Hādī ila 'l-Haqq, Izz-ad-Dīn Ibn-al-Muaiyad al-

Kitāb al-Mirā ilā kašf asrār al- Minhā - BSB Cod.arab. 1284

Sanā 1492 [897 H.]


Cod. arab.
glaser
87
Cod. arab.
1284



كتاب المعراج إلى كشف أسرار المنهاج
القاطع بأمواس الحجاج أمراس اللجاج
الكافل لطالب علم الكلام بقضاء كل حاج

تأليف مولانا أمير المؤمنين الهادي إلى الحق المبين عز الدين بن الحسن
بن أمير المؤمنين أيده الله وأيد به الدين وقمع بسنانه أفواه المعاندين
وهد بحد سيفه أركان المفسدين وأمده بالتوفيق والتأييد في كل حين
فلقد شيد مذاهب الإسلام ورفع بنيانه وهد أركان الباطل وإيوانه
جزاه الله خيرا في دار السعادة وكساه الحسنى وزيادة

الحمد لله الذي بنعمته تتم الصالحات والصلوة على سيدنا أحمد وآله حجج الرحمن
إذا ذكر في هذا الكتاب الشيخ فهو الفقيه قاسم صاحب تعليق الشرح وإن ذكر مولانا عليلم فهو المصنف
وإن ذكر زيد فإنه الفقيه علي البكري وإذا ذكر السيد فهو الإمام عليلم
فهو صاحب شرح الأصول وإن ذكر بعض أصحابنا فهو الإمام
المهدي عليلم صاحب الغايات وأما الإمام يحيى فهو بلفظه عليلم
وغيره أيضا من سائر المصنفين لا على أنهم بلفظهم والله [illegible]
يرحم الجميع ومن بعدهم من أهل الحق على مختصر الحصول يوسف بن حسام [illegible]

من كتب الفقير إلى الله تعالى الحسن بن الحسين بن أمير المؤمنين المنصور بالله
بما تممه [illegible] بالقيمة الصحيحة في سنة خمسين وألف وكتب [illegible] شوال سنة [illegible]

[illegible] الحسن بن أمير المؤمنين المنصور بالله القاسم [illegible]

عونك اللهم

بسم الله الرحمن الرحيم وبه نستعين والحمد لله رب العالمين وصلواته وسلامه على سيدنا محمد وآله الكرام

قال مولانا أمير المؤمنين الهادي إلى الحق المبين جوهرة عقد آل الله الهادين وإكليل تاج العلما
الراشدين الغرة الشادخة في المجتهدين المحققين والمبرز في مضمار الكمال على السابقين واللاحقين والحائز لخصل
خصال الفضل في استنباط المسائل والفائز بالقدح المعلى في الكشف عن وجوه جرايد الحجج والدلايل الآتي من غرائب الأفكار
وعجائب الأنظار بما لم تأت به الأوائل والمبرز في البلاغة بقدامه وسحبان وائل من عقمت الأيام عن أن تسمح له بمماثل
من لا تحيط الواصفون بكنه صفاته ومحامده ولا تنشق غبار كماله في مصادره وموارده عز الدنيا والدين عز الدين
بن الحسن بن أمير المؤمنين علي بن المؤيد بن جبريل [illegible] صلوات الله رب العالمين أيده الله ونصره وأدام بطول بقائه قناة الدين
ومتع بطول حياته وحراسة ذاته المسلمين وبلغه قصارى سؤله في إحياء معالم الدين الإسلام وإرغام معاطس الظالمين فإنه
الذي أحيى رسوم الإسلام بعد اندراسها ورفع راياته بعد انتكاسها وأمات شنايع المحدثات من البدايع وأركد عواصف
رياحها الزعازع وأعاد على الدين بهجته ورونقه وجادت رياضه الذابلة فأضحت مشرقة مونقة وأعلى منار العلم
وأهله وأثنى على السالك تشييد منازل حامليه ومحله وغمر بجزيل نواله وإحسانه الأنام وبخطر شكره كل باد
ومقام. قال عليه السلام مفتتحا لشرح كتاب المنهاج المترجم بكتاب المعراج: أما بعد حمد الله على نعمه التي تحب شكرها
ولا يطاق حصرها والثنا عليه بكماله وصفات جلاله التي يطلب نشرها ولا تقدر قدرها والصلاة والسلام على خاتم الرسل وموضح
السبل وناسخ الملل ودامغ الشرك حتى اضمحل وبطل وعلى عترته شموس الإسلام وقادة الأنام ومفاتيح البهم
ومصابيح الظلم وصحابته الأخيار الأعيان والتابعين لهم بإحسان فإني كنت جمعت حواشي في أيام الشباب وأول زمان الدرس
في العلم والاكتساب جعلتها بصفة التعليق لكتاب منهاج المحقق لما عم لهم الولوع والغرام والاعتنا بالفحص عن
معانيه والاهتمام ولكنها عاقت عوائق عن التمام وبدا لي فيها الإضراب وأرتاج هذا الباب تباعدا عن مظان الإعجاب
وتجنبا لمسالك العجاب فنبذت تلك الكراريس وحبستها عن مجالس الدرس والتدريس مدة من السنين تزيد على العشر
ثم إن بعض المولعين بفن الكلام وأولي الهمة في تحصيله والاهتمام بالغ في استخراج تلك الحواشي وإبرازها وترافع الخوافي
وتتميمها وتكميلها وضبطها وتحصيلها فلم أجد بدا من إسعافه وتلقيه بإجابته وإسعافه مع ما في ذلك من تمام العمل
وصيانته عن الانخراط في سلك ما بطل فما طابق منها وخلا من الخلل فبتوفيق الله المثبت في القول والعمل وما كان
منها من خطاء وخلل فلوضعها في تلك الحال مع عروض اشتغال وعجل والله لا يسلم من الزلل إلا كلام الله عز وجل
هذا حين الشروع في شرح غوامض الكتاب وتذليل معاصيه الصعاب. قال المصنف مبتديا بسم الله الرحمن الرحيم
أي باسم الله ابتدئ بتأليف هذا الكتاب ومعناه أستعين على ذلك بالتسمية لتيمنها وبركتها وبالله استعانته وتقدير الفعل
متأخرا عنها لإفادة الاختصاص ثم ثنى بالحمد فقال الحمد لله أي الثناء الحسن والوصف الجميل ثابت لله الذي من
صفاته أنه الدال أي فاعل الدلالة على ذاته دل عليها بفعله لا بواسطة وصفاته والذي يدل عليها أيضا الفعل
ذاته بغير واسطة كدلالته على كونه قادرا وكذلك كونه عالما إذ الإحكام ليست بواسطة لأنه كيفية للفعل لأن الفعل يدل عليه
ثم يدل على العالمية وتارة بواسطة واحدة كدلالته على كونه حيا بواسطة القادرية والعالمية وتارة بواسطتين كدلالته
على كونه مدركا بواسطة كونه قادرا عالما كونه حيا وتارة ثلث وسايط كدلالته على الصفة الأخص بواسطة كونه
قادرا ثم كونه حيا ثم وجوب كونه حيا هكذا ذكرت الأصحاب وفيه نظر والتحقيق أن الفعل يدل على الصفة الأخص بواسطة واحدة
وهي القادرية ووجوبها ليس بواسطة أخرى فإنه كيفية لها ليس هي دليل عليها كما قلنا في الإحكام ولا معنى لعد الحقيقة
واسطة أخرى لأن القادرية كافية في الاستدلال بعجايب مصنوعاته العجايب جمع عجيبة وهي ما تعجب منه والمصنوعات

جمع

جميع مصنوع ويقال ظاهره انه لا يدل على ذاته وصفاته الا ما كان عجيبا من مصنوعاته وفيه نظر فان كل
فعل من افعاله تعالى له مدخل في الدلالة وجوابه من وجهين احدهما ان يكون من باب اخلاق ثياب كانه اصله مصنوعاته
العجائب فاتى اولا بالصفة واضافها الى الموصوف للتنبيه وهي صفة مدح لان كل افعاله تعجب منها الصدور لعلها
مقتضى الحكمة وما فيها من الاغراض الحسنة الثاني ان يكون على ظاهره ومفهومه ويريد ان الذي يدل على الذات
وجميع الصفات هو ما تعجب منه لصدوره على جهة الاحكام لا ما ليس بمحكم منها فانه انما يدل على الذات وبعض الصفات
والله اعلم **تنبيه** هذا في البديع تسمى براعة الاستهلال وهو ان يفتتح المتكلم خطبته او رسالته او مصنفه
او غير ذلك بما يدل على غرضه ولما كان غرض المصنف الخوض في علم الكلام اتى في فاتحة كلامه بما يشعر بمراده
وجعل خطبته هذه البليغة كالفهرست لهذا الفن والاشارة الى كثير من مسائله ومن امثلة براعة الاستهلال
قول بعض الكتاب الحمد لله الذي خلق الانام في بطون الانعام حين كتب ابيات بقدرته ولد مجلاو جهه كوجه الانسان
الكاشف عن عدله وحكمته اي الموضح لعدله وهو كونه لا يفعل قبيحا ولا يخل بواجب وحكمته وهي كون كل
فعل له فهو حسن وله فيه غرض صحيح لوجوب غناه وهو كونه حيا ليس بمحتاج ووجوب عالميته وهو
كونه لا يجوز عليه الجهل بحال واما علمنا عدله وحكمته بكونه تعالى عالما بقبح القبيح غنيا عن فعله وعالما باستغنائه
عنه لا يجوز عليه ان يحتاج اليه ولا ان يجهل قبحه ولا ان يجهل استغناءه عنه بوجه من الوجوه واسناد الكشف اليه
تعالى مع ان الوجود ليس امرا اضافيا بل عينه من قبيل التجوز لانه لا يعلم ذلك الوجود الا بما نصبه تعالى من الادلة وركبه
من العقول القادر على جميع اجناس المقدورات سيأتي ذكر معنى القادر والمقدور وتعداد اجناس المقدورات
في موضعه من هذا الكتاب ان شاء الله تعالى وانما قال اجناس ولم يقل اعيان تنبيها منه على انه لا يصح مقدور بين قادرين وان الاعيان
التي يقدر عليها العباد يقدر الباري على جنسها وسيأتي تحقيقه ان شاء الله تعالى العالم فلا يعزب عنه هو بضم الزاي وكسرها
بمعنى لا يبعد مثقال ذرة اي مقدار اصغر نملة في الارض ولا في السماء الحي الذي لا تغيره الحال يعني
بالحال هاهنا ما هو عليه من ثبوت ونفي فليس كغيره من الاحياء فان الحال بهم تغير من صغر الى كبر ومن صحة الى سقم
ومن قوة الى ضعف ومن غنا الى فقر وغير ذلك الموجود فيما لم يزل اي فيما مضى لا الى اول ودايما لا يزال اي وفي الحال والاستقبال
لا حد ينتهي اليه المدرك للمدركات اي لكل ما يصح ادراكه من مرئي ومسموع وملموس ومشموم ومذوق
وسيأتي بيان المدركات لا بالآلات اي لا بحاسة وانطه بمحل الحيوة اذ ليس بجسم له حيوة تحل في محل ولا له آلة
المستغني في ثبوت هذه الصفات يعني التي مضى تعدادها وهي القادرية والعالمية والحيية والوجودية والادراك
عن المؤثرات الحقيقية التي هي الفاعل والعلة والسبب واما ما جرى مجرى المؤثر وهو المقتضي والشرط فلا بد منه
فيها على تفصيل وخلاف يأتي في مواضعه واما غير هذه من صفاته تعالى فمنها ما لا تفتقر الى مؤثر ولا ما جرى مجراه
كالصفة الاخص عند مثبتها ومنها ما يفتقر الى المؤثر الحقيقي ككونه مريدا وكارها عند الجمهور وقد اشار المصنف
بقوله المستغني في ثبوت هذه الصفات بتمامه الى فصل الكيفية وما تقدم فهو تنبيه على اثبات الصانع وصفاته الثبوتية
ثم اشار الى الصفات النفيية فقال الواحد فلا شريك له ولا وزير هذه اشارة الى مسئلة نفي الثاني والمعنى انه لا مشارك
له في الالهية وفي الخلق والامر ولا معه من هو ادنى رتبة من الشريك وهو الوزير الذي يعينه ويتحمل بعض مؤنته
والمفوض له في امر مملكته لانه سبحانه وتعالى غني عن جميع ذلك المتعالي اي المتنزه عن المضاد والنظير اي عن المنافي
له الذي لا يمتنع معه في الوجود لمعاكسته له في صفاته او عن المماثل المشابه له في ذاته وصفاته وفي هذا اشارة الى
مسئلة نفي التجسيم وما يتعلق بها لانه لو كان جسما او عرضا كان ذا ضد ونظير الغني فلا يجوز عليه المنافع والمضار

اي لا يجوز ان يلحقه مضرة ولا ان تناله منفعة لوجوب استغنائه عن ذلك وسياتي ذكر معنى المنفعة والمضرة واقسامهما
وهذه اشارة الى مسئلة نفي الحاجة لا تدركه الابصار وهو يدرك الابصار اشارة الى مسئلة نفي الرؤية بان ادرج
هذه الاية الكريمة التي هي من ادلتها في كلامه وهذا يسمى الاقتباس في علم البديع الغدار وليس بظلام للعبيد اشارة الى ام مسائل
الوعد والعدل وظلام مبالغة في ظالم والتكثير فيه باعتبار كثرة من يتعلق به الظلم وهم العبيد لو كان كذلك تعالى الله
عنه علوا كبيرا الصادق في الوعد والوعيد اي المخبر عن ايصاله الثواب الى مستحقيه وهو معنى الوعد والعقاب الى
مستحقه وهو معنى الوعيد خبرا مطابقا للمخبر عنه فلا يقع خلاف ما وعد وتوعد به الذي قضى بالحق وهدى الى الرشاد
اي الذي حكم وامر بالحق وهو والرشاد بمعنى الصواب وما فيه الصلاح وهذا معنى ذلك وتنزه عن فعل القبيح لعدله
وحكمته وارادة الفساد وهو نقيض الصلاح لان ارادة القبائح وهو منزه عن فعلها وازاح علل المكلفين بانواع
الالطاف والتمكين اي ازال تعللهم في عصيانهم وعدم امتثاله بان لطفهم اي امتن لهم من انواع اللطف وهي التوفيق والعصمة والخلق
وسياتي بيان معانيها والتمكين منها كلفهم اياه بخلق القدرة عليه والالة فيه والعقل وفي هذا المعنى رسلا مبشرين
ومنذرين لئلا يكون للناس على الله حجة بعد الرسل وازهق الباطل اي ازاله واذهبه بمترادف الحجج اي بالحجج المترادفة
وهي الادلة التي نصبها للمكلفين على ما فيه نجاتهم واوضح للخلق اي كشف لهم وابان عن سواء المنهج اي وسط الطريق
الموصلة الى الفوز والنجاة عند الله والطريق الموصلة الى العقاب يوم يقف العبد بين يديه ويلقاه حتى صار طرق
الخير والشر متميزة اي طريق الهدى والضلال متبينة متميزة ليهلك من هلك عن بينة ويحيى من حي عن بينة اي ليضل
من ضل بعد وضوح البينة في ذلك وقيام الحجة عليه وحصل الضلال هلاكا لتاديته اليه ويهتدي من اهتدى كذلك عن يقين وعلم
بانه على الحق وسمى الهدى حيوة من قبيل الاستعارة لايصاله الى الخير والنعيم الدائم كما ان الحيوة موصلة الى الانتفاع
ووصلة الى ادراك الملاذ والله اعلم واشهد ان لا اله الا الله شهادة اخلاص وصدق اي اخلاص عن النفاق وعن
اضمار خلاف ما وقع النطق به وطابق فيها القلب اللسان والسر الاعلان وصدق في العقيدة او في تضمنها شهادة لانها
الخبر عن نفي وتحقيق وان محمدا رسوله بالهدى ودين الحق اي بالكتاب الذي يقع به الاهتداء فيبولغ فيه بتسميته هدى
والدين الذي هو الحق لا الباطل ارسله كافة للناس ان جعل كافة مفعولا مطلقا فالمعنى ارسله رسالة كافة
للناس اي عامة محيطة بهم مكافة كفتهم ان يخرج عنها احد منهم وقيل معناه مانعة لهم عن الكفر وان جعل حالا من
المفعول كان المعنى ارسله جامعا للناس في الابلاغ والانذار والتاء للمبالغة كتاء علامة وقيل معناه على هذا مانعا
للناس عن الكفر ففيه وجه ثالث وهو انه حال من الناس اي للناس جميعا وهو مبني على جواز تقدم الحال على المجرور وعليه كما ذهب
اليه بعض النحاة بشيرا للمطيعين بالثواب ونذيرا للعاصين بالعقاب وداعيا الى الله اي الى طاعته باذنه اي بامره
وسراجا منيرا اي كالسراج المنير لما كانت تنجلي به ظلمات الشرك مبلغ الرسالة هاديا للضلال وشهيدا اي شهيدا
على الامة لمن قبل بالقبول وعلى من رد بالرد ثم مضى الى دار الكرامة كناية عن وفاته صلى الله عليه وآله والمراد بدار الكرامة الجنة
او الدار الاخرة التي يظهر فيها الكرامة بالمقام المحمود وغيره حميدا اي محمودا فصلوات الله اي رحمته لان الصلوة
من الله بمعنى الرحمة ومنا بمعنى الدعاء ورضوانه هو بضم الراء وكسرها بمعنى الرضا على وجهه اراد بالوجه هنا ذاته او
اراد به الوجه المعروف لانه الذي يواجه بالرضوان وغيره وهو عمدة الانسان وواسطة عقد اعضائه وما توجه
الله فقد توجه الى الجملة كلها وهذا اولى الكريم اي الشريف كلما طلع نجم اي كوكب او هب نسيم ما كان من الرياح ذا
لطف اشبهها منتظما وعلى آله اي اهله والمراد اهل بيته واقاربه وهذا هو السابق الى الافهام وقد يراد به الاتباع
الكرام جمع كريم وهو الشريف البررة جمع بار وهو فاعل البر لا العقوق المطهرين عن الارجاس والرذائل وعلى الصحابة

اشهر

اسم جمع للصحابي وهو من صحبه صلى الله عليه وسلم واختلف في ماهية الصحبة فقيل مجرد الرؤية كاف وذهب المحققون الى ان
الصحابي من طالت مجالسته له صلى الله عليه وسلم متبعا له والتابعين لهم اي للصحابة في اتباع الرسول وامتثال ما جاء به وهذا
معنى يفسر لفظة التابعين باحسان لان المعنى اتبعوهم في احسانهم وسلكوا منهاجهم وقيل هم الذين يذكرون المهاجرين
والانصار ويترحمون عليهم ويستنون بمحاسنهم وقوله الى يوم الدين ارادة افادة دخول جميع من عدا الصحابة
من الامة لان لفظة التابعين العرفي مقصورة على من التحق بزمن الصحابة ورأى من رأى منهم والمراد بالدين هنا الجزاء
ومثله قوله تعالى ملك يوم الدين اما بعد هذه كلمة استعملتها العرب للايذان بارادة الاخذ في كلام
غير ما سبق فان اهم التكاليف علم العقايد وذلك لابتناء سائر التكاليف عليه ولكون
المطلوب منه اليقين والحق فيه مع واحد ومخالفه مخطئ آثم وقد ينتهي الى الكفر وان
الظفر فيه باجل الفوايد اي من اعظمها واشرفها ولو قال فان الظفر بالحق فيه اجل العوايد لكان احسن وانه قد كثر فيه
الآراء الضمير عائد الى علم العقايد بدون ان جعل ضمير الشان تحسن والآراء جمع رأي قدم في الجمع العين على الفاء وسمي القلب كما
في آرام جمع رئم والمراد بالآراء هنا المذاهب واما في عرف اهل اصول الفقه فعمل الرأي بمعنى الاجتهاد وقيل بمعنى القياس واتبعت
فيه الاهوا جمع هوى مقصور وهو هوى النفس وكل ما ورد في القرآن فهو مذموم واما الهوا بالمد فهو اسم لما بين السما والارض
والجمع اهوية وعدل اكثر الناس فيه عن التحقيق اي مالوا وجاروا وسلكوا بنيات الطريق عبارة عن ترك المذهب
الواضح الراجح الشهير اللائح والتمسك بغيره مما لا دليل له يوضحه ولا دليل عليه يرجحه كما يترك السالك سلوك الجادة الواضحة
الكثيرة الاستعمال ويسلك عنها يمينا او شمالا في طرق خفية يكاد يتحير فيها من دفع عن الطرق الواضحة او مال عنها نشأوا من
سوفسطائية تجحد المشاهدات هذا شروع في تفصيل اكثر الناس العادلين عن التحقيق السالكين لبنيات الطريق وقدم
السوفسطائية وهم فرقة من فرق الجاهلية لانكارهم الضرورة ولا ضلال اعظم من ذلك والجاهلية كل من انكر الضرورة وهم
ثلث فرق السوفسطائية منسوبون الى سوفسطا وهي حكمة مموهة في العبد وقيل بل اسم رجل وهم منكروا الحقائق في كل شيء من المشاهدات
والمعقولات فانهم انكروه وجعلوه بمنزلة ما يراه النائم ويحتمل انه كالسراب الذي [illegible] والعندية والعندية من يثبت للشيء حقيقة لكنه
يجعلها تابعة للاعتقاد ولذلك سمي عندية لانه يقول الحقيقة تابعة لما عند المعتقد ويمثلونه بالخل فانه يعيش فيه دوده
دون غيرها واختلفت حقيقة الخل فهي محببة بالنظر الى دوده ممتنعة بالنظر الى غيرها وكالعسل بين من صفراه مرا ومن هو
معتدل حلوا ويقال لهم ايضا اصحاب العنود والسمنية منسوبون الى سمن وهم ينفون العلوم الا ما يشاهد باحدى الحواس
الخمس فيكونون قد ابطلوا المعقولات ومخبرات الاخبار المتواترة وملحد ينكر الصانع اي المختار والالحاد الميل ومنه سمي
الملحد لميله عن الحق الى القول بقدم العالم ونفي الصانع المختار ويدخل في هذا الاسم الفلاسفة والباطنية والمنجمية والطبايعية وعبر هم
لان الجميع ملحد ويضيف التاثير الى الطبايع اما الفلاسفة فعن بعضهم انه جعل العالم صادرا عن علة قديمة بالطبع ونقل
ذلك نقل عن الباطنية واما المنجمة فمذهبهم قدم الافلاك والعناصر وجعل الحوادث اليومية صادرة عنها بالطبع
واما المشهورون بالطبايعية فامرهم في اضافة التاثير الى الطبع ظاهر وفلسفي ينفي عن الله الاختيار لانه جعله علة قديمة
صدر عنها عقل واحد ثم صدر عن ذلك العقل عقل ثان وفلك ونفس فلكية ثم كذلك عن العقل الثاني والفلسفة اسم في اللغة اليونانية
محبة الحكمة فالفيلسوف هو محب الحكمة فانه هو مركب من فيلا وهو المحب وسوفا وهو اسم الحكمة فاذا قيل فيلاسوف
معناه محب الحكمة وباطني يقول بالسابق والتالي الذي جعل المتكلمون من مقالاتهم القول بالهين احدهما السابق
والاخر التالي وان السابق ظهر منه التالي اختلفوا فمنهم قايل بانهما مدبران للعالم السفلي معا وقايل بان المدبر هو التالي
فقط واختلط السابق فاعل للاجسام النافعة والتالي فاعل للاجسام الضارة وهذا بعينه مذهب المجوس واختلف بعض

الحمد لله

هذه المجالس

العقول للحاكم

الى سعد المحسن [illegible] كراسه

البيهقي رحمه الله تعالى

وهو من الوقف الذي

كان [illegible]

والده سعد الله وعمي علي

رحمه الله [illegible]

[illegible]

[illegible]

تسعة [illegible]

و [illegible]

للوالد

فاطمة بنت سعد الله

[illegible]

[illegible] هذه المجلد في دخول

ملكي [illegible]

السابق والتالي وقيل مكان وقيل اللوح والقلم وقيل العقل والنفس قيل ولا يكاد يعرف لهم مذهب لتسترهم واختلافهم في كل وقت
مذهبا ويعبد غير الله ولا يبالي اي لا يكترث وانما كانوا عابدين لغير الله لان الله عز وجل غير ما اثبتوه الاها وهو السابق
والتالي وقد نقل ان بعض دعاتهم ورؤساهم عبد صنما واتخذه الها وقلبه مملكته ومطرفي يقصر تأثير الصانع على
الأصول المطرفية فرقة من فرق الاسلام ينسبون الى مطرف بن شهاب رجل من الزيدية اصله من بقعة بني شهاب بحدائق
من بلاد خولان نشا مذهبهم سنة [illegible] والاصول عندهم اربعة الهوى والماء والارض والنار وقيل بل هي عندهم الهوى
والماء والريح ومنهم من زاد النار قالوا انه تعالى اوجد هذه الاصول على جهة الاختيار ثم حصل العالم من هذه الاصول فهي التي
تتركب منها الحوادث وان الاختيار له تعالى في ذلك وهو لم يحصل من اثباته على محصول لانهم اذا اضافوا اكثر العالم على ما
فيه من اتقان واحكام الى الاصول التي ليست بحية ولا قادرة ولا عالمة فقد انسدت الطريق الى كون الباري حيا قادرا عالما
وان اثر في الاصول وثنوي يقول بالقدم الثاني الثنوية فرق متعددة يأتي ذكرهم وذكر مذاهبهم في مسألة نفي الثاني ان شاء الله تعالى
واخر يتلوه في قدم المعاني اشارة الى الاشعرية ومن قال بقولهم في كون صفات الباري معاني قديمة ورمز الى مشابهتهم
للثنوية ووجه الشبه اثبات قدم مع الله سبحانه ولهذا جعلت هذه المقالة من اسباب تكفير الاشعرية وعدهم من فرق الجبرية وبرهمي
ينفي النبوة رأسا قيل انهم منسوبون الى برهام من ملوك الفرس يقرون بالله وينفون الرسل وقيل منسوبون الى رجل اسمه
ابرهم وقيل سموا بذلك لانهم نفوا النبوة اي هم دون غيرهم من الامم ومعنى رأسا النفي على طرح الشي كله ماخوذ من رأس
الحيوان لانه اذا طرح الرأس فالبقية اجدر وهو منتصب على الحالية كجميعا ومثله تركته اصلا اي اصل الشي عمدته وذمي
يرى في تكذيب الرسل بالشنا ومجسم يشبه الله بالمحدثات اي تبعة وعقابا والذمي من ضربت له ذمة كاليهود والنصارى
اذ جعلوا له تعالى اعضاء وجوارح وينسب له الجوارح والالات الجوارح هي الاعضاء التي يعمل بمفردها جارحة ومجبر
يعتذر للشياطين والعصاة ان حاصل قول المجبرة يقتضي تمهيد عذرهم حيث يقولون ما صدر من العصاة من قبح وفساد
فهو من الله وذلك يقتضي عدم الحرج على العاصي اذ لا فعل له في الحكم وبعضهم من المذهب القول بان الله خلق افعال العباد
وانه يريد المعاصي واذا شاء عذب من لا ذنب له وان فعله ليس لغرض فانه لا يقبح منه شيء وان القبائح بقضائه وقدره وانه
يضل عن الدين ويعذب على الضلال ويأمر بالايمان مع انه يمنع عنه وينهى عن الكفر ويخلقه ويريده ثم افترقوا فرقا كثيرة
جهمية وضرارية ونجارية وكلابية واشعرية وبكرية وكرامية وتفاصيل مذاهبهم وما احتج كل منهم في كتب المقالات وتأتي
ايضا في اثناء هذا الكتاب وغيره من كتب الكلام ويحمل مساوي العباد على الله اي يضيفها وينسبها الى الله تعالى ومساوي جمع
مسوءة ومرج يتعلل بالاحلام والاماني الاحلام جمع حلم بضم الحاء واللام وهو ما يرى في النوم والاماني جمع امنية وسمي
المرجي مرجيا لتركه القطع على وعيد اهل الكبائر من اهل الصلاة والمرجئة الخالصة من جعل الفاسق راجيا للغفران ولم يؤيسه
من الرحمة ومعنى يتعلل انه جعل ما يتمناه من المغفرة علة في سلو قلبه وعدم خوفه ورجال الارجاء المجبرة واكثرهم ومن
غيرهم سعيد بن جبير وحماد بن ابي سليمان من التابعين ومن الفقهاء ابو حنيفة واصحابه ومن متكلمي العدلية محمد بن شبيب وغيلان وصالح قبة
وغيرهم ويبني دينه على جرف والنواجي جرف الوادي جانبه الذي يتحفر اصله بالماء ويجرفه السيول فيبقى واهيا ومعنى
ذلك انهم لا يعولون على جزء العمل لما اغتروا به من الارجاء ورافضي يبغض شيوخ الاسلام الرافضة هم الامامية قيل
سموا به لرفضهم زيد بن علي حين احسن الثناء على اصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم وقيل لتركهم نصرة النفس الزكية والاول اشهر وسموا
امامية لجعلهم امور الدين كلها الى الامام وانه كالنبي لانه يحتاج اليه في امور الدين والدنيا والمراد بشيوخ الاسلام من يبغضونه
من الصحابة ويخبط من البغض والغلو في ظلام الغلو مجاوزة الحد وغلوهم في الطرفين محبة ائمتهم وما نسبوه اليهم
وذهبوا اليه في حقهم وبغض المشايخ وتكفيرهم وما نسبوه اليهم من الافعال التي هم منزهون عنها والبغض ضد الود ومعناه

تكلف

وهذه اصول

بخلاف من يصير كالعضة له فهو مما حوّد من العضّة كتقيّس اي انتسب الى قيس والظلام هنا مستعار للجهل
فرق الضلاله الذين تفرّعت عنهم كل جهاله يعني ان الفرق الهالكه وان كانت كثيرة الى نيف وسبعين فهذه الفرق
المعدوده اصولها والباقي تنوّعت وتشعّبت وتفرعت فصار من كل فرقه فرق فالحاصل ان تنافسهم ومقالات امثال بعضهم
عن بعض واصل الضلال والجهل مما تتفق عليه كل فرقه منهم كل منهم بمذهبه فرح مسرور لاعتقاده انه الصواب
وانه قد اهتدى الى الحق دون غيره وزجاهم الكل على قطب الغوايه بدور هذه استعاره حسنه والرحى معروفه
وقطبها الحديده التي يدور رحى عليها وقد كثر استعمال القطب فيما لا يقوم الامر الا به كما يقال مدار الاثنان على قطبه
اي على عقله وفي ادخال حرف التعريف على كل نظر لانه ممنع ولكن قد جوّزه بعضهم ليس على غير الباطل يعوّلون
التعويل مصدر عوّل على ما شيء اي استغرق فيه وعوّلت عليه ادللت عليه ويوم تقوم الساعه يومئذ يخسر
المبطلون الساعه هنا القيمه وهي في الاصل اسم لجزء مخصوص من ليل او نهار والمراد بالمبطلين هم الامم قبيل اقامه
الظاهر مقام المضمر للتنبيه على علة خسرانهم وهو ابطالهم ادرج الايه الكريمه في ضمن الجمله العظيمه وهذا النوع
تسمى في علم البديع الاقتباس وهو ان تضمن المتكلم نثره او نظمه شيئا من القران او الحديث لا على انه منه ومنه ايضا
لقد صدق عليهم ابليس ظنه فاتبعوه والمعنى صدق في ظنه وكان ظنه حين وجد ادم ضعيف العزم قد اصغى الى
وسوسته فظن ان ذريته يكون اضعف عزما منه فيكون منهم اتباعه وقيل ظن ذلك عند اخبار الله الملائكه انه يجعل
فيها من يفسد فيها وصاح بهم الى مخالفه الحق فاستمعوه اي دعاهم الى ذلك ووسوس لهم فيه فاستمعوه استماع
قابل ومطيع لا راد واستفز لكلهم منهم من استطاع يقال استفزه اي استخفه والفز الخفيف ومثلت حال ابليس
في تسلطه على من يغويه برجل مغوار وقع على قوم فصوّت بهم صوتا يستفزهم من اماكنهم ويقلقهم عن مراكزهم
واشار الى الايه الكريمه وهي قوله تعالى واستفزز من استطعت الايه فادرجها مع تصريف وهو الاقتباس وان لم يكن مخالفا
للتلاوه فانه لا باس بتغيير يسير فيه لكنه يقال انه استفز هولا الفرق كلهم والعباره تقضي بانه استفز البعض والمعنى المستقيم
هنا انهم كلهم ممن استطاع ان يستفزه وصار له من علما السوء اتباع يقال ليس ما ذا كلهم اتباعا له اذ لا عالم سوء الا
وهو من اتباع الشياطين لكن يمكن تحسينه بان المعنى ان الاتباع الموصوفين بانهم يدعون له الى كل بدعه وضلال
ويبالغون في نصرته بالاقوال والاعمال هم البعض منهم لا كلهم فلعل بعضهم غير مبالغ في ذلك بل قصره على نفسه
الذهاب الى العقايد الفاسده والدعاه هم البعض من كل فرقه فان المبتدعين منهم داعيه وغير داعيه والبدعه ما خالف السنه
والضلال ضد الهدى والمبالغه بالاقوال ظاهره واما بالاعمال فبحق فان من حالهم فقد قتل كثير من العدليه والمتفرقين من المذاهب
التدبيه ووقع من ذلك من الضرب والطرد والاسر والتقييد بما ابتلى به كثير من علما العدل والتوحيد ولكل فرقه منهم
كل فرقه فيها امير اي امام لهم يرجعون اليه وياخذون عنه ويعتزون اليه يجادل في الله بغير علم ولا هدى ولا كتاب منير هذا
من نوع الاقتباس كما مر قيل والمراد هنا بالعلم الضروري وبالهدى الاستدلال والنظر لانه يهدي الى المعرفه وبالكتاب المنير الوحي
اي يجادل بتقليد وتخمين لا باحد هذه الثلاثه ولهم في كل بدعه منهج المنهج الطريق والبدعه ما قامت الدلاله العقليه
او الشرعيه على انه ضلاله هذا معنى البدعه المراده هنا وهي البدعه القبيحه قال الامام ع والبدعه لها وجهان احدها القبيحه وهي كلما
ضاد السنه وكان ماحيا لاثارها ومعفيا لرسمها وجب على الامام وسائر اهل الاسلام انكاره فعلوا ذلك او نكثوه ويدخل
في العقود والافعال والمذاهب وفي الحديث من انتهر صاحب بدعه ملا الله قلبه امنا وايمانا يوم القيمه وثانيهما البدعه التي ليست
مضاده للسنه وهذا نحو ما يبتدع لاغراض حسنه كالموايد والمناخل والاشنان والدرز في الخياطه والكف فانها محدثه
وما كان يعرف الا الشلوك وهذه كلها محدثه بعد النبوه لكن فيها اغراض ومقاصد اقعدوا الذين يصدون عن سبيل الله ويبغونها عوجا

الى من يفتديهم ومضى قبلهم من اهل الضلال والاضلال والصد المنع وسبيل الله هو الطريق الى رضاه التي سلوكها يعصمه وينجاه
ويبغونها عوجا اي يصفونها بالاعوجاج مع استقامتها ويطلبون لاهلها ان يعوجوا بالكفر والارتداد شرعوا لهم من الدين
ما لم ياذن به الله اراد بذلك العقايد التي استدعوا اتباعهم اليها واثبتوهم عليها وجعلوها لحكمهم وتسميتهم علوما يقينية
وعقايد صحيحة مرضية ولم ياذن الله بها ولا رضيها وشققوا لهم بالتمويه على كل مهواة التمويه مصدر موه تفعيل من
المايعات موهت الاناء طليته بماء الذهب والفضة وتحته نحاس او حديد فصار مثلا يضرب في التزوير والتلبيس واراد انهم زخرفوه
المشبه ونمقوها كالعم السواد الباطل يشبه الحق ليظن انه منه واستمالوا بشبههم افئدة الطغام الافئدة القلوب جمع فؤاد
والطغام يطلق على الواحد وعلى الجماعة وهم اوغاد الناس ليس لهم فعل سطوته ولا انشقاق يعرف اصله وانزلوا على قضيتهم
جمهور العوام اي جذبوا الى ما قضوا به جمهور العوام وهم جلهم والعوام جمع عامة وبريدهم من ليس له معرفة والمذهب
منسب اليه ولا كتاب يعرف فيه ولا رئيس ولا يدخل في جدال ولا تصدر اعتقاداته عن حجة وحمل عليهم ابايهم انزالهم الى انه استدعاء الى
ضلالة وهي الدرجة السفلى المنحطة الى ان صاروا الطائفة المحقة فرقة من نيف وسبعين فرقة السف بالتثقيل يجوز تخفيفه
يستعمل لما بين العقدين من واحد الى تسعة وهذا اشارة الى الخبر المشهور ستفترق امتي الى ثلث وسبعين فرقة كلها هالكة الا فرقة
واحدة قيل رواه عبد الله بن مسعود وانس وعبد الله بن عباس وان الامام يحيى وبلقمة الامة بالقبول ونقدهم ان الروافض عشرون
والخوارج عشرون والمعتزلة عشرون والمرجئة ست والجبرية اربع والباطنية والحلولية والمالكية والسبعون الناجية ان سال الرجل
هم الزيدية اما فرق الروافض فهم السبائية منسوبون الى عبد الله بن سبا ذهب الى ان عليا عليه السلام اله وزعم اصحابه انه في السحاب
وان الرعد صوته والبرق سوطه والكاملية منسوبون الى ابي كامل ذهب الى تكفير الصحابة لتركهم بيعة علي والى تكفير علي
بتركه طلب حقه والبيانية منسوبون الى بيان بن سمعان التميمي ذهب الى ان الالهية لعلي ولولده الامامة لولده والمغيرية
منسوبون الى المغيرة بن سعيد العجلي مجسم وصف الله بالاعضاء والجوارح وزعم انه يحيي الموتى بالاسم الاعظم وله جهالات كثيرة
والجناحية منسوبون الى معوية ذي الجناحين ينكرون القيمة والجنة والنار ويستحلون جميع المحرمات والمنصورية
منسوبون الى ابي منصور العجلي يزعمون ان عليا عليه السلام الكسف الساقط من السما وكان ابو منصور من اصحاب الباقر فطرده فتبرا
منه وطرده وذهب الى امور كفر بها كثيرة والخطابية منسوبون الى ابي الخطاب الاسدي ذهب الى ان الالهية لجعفر الصادق
وادعاها لنفسه بعده والغرابية منسوبون الى رجل يسمى غرابا ذهبوا الى ان جبريل غلط في نزوله على الرسول وكان
مبعوثا الى علي والواو بيت غلطه ان عليا كان اشبه بالنبي من الغراب بالغراب والذمية اصحاب العلباء بن ذراع الاسدي
الذين ذموا النبي صلى وزعموا ان عليا ارسله ليدعو اليه فدعا الى نفسه فكان يسب الذم والهشامية منسوبون الى هشام
بن الحكم المفرط في التشبيه والتجسيم والهشامية الاخرى منسوبون الى هشام بن سالم الجواليقي مجسم غال في التجسيم والزرارية
اصحاب زرارة بن اعين ذهب الى حدوث صفات الله التي هي القدرة والعلم والحيوة وساير صفاته واليونسية منسوبون
الى يونس الذي زعم ان الملائكة تحمل ربها وصنف كتبا في التشبيه والشيطانية منسوبون الى محمد النعمان الملقب شيطان الطاق
لقبه بذلك جعفر الصادق ذهب الى ان الله لا يعلم الشيء حتى يكون وانه خلق ادم على صورته والرزامية منسوبون الى
رزام ظهروا في زمن ابي مسلم الخراساني وقالوا بمذهب الحلولية فزعموا ان الروح الالهي حال في ابي مسلم ويقولون بامامته
والمفوضة زعموا ان الله خلق محمدا وفوض اليه خلق الخلق فهو الخالق لما في الدنيا كلها والبداحية قيل منسوبون الى
رجل يسمى البداح يذهبون الى ان الله يجوز عليه البدا والكيسانية منسوبون الى كيسان مولى لبعض بجيلة وقيل مولى لعلي
وقيل هو المختار بن ابي عبيد الثقفي زعموا ان الامام بعد الحسين محمد بن علي بن الحنفية وانه المهدي وانه لا يموت الى اخر الدهر ثم افترقوا
بعد ذلك طايفة تسمى الكربية ان محمد بن علي حي لم يمت وطايفة تسمى الرجعية قالت انه مات بجبال رضوى ويرجع الى الدنيا وبعد قتل

يوم

يوم القيمة ويملك الدنيا وقالت طائفة تسمى الباقرية انه لا يموت حتى يملك الارض وهو المهدي المنتظر والمباركية منسوبون
الى رئيس لهم اسمه المبارك زعموا ان الامام بعد جعفر ابنه محمد بن اسمعيل بن جعفر والناووسية منسوبون الى ناووس
رئيس لهم ذهبوا الى ان جعفر بن محمد حي وانه لم يمت ولا يموت حتى يملك الارض وانه المهدي **في اصناف الخوارج**
فمنهم الازارقة اصحاب نافع بن الازرق وهو اول من احدث بين الخوارج الخلاف لانه ابدع القول بالبراءة ممن قعد عن الحرب
ومما ذهب اليه اصحابه جواز قتل صبيان مخالفيهم ونسائهم وغير ذلك من المذاهب الردية والنجدات اصحاب نجدة
بن عامر الحنفي تفرد بان ذهب الى ان المخطي جاهل معذور وانه من خاف العذاب على من اجتهد فاخطا قبل قيام الحجة عليه
فهو كافر وان من نقل عن دار هجرتهم فهو كافر ومنافق الى غير ذلك من الجهالات والصفرية منسوبون الى زياد بن
الاصفر وقيل الى عبد الله الصفار والاباضية التقية واجبة في القول دون العمل وان فاعل الكبيرة لا يسمى كافرا ولا مشركا
بل ابا مثله وما الاخذ فيه كتارك الصلاة كفر ويجيزون مناكحة المشركين وقبول شهادتهم وغير ذلك والميمونية منسوبون
الى ميمون رجل من بلخ وهم عجاردة لكن يجيزون نكاح بنات البنين وبنات البنات والاخوة وبنات الاخوات ولا يحرمون الا قتال السلطان
خاصة واعوانه ومن رضي بحكمه ومن طعن في دينهم والحمزية منسوبون الى حمزة بن ادرك وهم كالميمونية لكن انفردوا
بان اطفال مخالفيهم في النار وان الفعل لا يرى واكثر جائز في وقت واحد والشعيبية منسوبون الى شعيب بن محمد
وهم كالعجاردة الا انهم مجبرة والحازمية منسوبون الى حازم بن علي وهم كالشعيبية الا انهم متوقفون عن تكفير
علي عليه السلام والاباضية وقد قيل انهم من الاباضية لكن صحف اسمهم والمعلومية قوم من الخوارج ذهبوا الى انه
من علم الله ببعض اسمائه فليس عالما به وقيل بل يقولون من علم الله ببعض اسمائه فلم يجهله ويقولون لمقارنة القدرة
للمقدور وانها مع الفعل فيه والمجهولية من يزعمون انه من عرف الله ببعض اسمائه فليس جاهلا به ويقولون بخلق
الافعال وقيل هم القائلون بانه من لم يعلم الله بجميع اسمائه فهو به جاهل والصلتية منسوبون الى المعمر بن ابي الصلت
يقولون اذا اسلم الرجل توليناه وبرينا من اطفاله حتى يبلغوا فيسلموا اذ لا اسلام للطفل والاخنسية منسوبون
الى الاخنس بن قيس وهم كالعجاردة الا انهم لا يتبرؤن من الاطفال ويحرمون البيات والاغتيال والقتل في السر والشيبانية
اصحاب شيبان بن سلمة تبرأت منه الخوارج لاعانته ابا مسلم والمنصور ويقولون ان الله لا يعلم شيا حتى يخلق لنفسه علما
وهو جهمي والرشيدية منسوبون الى رجل يسمى رشيدا انما تفرد وابان زكاة ما سقي من العيون الجارية نصف العشر
والحفصية منسوبون الى حفص بن ابي المقدام ذهبوا الا ورعهم الى جواز التحكيم وجعلوا بين الشرك والكفر فرقا
فمن عرف الله ولو كفر بجميع ما سواه فهو كافر لا مشرك والمشرك من انكر الله والمكرمية منسوبون الى ابي مكرم كفروا
تارك الصلوة لا لتركها بل لجهله بالله وكذا سائر الكبائر وهم من اهل الموافاة والعجاردة اصحاب عبد الكريم بن عجرد يوجبون
دعاء الطفل اذا بلغ والبراءة منه قبل ذلك حتى يدعى الى الاسلام والاباضية منسوبون الى عبد الله بن اباض التميمي يزعمون
ان مخالفيهم من اهل القبلة كفار غير مشركين تحل مناكحتهم وموارثتهم ويجعلون حكم كفار اهل القبلة حكم البغاة في الغنيمة ويجيزون
شهادة مخالفيهم على اوليائهم قال الشيخ ابو القسم ولم اسمع ان اباضيا رجع الى الاعتزال ولذلك لا يشتد اصحابنا عليهم
واليزيدية منسوبون الى يزيد بن ابي انيسة يزعمون ان الله سيبعث رجلا من العجم ينزل عليه كتابا يكتب في السماء ينزل جملة
واحدة فيترك الشريعة النبوية ويكون ملته الصابئة المذكورة في القران وكل ذنب عندهم شرك والبيهسية منسوبون
الى ابي بيهس هيصم بن ابي جابر يقولون ان السكر من كل شراب حلال الاصل موضوع عمن سكر منه وكذا ما فعل حال
سكره منه بل ببسه كل رجل تنسب اليه فرقة من فرق الخوارج فهو امامهم يعتقدون له الخلافة ويبايعون له لانهم يجيزون
الامامة في جميع الناس **واما فرق المجبرة** فهم الاشعرية منسوبون الى ابي الحسن الاشعري وهم اكثر المجبرة واعظمهم فرقا بهم

من اعيان المتاخرين الغزالي والرازي والجويني والباقلاني والنجارية سابعها وهي فرق كثيرة منها البرغوثية اصحاب محمد بن
عيسى البرغوث تفردوا بانه تعالى متكلم لذاته ومنها الزعفرانية والمستدركية ذهبوا الى ان كلامه تعالى غيره وهو مخلوق
والكرامية وهم بخاتمة خراسان ولهم اقاويل مضطربة والجهمية منسوبون الى جهم بن صفوان وقد يتفرع عن هولاء
الفرق الاربع كالضرارية منسوبون الى ضرار بن عمرو والكلابية منسوبون الى عبد الله بن سعيد بن كلاب والبكرية منسوبون الى
بكر بن عبد الواحد وكل فرق الجبرية متفقون على الجبر ومختلفون في عقائد اخر زيادة فيهم الاجلاء والى يكفر بعضهم بعضا
واما فرق المرجية فهي ست فرقة تزعم ان ايات الوعيد خاصة لمستحل الحرام دون من فعله معتقدا التحريم وفرقة
تقول بان من استثنى في حق الفساق مقدار ما يجوز ان اعف ونقدر ما يجوز به الراي ان اطهرو نحوه وفرقة تجوز ان تكون
لعموم الاوامر خصوص فيكون الامر العام متناولا البعض دون البعض فمن لم يتناوله الامر لم يكن عاصيا بعدم الامتثال
فلا يكن داخلا في الوعيد وفرقه تجوز ان يعفو عمن يعفو مع عدم عفوه عمن صفته صفته اي البعض الاخر وفرقة تمنع ما اجازوه وتقول
ما عفي عنه في حق بعض المكلفين عفي عن مثله في حق غيره وفرقة قطعت بغفران ما دون الكفر وهم المقاتلية والشيخ ابو الفتح
وهذه الست تقدم المرجية وان عدها بعض الناس منهم لان المرجي من يقطع فهذه ست مقالات واما فرق المعتزلة فذكر
الامام يحيى انها عشرون واجملها ولم يفصلها قال الامام المهدي ونحن نذكر ما ذكره الحاكم وابو القسم ولم يذكرا الا ثلاث عشرة فرقة
الغيلانية منسوبون الى غيلان الدمشقي ويقولون بالارجاء والواصلية منسوبون الى واصل واحدثوا التوقف في المخطي
من الفريقين يوم الجمل ويوم صفين وجوزوا كون المخطي امير المؤمنين قالوا وهو كخط احمل الفسق وكذلك قالوا في عثمان وقاتليه وعمرو
بن عبيد يقطع بفسق احد الفريقين وقال لو شهد علي ورجل من عسكره او طلحة ورجل من جانبه لم اقبل شهادتهم والجعفرية
منسوبون الى الجعفرين ذهبوا الى مذهب النظام وشاركوه فيما اخطا فيه وزعم جعفر بن مبشر ان في فساق الامة من هو شر
من الزنادقة والمجوس وزعموا ان اجماع الصحابة على حد الشارب خطا اذ لا حد الا بنص والهذيلية اصحاب ابي الهذيل انفردوا
بجواز فنا القدرة في حال الفعل وباضطرار اهل الجنة الى افعالهم وان علم الله وقدرته هما الله وتفرد ابو الهذيل بان حركات اهل
الجنة تنقضي ويصيرون الى سكون دائم ويلتذون ولا يتحركون الى غير ذلك والاخشيدية منسوبون الى ابي بكر احمد بن علي الاخشيد
والبغلوية منسوبون الى ابي علي وتفرد ابو علي واتباعه بان من علم الله انه لا يكفر لا يجوز منه الكفر ومن علم انه يكفر لا يجوز
ان لا يكفر والبهشمية منسوبون الى ابي هاشم وتفردوا بانه لا يصح قبول الذم والاهانة من غير استحقاق وان المتوسط ارضا
مغصوبة عاص ان ثبت وان خرج واصحاب النظام ومما تفرد به ان الانسان هو الروح على تفصيل له مذكور في موضعه وان الانسان
قادر لنفسه وان اللون والطعم وجميع ما ادعى المعتزلة انه اعراض اجسام متداخلة ولم يثبت من الاعراض الا الحركة واجاز تداخل
الاجسام والطفرة وتفرد بابطال كون وجه الاعجاز الصرفة وغير ذلك واصحاب معمر بن عباد ومما تفرد به ان الانسان ليس بجسم ويفعل
بالاختيار وليس بطويل ولا عريض ولا ذا اجزاء ولا يقال انه بمكان دون مكان وانه لا يفعل الا الارادة وان الحركة سكون في الحقيقة
واصحاب هشام الفوطي ومما تفرد به ان الاعراض لا تدل على الله وبالقول بالمقطوع والموصول وهو ان رجلا لو ابتدا صلاة الظهر
بنية صادقة ووضوء سابغ وهو عازم على اتمام الصلاة وتؤديها كما امر بها ثم قطعها ان ما مضى من صلاته معصية ويقول
بالموافاة وهو ان عبدا لو اطاع الله في سنة ثم كان اخر امره الكفر او الكبائر ثم مات فهو في حال الطاعة من اهل الوعيد وان الله لم
يعده الجنة وكذا لو كفر في سنة ثم كان اخر امره الطاعة فانه كان حال كفره غير متوعد بالنار ولا من اهل الوعيد وغير ذلك واصحاب
بشر بن المعتمر تفرد بمقالته في اللطف وهو انه تعالى قادر على ما لو فعل لكان لطفا للكفار يؤمنون عنده اختيارا ولكنه لا يجب عليه
فعل اللطف ثم رجع عن ذلك وتفرد بان من الالوان والطعوم والروائح ما هو فعل للعباد وان صحة التوبة مشروطة بان لا يعود
وان عاد عاد عقاب المعصية الاولى واصحاب ثمامة بن الاشرس تفرد بالقول بان المعرفة ضرورية وان من لم يضطر اليها

فهو منتحل كتاب الحيوان الذي ليس بمكلف وان العبد لا يفعل الا الارادة وما سواها حدث لا بمحدث له واصحاب الجاحظ
تفردوا بالقول بان المعرفة طباع وهي مع ذلك فعل للعارف وليست باختيار له ويقول كثمامة لا يفعل العبد الا الارادة لكنه
يثبت الافعال الى العباد مع كونها تحدث طباعا بارادتهم ولا يجوزان يبلغ احد التكليف وهو لا يعرف الله فهذه فرق
المعتزلة المشهورة وذكر نبذا مما تفردوا به من المقالات التي تخشى لاجلها او لبعضها الهلكة ولا نعلم من الفرق السبع الباقية من العشر
التي اجملها الامام يحيى فصل اما المعتزلة وان قدر افعال العبد على الاشعرية ويكون الموت في اللبث والشيعة سبع فرق وغير
مشهورة وهم الازلية تزعم ان الخلق كانوا مع الله فيما لم يزل قالوا لانه كان يعلمهم في الازل وكذلك يسمعهم في الازل ويبصرهم
وفرقة من الخوارج تزعم ان الصلاة ثلاث ليس فيها ركعة ولا ركعتان وقيل يزعمون ان الصلوات ركعتان بالعشي وركعتان بالغداة
لا غير ذلك ويجيزون الحج في كل السنة ويامرون الحائض بالصوم والصباحية ذهبوا الى قدم الخلق مع الله وانه لم يزل رازقا لهم
وحطوا ابا بكر في قتال اهل الردة وسبيهم وحطوا عليا في قتال معاوية وزعموا ان القتل لا يحل الا باحد الثلاث المذكورة في الحديث
والقاضي والقضاة ليسوا من الاسلام لكانهم ما علم من الدين ضرورة والزهرية يقولون بالتشبيه والقدر والمشيعة يقرون
بانه لا توبة لقاتل عمد والزيادية اشباهية وهم قوم ... خراسان لهم مذهب قبيح يفردونه والعثمانية قوم يستحسنون
سموا بذلك لتفضيلهم عثمان على امير المؤمنين ويسمون النواصب فسقة ومن لم يظهر هلكته من المعتزلة وفي الثلاث السبعون من غيرهم
من المجبرة والروافض بعدد بها للخبر المشهور واما الباطنية فهم في التحقيق خارجون من الاسلام لم يكن لما ينتحلوه ظاهرا
عدوا في فرقة واما الحلولية فقوم يزعمون ان الصانع يحل الصور الحسنة تعالى الله عن ذلك واما الزيدية الناجية
فمنسوبون الى الامام زيد بن علي للقول بامامته وان لم يكونوا على مذهبه في الفروع فالنسبة هنا مخالفة للنسبة في نحو الحنفية
والشافعية لانها فيهما لاجل المتابعة في الفروع وقال الحاكم في العيون وجمعهم تفضيل علي عليه السلام وانه اولى بالامامة وقصرها في
ولده واستحقاقها بالفضل والطلب دون الوراثة ووجوب الخروج على الجائرين ثم افترقوا الى جارودية وبترية فقيل وافترق
مناحرة والجارودية الى مطرفية وحسينية ومخترعة فهذه خمس فرق اما الجارودية فمنسوبون الى ابي الجارود زياد بن منذر
العبدي اثبت النص على امير المؤمنين بالوصف الذي لا يوجد الا فيه كخصف النعل وايتاء الزكاة حال الركوع ونحوها دون التسمية ونسب
اليهم تكفير من خالف النص واثبتوا الامامة في البطنين بالدعوة مع العلم والفضل والبترية وهم اصحاب الحسن بن صالح وكثير النوا
وسليمان بن جرير فذهبوا الى ان الامامة شورى تصح بالعقد وتصح في المفضول ويقولون بامامة الشيخين واما عثمان فمنهم من
توقف فيه ومنهم من تبرأ عنه وسموا بترية لتركهم الجهر بالبسملة بين السورتين وقيل لان كثيرا ... سليمان بن جرير النص على علي
بالوصف وغيره فسمي ابتر فقيل ... والجارودية هم العمدة من الفرقتين حيث اثبتوا امامته على بالنص الخفي القطعي
وحطوا المشايخ بمخالفته ولم يقطعوا بالتفسيق واختلفوا في جواز الترضية عنهم واما المطرفية فاصحاب مطرف بن شهاب لهم
مقالات في اصول الدين كفرهم بسببها اكثر الزيدية واما الحسينية فمنسوبون الى الحسين بن القاسم واصحابه زعمت
انه لم يقتل وانه سيظهر بعد موته فقيل وقد انقرضت هاتان الفرقتان ولم يبق الا المخترعة القائلون بامامته على علم بالنص
الخفي وحط المشايخ بالتقدم عليه والتوقف في فسقهم وسموا مخترعة لقولهم ان الله يخترع الاعراض في الاجسام ولا تحصل
بطباعها كقول المطرفية هذا الخص ما ذكره الامام المهدي في تعداد الفرق واعلم انه لا يخلو عن نظر من وجوه احدها
ان المراد بالفرق ان كان اصولها فهي قليلة لا تنتهي الى الثلاث وسبعين ولا الى النصف مما ذكروا وان كان المراد تعيينها فهي اكثر
مما ذكر والتسلسل شكر ولا شبهة فقد فرع بعضهم الباطنية الى اثني عشرة فرقة وغيرها ولا في الفروع وغيرهم وما بها ...
هذا التعداد قد انطوى على ذكر تفرع الفرق المذكورة الرافضة والخوارج والمجبرة والملحدة والمعتزلة الى ان بلغ الى الزيدية
فعدهم فرقة واحدة مع انهم يفترقون كغيرهم وقد ذكر زعيما زعيم منا ذلك الا انه حكم عليهم بالنجاة ويخلو وعدهم الفرقة

[illegible]

الناجية ويسعى ان يجرى في منهج واحد امامات تعد المعتزلة فرقة واحدة والجبرية فرقة واحدة كالزيدية او تعد الزيدية
فرقا كما ذكر فيلهم وثالثها انه يضمن الحكم على فرق المعتزلة كلها بانها من الفرق الهالكة وليس هكذا مقتضى مذهبهم فان ائمة
الزيدية وعلماءهم يترحمون عليهم ويترضون عنهم ويعتقدون نجاتهم الا من له منهم عقيدة تقتضي كفرا او فسقا ولم يخالف فضلاؤهم
واهل العقائد القويمة منهم الزيدية الا في مسائل الامامة مخالفة لا تقتضي تكفيرا ولا تفسيقا ورابعها انه يضمن الحكم على الزيدية
بانها الفرقة الناجية وهم فرق بعضها يحكم له بالهلاك كالمطرفية الشقية وغيرهم فلذلك التفصيل لا يخلو عن خبط وعدم انتظام
والله اعلم وذهب الغزالي الى ان الفرقة الناجية هم المتشورية السنية ومن مذاهبهم الجبر والباطنية تزعم انها الفرقة الناجية
وما بعدهم عن النجاة وقيل الفرقة الناجية صالحوا كل فرقة ورجح هذا القول بعض علماء الحديث من عاصرناه وقرأنا عليه
وهو شافعي المذهب وشافعيها بذلك واحتج عليه بانه ما من فرقة الا من فرق الاسلام كالزيدية والشافعية الا وفيها اهل
فضل ودين ومن طهر زلة كذا امارات الاولياء ولو ان المذهب كان سببا في الهلاك لكان مانعا عن مثل ذلك واطال في هذا المعنى
وذكر اعيانا من ائمة الزيدية وفضلاء الشافعية يظهرت اهل فضلهم واقول وبالله التوفيق اما تعيين الملل والشيع
فرقة فرقة فيما لا ينبغي ان يتناوله الواحد منا الا بتوقيف فانه مما لا يمكن القطع به ويثبت الاعتقاد والعلم بما قصد النبي صلعم بذلك
اللفظ من الفرق واراد وطريق العلم لمراده بالعقل منسدة ومن النقل غير موجودة وكذلك الامارات المفيدة للظن فيه
غير حاصلة واما معرفة الفرقة الناجية فيما الطريق اليه حاصلة لان الاختلاف في الفروع لا يقضي بهلاك وفي الاصول يعلم
بالعقول الراجحة الخالصة والصواب والخطا فيه اثر والاثم يحلق فيه خالة والمشتبه فيه ناج لا محالة واعلم انما نقال ان الفرقة
الناجية هم الذاهبون الى توحيد الله وتعديله ووصفه بصفات الكمال مع السلامة من كل عقيدة تقتضي كفرا او فسقا والله اعلم
فلست تراك للحق مخالفا المخالف المتعين منكثر كقوله تعالى ولو ترى اذ وقفوا على النار لان المراد في الاية استحالتهم بما هي الظهور
الى ان صار ذو لا يختص بها مخاطب دون مخاطب والمراد نفي مقارنة رؤيته مخالفة للحق لكثرة مخالفيه وقلة اهله والامن نصغي
لسماع الحجة قلبا اي ولا من يميل قلبه الى اسماع حجة ترد عليه لتمسكه بالشبه وجزمه بخلاف الحق ولا نظفر بمنصف
يناظر لله اي ولا نفوز من شانه الانصاف وهو اعطاء الحق والمناظرة مفاعلة من النظر الذي هو الفكر والبحث لان المناظر
يبحث فيما يذكره مناظره ومناظره كذلك والمعنى انك لا تجد منصفا يكون مناظرته قصد الله ولمعرفة الحق الذي يرضاه ويقبل
واصح الحق من حيث اتاه هذا تمام لوصف المنصف الذي نفى الظفر به اي ولا نظفر بمنصف صفته المناظرة لله وقبول الحق
من حيث اتاه اي سواء اتاه من قريب صديق او من عدو شفيق نعم وقد قام شخص هذا الدين فريق نعم حرف الجواب كان قائلا
قال فهل قام احد بنصرة هذا الدين الذي عدل عنه اكثر الناس وكانوا من الهالكين فقال نعم وقد قام اي تكفل وتعهد بنصرة هذا
الدين اي دين الحق الذي فرضه الله على الخلق فريق والفريق يستعمل لما هو اكثر من الطايفة من ذوي البصائر واهل التحقيق
البصائر جمع بصيرة وهو قوة تدرك بها المعقولات بمنزلة البصر للعين في ادراك المحسوسات وقيل اسم لما اعتقدته
في القلب من الدين وتحقيق الامر والتحقق في الاحكام في معرفة الحق اعتمدوا فيه على الحق الواضح اي صيروا
الحق وهو نقيض الباطل كالعماد الذي ينتصب لشيء ليعتمد عليه والواضح البين وسلكوا منهاج السلف الصالح المنهاج
الطريق وسلوكه النفوذ فيه وسلف الرجل اباوه المتقدمون والمراد المتقدمون من صالح الامة وهو الصحابة والتابعون باحسان
بهم حرس الله معالم الحق المعالم جمع معلم على وزن مفعل بفتح ميمه وعينه وهو الاثر الذي يستدل به على الطريق
والمراد امارات الحق الدالة عليه وجعلهم في ارضه حججا على الخلق لان العلماء ورثة الانبياء فيرثون عنهم كونهم حجة لله على
خلقه او لكونهم الشهداء على الناس فشهادتهم حجة لله على خلقه ليس يحول الشك بينهم وبين الصواب اسم ليس ضمير
الشان فيسير الجملة بعده والشبهات بضم الباء وفتحها جمع شبهة وهي ما يلتبس بالدليل وليس بدليل والمعنى انه لا حاله

لا يسعهم عن الحق واعتقاده واتباعه ولا ينخدعون بلوامع السراب السراب ما يلوح في الفلاة وقت الظهيرة يشرب
على وجه الارض كانه ماء يجري فيخدع به بعض الناس يظنه ماء فيقصده قال الله تعالى او كسراب بقيعة يحسبه الظمآن ماء
وهذا في معنى الكلام المتقدم لان المعنى انهم لا ينخدعون بالشبه استعار السراب للشبهة بظنها من لا تحقيق له حقا ورشح
الاستعارة بذكر اللمعان يقال لمع الشيء اذا اضاء وهو هنا من خواص المشبه به فهم اقطاب الدين وعليهم تدور اولئك
الاقطاب جمع قطب وهو قطب الرحى المعين ويشبه به ما كان مدار الامر وقاعدته وللدولة يقال لها الكثير الذي يستدير
عند خروجه من الثقب الذي يتسع له ونصوبه ونصعد كانه [illegible] والهم نجوم الحق وفي سمائهم تطلع كواكبه
نجوم الهم اي يشبه الكوكب النجم خيل ان لهم سماء وان للحق كواكبا فطلوعها لا غير في سمائهم لا في سماء غيرهم اولئك الآل المصطفون
وشيوخ الاعتزال الآل لغة الاتباع كقوله تعالى ادخلوا آل فرعون اشد العذاب واما في العرف فيقال للشراب لا فرق
وله في ذلك شعر وهو ... آل النبي هم اتباع ملته من الاقارب والسودان والعرب لو لم يكن آله الا قرابته صلى
المصلي على الطاغي ابي لهب ... وقيل هم وحاة النبي وقيل [illegible] وقوم من المعتزلة كابي عبد الله والقاضي انهم علي وفاطمة
وذريتهما الحسن والحسين وغيره ودخول ذريتهما لورود اهل البيت لا يسبقون الى يوم القيامة نحو قوله صلى الله عليه وسلم اني تارك فيكم
الثقلين الحديث وعن الامام يحيى ان الآل بنو هاشم فقال والمراد على الاقوال الاخيار دون الاشرار والمصطفى المختار
وشيوخ جمع شيخ والمراد بشيوخ الاعتزال المعتزلة ويسمون ايضا العدلية لقولهم بالعدل والموحدة لقولهم لا قديم مع الله
واهل العدل والتوحيد وهم يرتضون لقبهم هذا وسائر اهل المذاهب لا يرتضون القابهم كالمرجئة والمجبرة ونعوذ المعتزلة
ما ورد ذكر الاعتزال الا في مجانبة الشر كقوله واعتزلكم وما تدعون من دون الله فلما اعتزلهم واذا اعتزلتموهم ويروون
عن سفيان الثوري باسناده الى النبي صلى الله عليه وسلم ستفترق امتي على بضع وسبعين فرقة ابرها واتقاها الفئة المعتزلة ثم قال سفيان
لاصحابه سموا بهذا الاسم لانكم اعتزلتم الظلمة وقيل سبقت لها عمرو بن عبيد واصحابه واصله اعتزال عمرو وواصل حلقة
الحسن واستقلالهما بانفسهما ولشيوخ المعتزلة ذب عن الاسلام وقيام بنصرته وفضل حتى روي عن بعض الجبابرة
لولا المعتزلة لخطبنا بالالحاد على المنابر ولهم مصنفات في الرد على الملحدة والفلاسفة قال الحاكم للاسلام ثغران ثغر دنيا
محروس بالسيف وثغر ديني محروس بالقلم واللسان وحماة تلك الثغور المتكلمون عامة والمعتزلة خاصة النافون
عن علوم الدين بانه كل تحريف وانتحال التحريف التغيير والتبديل والانتحال مصدر انتحل اي ادعى لنفسه ما ليس له من شعر
او نحوه جازاهم الله عن هدايته خلقه من قبيل اضافة المصدر الى المفعول اي هدايتهم لخلقه افضل ما جزى
القائمين بحقه اي المؤدين له وبلغهم امالهم في الخيرات اي اوصلهم ما يرجوه من الخيرات في الآخرة وضاعف لهم بفضله
الحسنات اي وكثر لهم حسناتهم بان يضاعفها لهم وهو طاعاتهم اضعافا مضاعفة اي يضاعف جزاها بفضله والفضل
الزيادة ثم انه بعثني على جمع هذا الكتاب اي دعاني الى تاليفه ونظم حروفه الفقر الى الله وطلب الثواب اي طلب القرب من الله
وهو قرب المنزلة وطلب اثابته الجزيلة الجليلة لما ورد في نشر العلم وتعليمه من الترغيب العظيم كقوله صلى الله عليه وسلم حرف واحد في
العلم خير من عبادة مائة سنة وتفكر ساعة خير من عبادة سنة وورد ايضا عنه صلى الله عليه وسلم الكلمة الواحدة يتعلمها المسلم من
اخيه المسلم او يعلمها اياه افضل من قيام الف ليلة وصيام الف يوم وصدقة الف دينار وصدقة الف درهم وحج مبرور وزيارة
فجمعته على وفق ما وضعه الاولون اي موافقا لما وضعه العلماء الراشدون الاولون من المحررين والذين سلفوا
الذين يهدون بالحق وبه يعدلون اي يهدون الناس الى الحق ويدلونهم على طريقه ويعدلون بينهم بالحق لا يجوزون
عنه تبركا بذكر ما اصلوه اي جمعته قاصدا لنيل البركة والخير بذكري لما اصلوه اي وضعوا اصله وقعدوا قواعده
وان وقع مني تفريع وبنا فعلى ذلك الاساس لا طلبا لتحصيل شيء اهملوه يعني انه لم يقصد بجمع كتابه هذا الطلب

هو مروي عن بعض المعتزلة وان الشافعي وقال الزمخشري ... [illegible] الا ... [illegible]

لتحصيل شيء من المسايل والفوايد اهمله العلما المتقدمون وهذا ترفع منه لشانهم وتعظيم لامرهم وتواضع منه ومجانبة
للترفع وان كان كتابه لا يخلو عن مزيد فوايد واقتناص شوارد واقتدا بقوم هداهم يعني ان من الاغراض التي
قصدها التاسي بهم والاقتدا بهداهم القويم غير المعوج في نشر العلم وتدوينه وحفظه لا طمعا في بلوغ مداهم اي فلم
اطمع في ان ابلغ معهم الغاية واشاركهم في الفوز بالقدح المعلى فالفضل للمتقدم ورجوعا في طلب الحق اليهم اذ لا
على جهة التقليد بل لانهم قد كانوا سبقوا اليه ووقفوا عليه فعدم الرجوع اليهم ميل عن المنهج القويم والصراط المستقيم
لا استدراكا في المسايل عليهم يعني لا اني قصدت ان اتدارك شيا اهملوه فاحفظه او قد اضاعوه فاقول استدركت ما فات
وتداركته ومن ذلك تسمية الحاكم ابي عبد الله لمصنفه في الحديث المستدرك على الصحيحين اي اراد ان البخاري ومسلما تركا شيا
مما هو صحيح على ما اشترطاه في الصحيح فتداركه واثبته وربما يقصد بالاستدراك الاعتراض والقدح ولا يبعد ان المصنف
اراد هذا المعنى لانه قد سبق كلامه ما يقوم مقام المعنى الاول ولتستبين بهديهم القويم اي لنستبين نهج المستقيم لان
الهدى السيرة يقال هدى هدي فلان اي سار سيرته لا اعتراضا عليهم وتبيينا لمستقيم السبيل الطريق يذكر ويؤنث
ويكثر السواد بهم لا من قلة السواد ها هنا الجماعة سميت بذلك لما تشتمل عليه البقعة التي هم فيها يعني انه لا يزيد ظاهرها
وقرارها ونصرة لمذهبهم لا لغير ذلك اي اراد ان التكثير والنصرة المقصودين لا يستلزمان تقدم قلة وذلة فان انضمام الواحد
الى الكثير زيادة بكثيرة وناصره من هو قاهر ومعاضدته بعد نصرة ومثل هذا عذري ايها الصاحب اي فذلك عذري
في التصدي لتصنيف هذا الكتاب واستعمال لفظ المثل كناية كقولهم مثلك لا يبخل وغيرك لا يجود ولما كان تعاطي التصنيف والقصد
الى التاليف يفتقر الى ان يوتى فيه بعذر لجريان العادة بذلك فما من مصنف الا وهو يعتذر في تصنيفه بعذر اما بلسان مقاله او بلسان
حاله فمنهم من يعتذر بانه سُئل واُلح عليه ومنهم من يعتذر بان السلطان الملك في النعمة ذلك وامده به ومنهم من يعتذر بانه اراد
ان يتحف به حضرة سلطانه وغير ذلك من الاعذار واكثرها مما يستشنع ويستثقل واما عذر المصنف فعذر حسن وهكذا
ينبغي ان يكون الغرض في التصنيف والداعي اليه هو القصد لوجه الله ونيل ثوابه ومناصرة علما الهدى والتمسك بحبلهم
والاقتدا وربما كان المحوج الى الاعتذار في الحقيقة ما في التصنيف من الاخطار والتعرض للخطا والانتقاد والاستهداف
للرشق بسهام الملام في جاري العادة وللناس فيما يعشقون مذاهب هذا عجز بيت صدره ومن مذهبي حب الديار لاهلها
وقبله على لذي العامرية وقفة تُملي علي الشوق والدمع كاتب وهما من قصيدة للامير ابي فراس والمعنى ان من عادتي
وطريقتي حب الديار وعشقها لاجل اهلها وللناس فيما يعشقون مذاهب اي طرق مختلفة ومثل به المصنف يعني ان مذهبه
وطريقته كون التاليف والتصنيف يفعل للوجوه التي ذكرها وان كان غيره يعتمده لغير ذلك عصمنا الله بفضله ورحمته العصمة
لغة المنع واصطلاحا اللطف الذي يترك المكلف ما كلف تركه لاجله والفضل الزيادة والرحمة من الله النعمة وجعلنا ممن يعرفه
حق معرفته اي صيرنا بلطفه ومعرفة الله حق معرفته فقد تعذر ما ضل في حديث الاعرابي ان يعرفه بلا مثال ولا شبه وان
يعرفه الها واحدا اولا اخرا ظاهرا باطنا لا كفو له ولا مثل مقدمة هو خبر مبتدا محذوف والتقدير هذه مقدمة ومقدمة
الجيش اسم للجماعة المتقدمة منه وان بعض العلما يقال مقدمة العلم لما يتوقف عليه مسايله كمعرفة حقيقته وموضوعه والغاية
فيه ومقدمة الكتاب لطايفة من كلامه قدمت قبل المقصود هنا فالمعنى ان هذه مقدمة لهذا الكتاب قدمت قبل المقصود به وهو
الخوض في مسايل علم الكلام لارتباطه بها وانتفاع بما فيه من حيث انها تبعث النفس على تحصيل هذا الفن وعظم محله وكونه اساسا
سواه فتقف عليها ام لا وان قلت ام قولنا يا علم الكلام وهذا المعنى الاخر هو المقصود هنا فالمعنى ان هذه مقدمة لهذا الكتاب قدمت
قبل المقصود به وهو الخوض في مسايل علم الكلام لارتباطه بها وانتفاع بما فيه من حيث انها تبعث النفس على تحصيل هذا الفن وعظم
محله وكونه راسا للعلوم وتطوى ذلك على الاشارة الى موضوعه والغاية فيه وتبعث النفس على ما ينبغي الاهتمام به وامتثال

(ارتباط ... بها وانتفاع بما فيه من حيث ... النفس على تحصيل هذا الفن وعظم محله وكونه راسا للعلوم وتطوى ذلك على [illegible])

الفكر

الفكر في طلب المقصود منه والنهي عن البقاء عند غيره وعن الالتفات الى المشتغل عنه وذكر ما دعاهم الى ذكر والارشاد الى ما فيه من الخطر
والى طريق النجاة من المهلكة فيه اعلم ان كل علم شرف بشرف معلومه وذلك لان العلم تابع للمعلوم في اصل الحصول
وسعة اضافي شرفه فشرف علم الفقه على قدر شرف التمييز بين الحلال والحرام وشرف علم النحو على قدر شرف معرفة الكتاب والسنة
وكذا اعرفها من الفنون وتعظم بعظم بحسب الحاجة الى مفهومه اي بقدر الاحتياج الى ما تعلق به فهمه وحسب مصبح الشيء ونسبتها
لغة وتعلو قدره على وفق اوضاعه ضده الوفق من الموافقة بين الشيئين يقال لحلوبته وفق عياله اي لبنها على قدر كفايتهم
لا يفضل عنهم والمعنى ان علو قدر كل علم بحسب وضاعة ضده وهو الجهل المتعلق به بقلتها وبكثرتها ويعز وجدانه على
عكس دناءة فقده اي فتكريم وتشرف من العنقة اضافته من وجد الضالة اذا اصابها بقدر دناءة فقده اي خساسته على
العكس فاذا كان فقده دنيا اي خسيسا كان خسيسا شرفه وخساسته بكثرته كان وجدانه عزيزا لكثرة ما يلحقه فمن هنا كان علم
التوحيد راس العلوم المراد علم الكلام الا ان علم التوحيد من اسمائه وليس المراد قصره عليها بل ما يتعلق منه بذات الباري تعالى وصفاته
فقط والمعنى فمن اجل ما ذكره حكم النبي صلى الله عليه وسلم بان هذا الفن راس العلوم في الخبر المأثور عنه وهو خبر الاعرابي المتقدم ذكره لان
معلومه الله الحي القيوم يعني ولا ليس في انه اشرف كل معلوم وقد قدمنا ان العلم يشرف بشرف المعلوم ولانه يتميز
الكفر من الايمان فمن احاط علما بمعلومه كان مومنا بالله ومن جهل معلومه كان كافرا لمولاه فتبين بذلك شدة الاحتياج
الى ما هذا حاله وبذلك تبين عظم نفعه ومن حكم بوجوبه وجلاله العقل وستاتي ما يدل من العقل على وجوبه واما وجه جلالته
فما مر الا ان تصديره وحاصل ما دل على جلالته شرف معلومه وموافقة البرهان عليه وشدة الحاجة اليه وشدة احتياج سائر
العلوم الدينية اليه لانه لا معنى لشيء منها الا بعد حصوله وما في ضده من الخساسة فقد يستفاد شرف الشيء من خساسة ضده
وقد قيل المثل ان كل الوجوه العاصية بشرفه مرجعها الى وجه واحد وهو شدة الحاجة اليه لجلب المنافع ودفع المضار ولا معنى
للشرف سوى ذلك اذ لا شرف فيما لا حاجة اليه وجاء بما لم يرد بذا القول الفصل اراد بذلك قول الحكيم جل وعز وقول رسوله صلعم
والفصل مصدر وصف به القول للمبالغة وانما يريد بذلك الى نحو قوله فاعلم انه لا اله الا الله وقوله شهد الله انه لا اله الا هو والملائكة
واولو العلم والملائكة الشهادة عن يقين فاهل الاصول المقتسون بهذه الآية والمخصوصون بشرفها ويدعيه علم ما حز من نعم الله
عليه بالتوحيد الا الحسنة ونحو ذلك فكل عاقل قد اخذ بتحصيله اي كلف والزم ان يحصله لنفسه بالانظار الصحيحة المفضية الى
حصوله وكلف العلم جملة وتفصيله اي بجملة هذا الفن وتفصيله اما الجملة فلا كلام في ذلك لان العلم بالله وصفاته جملة واجب
متعين على كل مكلف واما التفصيل فهو اما واجب او مندوب والمندوب مما كلفنا به وتعذر تكليفنا على خلاف فيه والاصح عدم وجوب التفصيل
وان اصحاب الجمل الذين يعتقدون الحق جملة بطريق صحيح على وجه الجملة ناجون ان شاء الله تعالى انه لارتفاع قدره يعز مناله
اي تصعب ويعسر ادراكه من عز الشيء يعز عزا وعزازة اذا قل ولا يكاد يوجد لان العادة جرت بذلك وهو ان كل خطير امر
له خطر ولا يدرك الا بتعب ومشقة لولا المشقة ساد الناس كلهم وكذا كل نفيس هذا حاله اي كل خطير والنفيس الذي
يتنافس فيه ويرغب ويحب ويكرم فان الشيء بحسب جلالة محصوله يعظم المشقة في تحصيله اي بقدر عظم ما يحصل به
من النفع لا يقع الا بمشقة وتعب في تناوله وعلى قدر علو مكانه يكون الاهتمام بشأنه اي بحسب ارتفاع مكانه الارتفاع
المعنوي ينبغي ان يكون الاهتمام بشأنه كذلك اهتماما عاليا قويا وهذا تنبيه عليها تتوجه من استفراغ الوسع في تحصيله فلن
يظفر بفوائد علم التوحيد الا الخواص هذا نص على شمل التاييد للفوز بفوائد هذا الفن واحرازها الا من خص الخواص من
الناس جمع خاصة والمراد بهم هنا اهل العقول الذاكية والانظار الوافية والهمم العالية والاديان الصافية وعلم التوحيد المراد به
كما تقدم علم الكلام وعلم الكلام اسمه الشهير سمي بذلك لانه اكثر الفنون كلاما وانه يتوسع فيه بدله وحجاجا وقيل انما سمي بذلك لانه
العلم الكلي فانه في تقسيماته يعم جميع الموجودات والمعدومات كان لا يلتقط اللآلي الا من غاص شبه مضمون الجملة الاولى

وهو عدم الظفر بفوائد هذا الفن الا للخاصة لمضمون الجملة الاخرى وهو عدم الظفر بالتقاط اللآلي اي تناولها واخذها الا لمن غاص
لها في مظانها واللآلي جمع لؤلؤة وهي الدرة يقال في جمعها اللؤلؤ واللآلي والغوص النزول تحت الماء والغواص الذي يغوص في البحر
على اللؤلؤ ولا يصل من اقتضاض ابكاره الا امرؤ مرتاض في افكاره هذا من قبيل الاستعارة المرشحة شبه مسائل
هذا الفن وعويصاته بالابكار لما في فهمها من الصعوبة وعدم الانقياد ثم رشح الاستعارة بذكر ما هو من لوازم المشبه به وهو
الاقتضاض ومعناه الافتراع يقال اقتض الجارية اي افترعها وذكر الامهار ثم ترتب مهر المشبه ليس مهر المشبه به وهو
الاقتضاض بل هو في الافكار اي الافكار الصافية وهي الانظار الخالصة عن الاكدار التي لا تشوبها تعلق في التخمين بل مقدماتها متعلقة
بالنقش فلا تصد بك عنه صعوبة مركبه اي لا تصد فتك عن تعلمه واكتسابه ما في ذلك من المشقة والصعوبة وعن تذكرها
مشقة محسوسة وهو تعسر الركوب كما تعسر ركوب الفرس الصعب ونحوه والمركب هنا اما بمعنى الركوب واما اسم المكان
وهو ظهر المذكور فاصعب من بدعاقه الجهل به لان من جهله بالكلية كان كافرا صائرا الى النار واما الجهل ببعض فقد يؤدي
الى الكفر وقد يؤدي الى الفسق وكل ذلك عاقبة اصعب واشق من تحصيل العلم المنجي بهذا الفن الجليل ولا تلتفت الى الذين سهوا عن تعلمه
اساءة الى قوم يقتصرون في عقائدهم الالهية على ظواهر القرآن والحديث ويطرحون ما وراء ذلك ويعتقدون ان الاعتناء بهذا الفن
والاشتغال به مما لا يليق ويوقع صاحبه في الخطا ويعتقدون ان هذه الطريقة قبيحة وما نظروا الى شرف هذا العلم وعظم موقعه في
الاسلام فانه يقال ان هرون لما منع عن الجدال في الدين وامتحن اهل هذا الفن كتب اليه ملك السند ابعث من قوم لا يتشفون وشتمتم
بعلو الرجال فان كنت على ثقة من دينك فوجه الي من اناظره فان كان الحق معك اتبعناك وان كان معي اتبعتني فوجه اليه قاضيا وكان
عند الملك رجل من السمنية وهو الذي حمله على هذه المكاتبة فلما وصله القاضي اكرمه ورفع مجلسه فقال له السمني اخبرني عن معبودك
هل يقدر على ان يخلق مثله فقال القاضي هذه المسألة من علم الكلام وهو بدعة واصحابنا فلان وفلان وعد جماعة من الفقهاء ينكرونه فقال
السمني الان عرفت يعني الملك ما اخبرتك من جهلهم وتقليدهم فكتب الملك الى الرشيد اني كنت بدأتك بالكتاب على غير يقين مما تخفى عنكم
قال ان قد سبقت ذلك بحضور القاضي وحكى له ما جرى فقامت قيامة الرشيد وقال أ ما لهذا الدين من يناضل عنه فقيل بلى الذين نهيتهم
عن الجدال في حبسك جماعة منهم فامر باحضارهم وسألهم عن جواب ذلك السؤال فقال صبي منهم هذا السؤال محال لان المخلوق محدث
والمحدث لا يكون مثل القديم فقد استحال ان يقال يقدر على ان يخلق مثله او لا يقدر كما استحال ان يقال يقدر ان يكون عاجزا او جاهلا
فانه امر معجز الى السند لمناظرتهم فلما قرب خاف السمني الفضيحة فشرب سما في الطريق قال مولانا العلامة وفي جواب الصبي المذكور
نظر وكان الاولى ان يقال مثل القديم تعالى لابد ان يقدر قدمه ولا يصح ان يكون محدثا وما لا يصح ان يكون محدثا ولا يصح ان
يكون مقدورا لان المقدور هو ما يصح فعله ولا بد ان يسبق عدم وجوده فيما لم يتقدم يثبت صحة الحادثة فيها فاذن ليس مثل القديم
مقدورا بل هو مستحيل وما كان مستحيلا لم يصح وصف القديم بالقدرة عليه وقد ورد في الاثر عن ابي سعيد الخدري رفعه الى النبي صلى الله عليه وسلم
ان لله عبادا هم الخصماء للضالين في دين الله يخاصمونهم بحجة الله هم قادة الحق والدعاة الى الله والذابون عن حوزته والقائمون
بامره من اتبعهم سلم ومن خالفهم خسر اولئك تثبت لهم جنات الفردوس خالدين فيها لا يبغون عنها حولا واذا تؤمل معنى هذا
الحديث عرف ان المراد بهم علماء الكلام اذ بذلك اوصافهم والله اعلم ويدعو عظم الخطر في تعلمه تفهمه عظم الشي لكثرته والخطر له
معان المراد منها هنا الاشراف على الهلكة ومن معانيه القدر فخطر الرجل قدره ولم يجهلوا والله قدره اي لم يحملهم على ذلك
النهي وتلك الدعوى جهلهم بقدر هذا الفن وعظم نفعه بل بما اتى ذكره وليس هذا على عمومه فكم جاهل لقدره معتقد لفضله غير
مطلع على حقيقة امره ولا تجحدوا ابدا لكم فخره الا الفخر الافتخار وعد مفاخر الآباء وفيما ذكره نظر فانهم جاحدون لفخره [illegible]
الا ان يريد انهم يحصل لهم ما حاولوه من اكتتام فخره وشرف فضله او ضمن جحدوا معنى ستروا وغطوا ولكن او ابعد شأوه
الشأو هنا بمعنى العلو والشأو الغاية الى فوق وعز مناله اي صعب نيله او مكان نيله وهو ادراكه فاظهروا الجحود الكراهة

وضاح

وضالّه النحل التكلف والانتحال للحلم وهو الضلال بعد محاله هو هنا مفعول له والمعنى انهم اجتهدوا كثيرا في تعلم هذا الفن
والاشتغال به والوصال ضد المقاطعة لعلمائهم وتعدا عن الاعتراف بالعجز عن ادراكه لتعذر نيله وتكلموا فيه بلسان
قاصر اى تكلموا في النهى عنه ودعوى الحظر فيه والصعب تعلمه بلسان عاجز عن بلوغ ما ارادوا من ذلك وقد جاز
اى متحير امره فيهم في ذلك كما قال الشاعر ،، وثب الثعلب يوما وثبة طلبا منه لعنقود العنب ،،
ثم لما لم ينله قال ذا حامض ليس لنا فيه ارب ،، الارب هنا بمعنى الحاجة وفي امثال العرب العجز عن الشيء من الثعلب عن العنقود
لان من زعم انه ان الثعلب اى عنقودا اراده فلم ينله فقال هذا حامض ومما قالوه في ذلك ،، ايها العائب سلمى انت عندي كثعالة ،،
رام عنقودا فلما ابصر العنقود طاله ،، قال هذا حامض لما رأى ان لا ينا له ،، وهو تشبيه حسن ملائم مطابق
وذلك الحكم على المخطئ ومن عرف الكلام كلهم بان هذا هو التشبه وضعفهم منه وصدهم عنه ليس على حقيقة عمومه فكم في اولادهم فطن
لبيب وتفقظ اريب متمكن من خوض غماره والاطلاع على غوامضه واسراره والله سبحانه اعلم ثم كان النفع بهذا الفن كبير
فان خطر الجهل فيه ليس بيسير ثم حرف ابتداء ولها معان اقربها هنا اعلام مستخبر كان سائلا ساله فقال فهل في هذا
الفن على كثرة نفعه خطر فقال نعم كثرة خطره ككثرة النفع فيه فالمقدم عليه كراكب البحر المتلاطم اى الذى تلاطمت امواجه
لانه في تلك الحالة كونه اخطر ما يكون وذلك لان الخائض في هذا الفن لا يامن ان تزل قدمه عن الحق فيه بالاثم في النظر وخفة
فيهلك والمحجم عنه في ضلال متراكم اى في جهل متكاثر بعضه فوق بعض ومن ثم عظم التكليف به والثواب عليه اى ذكر
اجل كونه نقضت الاقدام عليه ويوقع الاحجام عنه في الهلكة عظم التكليف به في السفه وعظم الثواب عليه لعظم الشفقة مع عظم
الموقع الموجب له وهو اللطيفة التي هي سبب في ادراك السعادة الاخروية واستندت الاديان في كل زمان اليه اى لاجل ما
ذكر من خطر الاقدام عليه والاحجام عنه استندت الاديان لقبة ففضا ثابت لها اذ لا يصح حصولها على الوجه النافع الا مع حصوله
ولهذا لم تختلف في حق كل نبي واهل كل شريعة وفيه نكتة لان التشبيه اسنادا لاديان اليه ليس عظم الخطر فيه بل كون شيء منها
لا يصح الا مع حصوله سواء فرض سهولته او صعوبته فسبيل العاقل ان يسلك فيه نظر معتبر ولا نظر متعرف
اى فطريق العاقل التى ينبغي ان يسلكها بطريقه في هذا العلم نظر طالب لمعرفة الحق فيه لا نظر متكبر عن اتباعه انفة عن ان يكون تابعا او
خارجا عن هدى سلفه او نحو ذلك ويطلبه طلب مفتقر اى طالب للفقر من الله لا طلب متعصب لمن سبقه من سلفه والتعصب
معناه ان يتكلف ان ينصر لمن يتعصب له ويحتمي عليه كالعصبة الذين هم قرابة الاب ويوطن نفسه اى يلزمها ويحملها على قبول
الحق من حيث ورد من صغير او كبير قريب او بعيد صديق او عدو وقد اشار الى ذلك الخبر المأثور حيث قال خذ من اتاك بالحق فاقبله
ولو كان بغيضا بعيضا ومن اتاك بالباطل فاردده ولو كان حبيبا قريبا ولا يعتمد في امر دينه على احد اى لا يتكل في شان دينه على
تقليد احد من الناس فيكون اى فبسبب اعتماده على التقليد الى ان يكون قد حقب دينه الرجال اى جعل دينه من الرجال بمنزلة الحقيبة
من الجمال وهو وعاء من ادم ونحوه يجعله الراكب خلفه وجمعه حقائب وذهب معهم من يمين الى شمال اشارة الى الخبر المأثور عنهم
من اخذ دينه عن التفكر في آلاء الله والتدبر لكتابه والتفهم لسنته زالت الرواسي ولم يزل ومن اخذ دينه عن افواه الرجال ذهبت به الرجال
من يمين الى شمال وكان من دينه على اعظم زوال فمثله كمثل رجل حلف له عنان فالتقطهما واختبط في سلك العميان اى فمثل
المعتمد في امر دينه على غيره تقليدا او تارك طلب المعنى نظرا واستدلالا كمثل من له عينان بين يديه وترك المحسوسات فالتقطهما
واعتمد على قائد يأخذ بيده لا يدري السير به في الطريق ام تردى به في مترديات سحيق والسلك هو الخيط الذى ينظم فيه اللؤلؤ وغيره
ثم الله لنا بتوفيقه الحظ الاسنى الموصوف بالاحلية بعمل المكلف ما كلفه والحظ هو النصيب والاسنى الارفع تفضيل والسنى هو الرفيع
وختم لنا ولكل مسترشد بالحسنى اى وجعل خاتمة امرنا وامر كل مسترشد اى طالب للرشاد وهو نقيض الغي الخاتمة الحسنى
تانيث الاحسن اى التى هي احسن الخواتم عند الله تعالى هذا شروع

الكلام في معرفة الصانع

في الكلام على هذا الفن وبدايته بالكلام في معرفة الصانع لانها الغرض المهم منه اذ الكلام على ذاته وصفاته احق بالتقديم من الكلام على عدله وحكمته وفي وعده ووعيده بلا شك لكن لا غنية عن ذكر المقدمات التي تقدمها قبل ذلك اذ تتوقف المعرفة عليها واستمداده منها امر ظاهر قوله لما سنعرف من ان علم التصور مقدم على علم التصديق يعني فاذا كان علم التصور مقدما على علم التصديق احتيج الى تقديم معرفة ماهية العلم ليمكننا الحكم عليه بانه واجب وغير ذلك من الاحكام ومعلوم انه اذا لم نعرف ماهية العلم لم يمكن ذلك ولهذا احتيج الى تقديم هذه المقدمة وبهذا نعلم ان معرفة الله تجب تقديم الكلام فيها على الكلام في انه قادر ونحوه اذ لا يمكن الحكم بانه قادر من لا يعرف ذاته ونعرف معنى القادر وهذه قاعدة نحتاجها قوله والثانية في وجوب معرفة الله تعالى وقد وقع في بعض كتب اصحابنا تقديم الكلام في وجوب النظر وادخال الكلام في وجوب المعرفة ضمنا في ذلك والذي ذكره المصنف اولى لان وجوب المعرفة هو الاصل ووجوب النظر قوله والرابعة في الادلة لانها متعلق النظر لا كلام في ان النظر من المتعلقات وان متعلقه الادلة لا المستدل عليه وللنظر تعلقان احدهما عام وهو تعلق الجنسية وهو ما يجده الناظر من الفرق بين ما هو ناظر فيه وما ليس بناظر فيه وثانيهما تعلق خاص وهو تأثيره في كون الاعتقاد الموجب عنه علما وقد يوجد النظر عن متعلق كان ينظر هل الفناء باق او غير باق ونحو ذلك وتسمى الكلام على المتعلقات ان شاء الله تعالى

القول في ماهية العلم وقسمته

قوله هذا هو الكلام على المقدمة الاولى وما يتصل بذلك يعني من الكلام في الحد والقسمة واحكام العلم وبيان ان العلم من قبيل الاعتقاد وبيان ما يعرف به كون الاعتقاد علما وبيان ما يعرف به سكون النفس وغير ذلك كما سيجي قوله والفقه الذي جرى في كتب اصحابنا ان الفقه فهم معنى الخطاب الذي يدخله بعض غموض فتارة يقولون لغة وتارة يقولون عرفا قالوا ولهذا لا يقال فقهت ان السماء فوقي وقال تعالى لا يكادون يفقهون قولا ومن قال ان السماء فوقه فقه قال السبيل الامام والاصل ان الفقه عبارة عن فهم غرض المتكلم وقد اشار ابن متويه الى ذلك وذكر ايضا ان الفهم علم بمعاني الكلام وقد صار الفقه في الاصطلاح عبارة عن العلم بالاحكام الشرعية العملية المستدل على اعيانها بحيث لا يعلم كونها من الدين ضرورة ولهذا الحد تفصيل موضعه علم الاصول واما الاسماء التي بمعنى العلم ذكاء وفطنة وتحقيق وشعور وخبرة ودراية وانما لم يذكرها المصنف لان هذه الاسماء تفيد مع معنى العلم معاني اخر قوله يدل على انه لا يصح اثبات بعضها ونفي البعض اشارة الى حجة الجمهور على انها اسماء مترادفة وذهب المنطقيون وبعض المتكلمين الى انها غير مترادفة لانه لا ترادف الا مع اتحاد المعنى من كل وجه من غير زيادة ولا نقص وليس هذا حال هذه الالفاظ فان الفقه معناه العلم بالحلال والحرام والفهم معناه سرعة العلم والفطنة العلم بالامور الغامضة وعلى هذا فقس والاقوى والله اعلم ما نسب الى الجويني من كونها في الاصل مترادفة وفي العرف قد صارت لها معان فيها اختلاف قوله وفي الاصطلاح هو الاعتقاد هذا جنس الحد لانه يدخل فيه سائر الاعتقادات من علم وجهل وتقليد وتبخيت وهذا الحد يدل على عدم الحاجة الى القول بل لانه لا يجعل العلم اعتقادا وانه يلزم التحديد بما يشمل المذاهب بل التحديد على ما صح من المذهب وظاهر كلام ابن متويه المنع من تحديد العلم بالاعتقاد قال الا انه لا يقع به الفرق بين العلم وبين غيره في كونه اعتقادا وهو ضعيف لان الحد من حقه ان يكون مركبا من جنس وفصل وقد حده بما هو اعم من ذلك وهو المعنى الذي يقتضي سكون النفس ومثل كلام ابن متويه ذكره السيد الامام وقال الساقحوري هل يريد انه لا يبين بيانا كاملا فمسلم لكن لا يجب عند اهل صناعة الحدود بيان كمال المعنى المحدود بها ولفظه من الحد او يريد لا يبين بالاعتقاد بعض بيان فليس كذلك بل قد بان انه يدل على جميع سائر اجناس المقدر وزاد قوله والمتعلق على ما هو به الذي ذكره في لفظ الحد على ما تناوله والصاحب الغاصمة وهو اولى من ان يقال على ما هو به لان المعتقد على ما هو به سواء كان الاعتقاد علما او جهلا قوله وقع مع سكون النفس ليخرج التقليد والتبخيت يعني فانهما اذا طابقا فسكون النفس لا يحصل معهما على الصحيح لان سكون النفس خاصة العلم وذهب الشيخ ابو القاسم الى ان المقلد اذا طابق الحق فهو عالم قوله اعتقاد الشيء لمجرد ان الغير قاله اعلم ان التقليد

له حدود كثيرة وقد قيل فيه قول قول الغير من غير حجة ولا شبهة زائدة على حال من قلده فقوله من غير حجة احترازا من
قولنا لما جاء به النبي صلى الله عليه وسلم فانه للحجة وهي المعجزة وقوله ولا شبهة زائدة على حال من قلده احترازا من اتباع المخالفين
لعادتهم فانهم اتبعوهم لشبهتهم التي جرت رؤساؤهم وقوله زائدة على حال من قلده ليدخل في التقليد اعتقاد من
يتبع غيره لما يعتقده فيه من المعرفة والعفاف والفضل والمعنى متقارب **قوله** في حقيقة التخمين حدسا وخبطا لا لامر
يعني لا لحجة ولا شبهة ولا لاجل الغير فانه يخرج سائر الاعتقادات كما له اعتقاد ان حجرا في السماء الساعة لا لامر ونحو
ذلك **قوله** وان ردنا المعتقد ما كان شيئا الى آخره اعلم ان المعتقد هو متعلق الاعتقاد ولا يكون متعلقا للاعتقاد الا ما
امكنت الاشارة اليه بعدم او وجود فاذا كان كذلك فهو معتقد ومعلوم اذا وجب اعتقاده سكون النفس وما لم يمكن الاشارة
اليه بعدم او وجود فليس بمعتقد ولا معلوم والاعتقاد المبنا والعلم بغير متعلق مثال ما لا متعلق له من العلوم العلم بان
لا ثاني للقديم فان هذا علم بغير متعلق ولا معلوم له وقد منعت الاشعرية من ان يوجد علم بغير متعلق ولا معلوم له وهو
الذي يظهر من كلام ابي القاسم والتزم الاشعرية والعلم بان لا ثاني علم بعدم معدوم والمنع من وجود علم لا متعلق له هو الذي
يجري في كلام الامام يحيى وقد يدلهم على ان في العلوم ما لا متعلق له ان متعلق العلم بان لا ثاني لا يخلو اما ان يكون امرا
موجودا او معدوما ومحال ان يكون موجودا لانه لا وجود للثاني وهو متعلق به على النفي وليس متعلقا بالله تعالى كما اشار اليه
ابو علي في بعض اقواله لانا نعلمه على سائر اوصافه ولا نعلم هل له ثان او لا وليس له بكونه واحدا حالا فيصح تعلق هذا
العلم على هذه الصفة ومحال ان يتعلق بامر معدوم والا كان يصح وجوده على بعض الوجوه فلم يبق الا انه لا متعلق له
ولا معلوم **قوله** ولفظ الاعتقاد والسكون مجاز المجاز هو اللفظ المستعمل في غير ما وضع له لعلاقة والذي وضع له
الاعتقاد والسكون ما ذكره من عقد الخيط والسكون القابل للحركة والعلاقة ان المعتقد كانه عقد قلبه على ما اعتقده
والساكن النفس كان قلبه سكن الى ما اعتقده فلم يتحرك الى غيره **قوله** لكن اضافه الى النفس قرينة تشعر بالمراد يعني فلا يقال الرجد
بالمجاز مع ان التحديد به نقص في الحد لانا نقول انما يكون نقصا اذا لم يقترب بقرينة موضحة للمراد منه فاما اذا اقترنت
قرينة صار كالحقيقة بل حقيقة عند بعضهم **قوله** في اعتراض حد ابي الحسين فغير صحيح اي فهذا الذي قدره مراد الله غير
صحيح لان احدنا قد يكون عالما بالشيء ثم يختلج في الجهل به لشبهة تدعوه الى ذلك كما كان في حق ابن الراوندي وغيره فضلا عن
المحوزين فان احدنا قد يجوز حلاف ما علمه قطعا وفيه نظر **قوله** في المسائل التي سند الله يخرج عن الضرورية فانه لا
يجوز ان يختار الجهل بدلا عن الضروري ولا يجوز خلافه **قوله** وان اراد يمتنع احدنا من التجويز اي لا يفعله مع القدرة عليه فغير
صحيح اي فالحد غير صحيح لانه يدخل في العلم ما ليس منه وهو اعتقاد جهل المعتقد اعتقدان اعتقاده علم وانه صحيح فانه مع اعتقاده
هذا في اعتقاده يمتنع من تجويز خلافه مع انه غير عالم **قوله** حتى يميز بين الظهور الحقيقي وغير الحقيقي اما غير الحقيقي فهو هذا
المعنى الذي استعمله فيه ابو الحسين واما الحقيقي فالظهور مصدر ظهر الشيء ظهورا اي بدا وظهرت على الرجل ظهورا غلبته
وظهرت على البيت ظهورا اي علوته ذكره الجوهري والاغلب في الظهور لغة انه الوضوح وانه يحصل التحرزات واعلم ان الاختلاف
قد كثر في حد العلم فمنهم من حده بانه اثبات الشيء على ما هو به وهو يبطل بالتقليد وبان في العلوم ما لا معلوم له والذي ذكر هذا
الحد الشيخ ابو القاسم لمخالفة في هذين الاصلين وقالت الصفاتية العلم ما يوجب كون العالم عالما وقالت الاوائل الادراك النفس الحق
وغير ذلك وكلها واضحة البطلان وقد قال الامام يحيى في المهذب انما حاول الناس في حد العلم لبلوغه في الوضوح الى حد لا يمكن
تعريفه وبيانه بوجهين احدهما انا نعلم وجود انفسنا بالبديهة ومن علمنا بالبديهة امكنه ان يعلم كونه عالما به بالبديهة
والعلم بكونه عالما بذلك الشيء مسبوق بالعلم بحقيقة العلم فاذا العلم بحقيقة العلم سابق على علمنا البديهي والسابق على البديهي
اولى بان يكون بديهيا فاذا العلم بحقيقة العلم بديهي وثانيهما ان ما عدا العلم انما ينكشف حقيقته بواسطة العلم فلا يكون كاشفا

لما عداه كيف لا يكون حقيقته منكشفة بنفسها انتهى كلامه ملخصا واعلم ان العلماء مختلفون في انه هل يصح تحديد العلم اولا فمنهم من
قال لا يحد ثم اختلفوا فقال الرازي وجماعة من المتكلمين لا يحد لجلائه واحتج الرازي بالوجه الثاني من الوجهين الذين ذكرهما الامام
وقال الجويني والغزالي وغيرهما لا يحد لغموضه والجمهور على انه ليس في الجلاء والغموض الى حد يمنع التحديد فلا بد من تحديده

فصل في العلم ضربان الضرب اخص من النوع فالعلم نوع من انواع الاعتقاد وهو ضربان تصور وتصديق قوله انه
حصول في ذهن الانسان الذهن لغة الفطنة والحفظ قوله والتصديق هو العلم بالنسبة الحاصلة بين تلك المفردات باثبات او نفي
والاثبات كقولنا العالم محدث والنفي كقولنا العالم ليس بقديم فقولك ان نسبت الحدوث الى العالم بمعنى اضفته اليه وحكمت به عليه وفي
الثاني حكمت عليه بنفي القدم قوله وسمي تصديقا لصحة دخول التصديق في الخبر المطابق له اي المطابق للعلم التصديقي كما اذا قال
العالم محدث فان التصديق يصح دخوله على هذا الخبر فان قيل فهلا سمي تكذيبا لصحة دخول التكذيب في الخبر الغير المطابق له
قيل له اختيارا للاشرف من التسميتين وذكره الاولى في الاسم **تنبيه** التصديق ضربان تصديق باللسان وهو قول القايل للمخبر
صدقت او ما كذبت او نحوهما وتصديق بالافعال كاظهار المعجزة فانه تصديق وكانه يقول على لسان الملك على انه صادق فيما قال ان
الملك من على سريره او يضع التاج فوق راسه ثم يفعل ذلك على ما ذكر قوله احترازا من ان يفعل الله الى اخره يعني فانه لو فعل
عن ذلك لكان اعتقادا لا يتوقف على احساس المحسوس به لكن يخرج بانه لا سكون معه وانما لا يحصل معه السكون لانه من خواص العلم
وفي الحد نظر لانه يقال لم يعلم العلم الذي لا يتوقف على احساس المحسوس به ويكون العلم جنسا اقرب لانه يشتمل عليه وعلى المكتسب
وحينئذ لا يحتاج الى الاحتراز بسكون النفس كونه التحديد بالحس الا بعد تعقيب ونقض في الحد **فصل** وطريق اكتساب
علم التصور الحدود لان المطلوب بالعلم بالماهية فقيل الحد في اللغة بمعنى الذات وبمعنى طرف الشيء وبمعنى الحاجز بين الشيئين
وبمعنى المنع قال تعالى ومن يتعد حدود الله اي ما منع منه والحقيقة في اللغة بمعنى الذات وبمعنى بمقتضى المجاز وهي ما استعمل فيما وضع
له في الاصل وبمعنى الراية قال عامر بن الطفيل لقد علمت عليا هوازن انني انا الفارس الحامي حقيقة جعفر اي رايته وهما
في الاصطلاح بمعنى واحد وظاهر كلام المصنف ان الرسمي واللفظي ليسا من اقسام الحد وهو خلاف ما ذكره اهل المنطق ومن
الاصحاب فانهم نصوا على ان الرسمي واللفظي من الحد ولهذا فانهم قسموا الحد الى ذاتي ولفظي ورسمي وجعلوا الحد جنسا يشتمل على
هذه الانواع وهو كلام صاحب المنتهى فانه قال الحد حقيقي ورسمي ولفظي وكلام المصنف هو موافق لما جرى في بعض كتب المنطق كالرسالة
الشمسية وغيرهما وقد وقع في كلامه من بعد ما يخالف قوله هنا فانه قال الحمل هو ما حصل بالحد اللفظي واعلم ان هذا الفصل
يشتمل على امور الاول احدها بيان حقيقة الحد واسمائه وقسمته وبيان شروطه وبيان طرق تحقيقه **اما الاول**
فقال المصنف الحد قول مؤلف من ذاتيات الشيء وهذا بناء منه على انه لا يسمى حدا الا الحقيقي والمراد بذاتيات الشيء ها هنا ما لا
يكون هو ما هو الا بها وقال الحاكم الحد عندنا هو اللفظ الذي يكون جامعا لجميع المحدود وخصائصه فائدته ومعناه فيمنع ما ليس منه
ان يدخل فيه وما هو منه ان يخرج منه وعلى هذا يكون اللفظي حدا وقال بعض اهل المنطق هو كلام وجيز جامع دال على تمييز الشيء
مما سواه قال الحاكم وهذا غير صحيح لان الحد قد يكون وجيزا وقد يكون الافهام بكلام طويل فلا يعتبر ذكره في الحدود وقال الامام يحيى
في التمهيد الحد يعني حقيقته متصورة في الذهن تصورا تفصيليا من غير ان يحكم على تلك الحقيقة بنفي ولا اثبات وقال صاحب الغياصة
ومن اسمائه
هو كل لفظ جلي يكشف عن معنى لفظ خفي على وجه المطابقة ثم اعترضه بانه يخرج منه اللفظي وهو من اقسام الحد
الحد حقيقة ومعنى وماهية وتمامية فسمي حدا لمنعه عن ان يدخل في المحدود ما ليس منه او يخرج منه ما هو منه وهذا هو وجه
التسمية من اللغة والاصطلاح وسمي حقيقة لكشفه عن ذات الشيء ومعناه وسمي ماهية للسؤال عنه بما هو وطريقه للسؤال عنه باي شيء
هو ومعنى لانه يكشف عن معنى الشيء **وقسمته** على ما اجازه اصحابنا الى لفظي وهو الشرح قال المصنف وهو ان يبدل لفظا مترادف
للفظ اخر اجلى منه عند السائل فقوله مترادف للفظ اخر احترازا من ان يكون مباينا له كما اذا قيل ما الذايل فقال النشف فانه كشف

لفظه بلفظه اجلى منه عند السايل فقوله مناد للفظ احترازا عن ان يكون مناسبا له كما اذا قيل لكنه مباين له
وعن هذا وقع احتراز صاحب الغياضه بقوله على جهه المطابقه والمعتبر في الجلا بحال السايل ومثاله ما اورده
في الكتاب واعلم ان اللفظي لا يوتى به الا لمن يعرف المعنى وجهل العباره وهذا الحد مبني على وقوع الترادف في اللغه
وهو صحيح ووقوعه ظاهر وان خالف فيه من ايمه اللغه ثعلب وابن فارس وقولهم هو خال عن الفايده غير صحيح
لحصول التوسعه في الذوق والزينه ونحو ذلك ومعنوي وهو لفظ مركب يكشف عن معنى لفظ مفرد على وجه المطابقه
بان يكون مانعا جامعا وينقسم المعنوي الى حقيقي ورسمي والحقيقي ينقسم الى ذاتي وهو ما تناول ذاتيات الشي المقومه
لماهيته كقولنا في الجسم انه طويل عريض عميق والى ما جرى مجرى الذاتي وهو ما تناول توابع المحدود ولوازمه
الراجعه الى غيره التي لا يكون هو ما هو الا بها ومثاله ما يقول في حقيقه التكليف انه اعلام الغير بان له في ان يفعل الى
اخرها فهذه اوصاف راجعه الى الغير ولكنها اشبهت الذاتيات من حيث لا يعقل الا بها فلهذا اجري مجرى الذاتي والرسمي
حده ومثاله ما ذكره في الكتاب وهو ماخوذ من رسم الدار وهو اثارها لما كان تعريفا بالخاصه اللازمه التي هي من اثار
الشي والمثال الذي اورده يجعله اهل المنطق مثالا للرسم الناقص واما الرسم التام عندهم فهو ما تركب من جنس الشي
وخواصه اللازمه كالحيوان الضاحك في تعريف الانسان وانما سموه تاما لانه وضع فيه الجنس وقد يا تخصص بالحدود
وسموا ما مثل به المصنف ناقصا لعدم ذكر بعض اجزا الرسم التام فيه التي يقع بها المشابهه بينه وبين الحد التام [قوله] وهذه
العرضيات ينقسم الى اخره اعلم ان العرضي ينقسم الى ملازم وغير ملازم والملازم ينقسم الى ما يلازم في الوجود والعدم
كالمماثله والمخالفه والزوجيه والفرديه للعدد والى ما يلازم في الوجود فقط كالظل وغير الملازم ضربان زايل وغير
زايل فغير الزايل كسواد الغراب فانه لا يزايله بعد وجوده وهو غير ملازم لانه يكون في الطير ولا سواد وماهيته
ترسم في الذهن وان قدر زوال سواده والزايل ينقسم الى بطي الزوال وسريع الزوال فبطي الزوال كزرقه العين وشقره الشعر
فانهما قد يزولان بعلاج شديد وسريع الزوال كحمره الخجل وهي الحاصله عند حيا او حشمه وصفره الوجل وهو الحزن
او الخوف هذا ما ذكره بعض اصحابنا المتاخرين [قوله] كالولاده للانسان والزوجيه والفرديه للعدد يقال اما الزوجيه
والفرديه فصحيح ما ذكره فيهما اذ لا يتصور انفكاك العدد عنهما واما الولاده للانسان فغير لازمه فانه يتصور
انفكاكه عنها وقد وقع ذلك في ادم **واما الامر الثاني** فشروطه خمسه اثنان يعمان اللفظي والمعنوي وثلاثه تخص
المعنوي اما اللذان يعمان اللفظي والمعنوي فاحدهما ان يكون الحد اجلى من المحدود لان الغرض بالحد هو الكشف والابانه
وثانيهما ان يكون كاشفا عنه على وجه المطابقه فلا يزيد ولا ينقص عن المحدود ولا يخل بشي منه واما الشروط التي تخص المعنوي
فاحدها ان يكون مركبا من جنس وفصل والجنس لفظ مقول على كثيرين مختلفين بالحقايق في جواب ما هو كالحيوان
بالنسبه الى الانسان والفصل لفظ يقال على الشي في جواب اي شي هو في ذاته كالناطق بالنسبه الى الانسان ووجه
اشتراط ذلك انه يكون اقرب الى الفهم فيتبين المحدود للسايل درجه درجه كما اذا سال عن الاسد فقيل السبع فيعرف
بذلك اولا انه من جنس السباع ثم يفصله للسايل باضافه الاخص من ساير السباع **وثانيها** ان يكون بجنسه الاقرب
متناولا كالحيوان بالنسبه الى الانسان لا ان يكون مركبا من الجنس البعيد كالجسم بالنسبه الى الانسان ويسمى ما كان
جنسه بعيدا عند اهل المنطق الحد الناقص ويسمونه ناقصا لعدم ذكر بعض الذاتيات فيه والاول الحد التام ويسموه
تاما لان الذاتيات مذكوره فيه تماما ووجه اشتراطه ان الاتيان بالجنس القريب يكون اشد للسايل **وثالثها**
ان يكون محترزا عن التكرار في المعنى واللفظ لان الغرض في الحدود هو الافاده ولا فايده في التكرار بل ربما يشوش فهم
طالب الحد الى ان فيه فايده فيكون تلبيسا وقال بعض اصحابنا حري ان هذا الشرط الثالث يعم اللفظي والمعنوي وفيه نظر
لان اللفظي اذا كان كشف لفظه بلفظه لم يحتج الى الاشتراط لهذا الشرط فيه لان في تعريفه ما يغني عنه **واما الامر الثالث**
فاعلم ان طريق صحته بان الاولى ان يطرد وينعكس قال اصحابنا والطرد الاتيان بلفظ المحدود والى جانب
والحد بعد ذكره والعكس عكسه مثال الطرد كل جسم هو طويل عريض عميق ومثال العكس كل طويل عريض عميق فهو
جسم فان الحد ان ينعكس ككل جسم فهو طويل عريض وانعكس ولم يطرد ككل طويل عريض عميق اسود فهو
لم يكن حدا **الثانيه** الا ينتفي لفظ الحد ويبقى معنى المحدود او ينتفي معنى المحدود ويبقى لفظ الحد فان كان
كذلك فهو غير صحيح وان ثبتا معا او انتفيا معا فهو صحيح ووضح في المنتهى وغيره بان هذا هو معنى الطرد والعكس

الثالثة ان يكون الحد قد كشفه عن المحدود وقربه الى افهام اهل الفن من علمائهم ومتعلميهم والفرق بين الطرق والشروط من
وجهين احدهما ان الشروط موضوعة لجملة اجزاء الحد المركب هو منها والطرق امور خارجة عن الحد وانما هي معيار
لصحته كالميزان في معرفة قدر الموزون ذكر هذا الوجه بعض المتاخرين الوجه الثاني ذكره الفقيه محمد بن يحيى بن حنش في الفقه
واسم انه لا بد في الشروط من اجتماعها كلها بخلاف الطرق فان احداها كافية فيكون لانه يستلزم ثبوت صاحبتيها معها واورد
على الطرق اعتراضات الاول على الاولى ولتين وهو انا نذكر ما قد اطرد دون انعكس والحد اثبات لفظ الحد ونفى المحدود ولا
العكس ومع هذه فليس بحد وقد قلتم ان الطريق الواحدة كافية في معرفة صحة الحد وهو كل جسم فقد علم الله انه جسم وكل
ما علم الله انه جسم فهو جسم فيلزمكم ان يكون هذا حد الجسم واجيب بانا نعتبر الطرق الا مع اجتماع الشرائط وهي غير مجتمعة
ها هنا لا يختلفه لو قيل لحن يلتزم كون هذا حدا صحيحا وان كان غيره اوقع واشا ولعله اعذر وفيه نظر الاعتراض
الثاني على الطريقة الثالثة وهي انا اعتباركم لها في معرفة صحة الحد غير صحيح لان صحة الحد وفساده يعتبر باجتماع شرائط
الصحة فيه واختلالها انما ذكرتموه من كونه اقرب الى افهام اهل ذلك الفن وان هذا امر خارج عن الحد وافهام ذوي الافهام
تختلف وقد كامل الشروط من الحدود بحسن التاليف متضح المعنى لا يفهمه ذو اللب التسمم كامل المبنى وكم من عايب قولا
صحيحا وافته من الفهم السقيم ... ويلحق بها تقدم فائدة وهي فيما يحد وما لا يحد وما يحد به وما لا يحد به اما الذي يحد
فهو ما كان له معنى خفي يحسن انما يعرف بذكر الحد جلايه فهذا يجب تحديده واما ما لا يحد فهو كاسماء الاعلام لا بها غير
موضوعة لمعنى فلا يصح تحديدها والحدود موضوعة للمعاني فلا يتصور تحديدها وها هنا قسم ثالث وهو ما يصح ان يحد
ولكن لا حاجة الى تحديده نحو الاسماء الظاهرة كالسماء والارض والحجر والشجر ونحو ذلك فان العلماء تعبر عن تحديد ما هذا
سبيله لعدم فهم بظهوره واما ما يحد به فهو كل لفظ جلي له معنى مفرد دل على معنى خفي واما ما لا يحد به فهو اسماء الاعلام
وها هنا قسم ثالث وهو ما يحد به في حال دون حال وذلك كالمجاز والالفاظ المشتركة فان حصل قرينة يفهم بها المعنى المجازي
او تخصيص بعض معاني المشترك جاز التحديد بها والا لم يجز

فصل

ولا بد ان ينتهي الاكتساب الى الضرورة في طرفي
التصور والتصديق اما التصور فلا كلام انه اذا حد المفرد بلفظ غير متصور ضرورة احتاج الى ان يحد ذلك الحد بحد
اخرى حتى ينتهي طالب الحد الى متصور ضروري واما التصديق فهو مما اختلف فيه كلام الشيوخ فالذي ذكره ابو هاشم
عن نفسه وعن ابيه انه لا يشترط في كل علم مكتسب انه يكون له اصل ضروري وحكى جلاء وهذا عن الحاكي والمحكي عن البغدادي
وجوزا ان يكون لكل علم مكتسب اصل ضروري وقال الشيخ ابن متويه رحمه الله والصحيح ان تقسم فنقول اذا جرى في كلام
شيوخنا انه يجب ان يكون للمكتسب اصل ضروري فمرادهم في شي بعينه فاذا جاز واحالة فهو في شي مخصوص صح
ما حكاه المصنف عنه واعلم ان احتجاج ابن متويه وهو قوله ان اثبات الصانع مستند الى كون احدنا فاعلا لتصرفه وانت
لا تعرف ذلك ضرورة يقضي بان الخلاف في المسئلة لا يتمحض لانه لا يجهل انه ينتهي الى اصل ضروري وان كثرت مراتبه فلعله
يمكن حمل كلامه على انه لا يجب في الادلة استنادها الى اصل ضروري قريب من غير وسائط فيكون كلامه عائدا الى ما ذكره
المصنف ولهذا قال ابن متويه في تذكرته ولسنا نريد ان اصول الادلة غير معلومة ضرورة حتى يحتاج الى اقامة
دليل على كل دليل بل نريد اصولها معروفة باضطرار وانما الغرض ها هنا انه لا يجب في كل حكم ثبت في موضع بدلالة ان
يثبت نظيره في موضع اخر ضرورة فكلامه هذا صحيح متفق عليه فلعل الخلاف لفظي والله اعلم وقد قال بعض اصحابنا المتاخرين
الاقرب ان الخلاف في افتقار المكتسب قال فانه لا بد ان ينتهي المكتسب الى اصل ضروري وان تعدد والا استحال
وجوده لو توقف على ما لا يتناهى (قوله) والا لم يستطع المطالبة بالتصورات وبلوغ التصديقات قال اصحابنا امهات
المطالب اربع احدها ما ويسال بها عن المعاني المفردة وجوابها بالحد بدا اذا اراد السؤال استفهام السايل فاذا قال ما الجسم قال
الطويل العريض العميق الثانية لم وهي للسؤال عن الدليل والتعليل كان يقول قايل لم كان الجسم محدثا فيقول المجيب
لانه لم ينفك عن الاعراض المحدثة الى اخره ولم كان الجسم متحركا فيقول المجيب لحصول الحركة فيه الثالثة هل
وهي للسؤال عن الانكار وجوابها بلا او نعم ويقرر ذلك للسايل بالدليل كان يقول هل الله تعالى قادر فيقول المجيب نعم ونقرره
بان يقول لانه صح منه الفعل الرابعة اي وهي للسؤال عما علمت جملته وجهل تفصيله كان يقول السايل عند علمه بان
الاسد من السباع اي شيء هو فيجيب المجيب بان يقول هو الشجاع العريض الاعالي وما عدا هذه من الالفاظ التي يسال بها
عايد اليها (قوله) واستدل لما هذا لا شك مستند الى الضرورة وهي الوجدان من النفس فانا حين نظرنا فوجدنا انفسنا

عالمه

عالمه عند النظر فيه يرد على هذا سوال وهو ان يقال ان هذا الوجدان خارج عما نحن فيه لان الكلام في منع جواز دليل لا ينتهي
الى اصل ضروري نعرفه المطالب والمجيب واما ما ذكره من هذا الوجدان فهو حاصل من اول اهله فانا حين نظرنا في صحة
الفعل علمنا ان الله تعالى قادر ووجدنا من انفسنا ان قبل ذلك النظر لنا الى العلم الذي حصل به سكون انفسنا وهذا غير
محل النزاع والكلام فيه خارج عما نحن فيه وليس بعض كلام ابن متويه والذي اوجب ان ينتهي الخصم الى ما يعلم ضرورة حيث
يقطع مطالبته بلم وليس هذا الحاصل ههنا فانا وان علمنا من انفسنا ضرورة انا حين نظرنا حصل لنا العلم ان صح
ذلك فلم يطلع المطالب على ذلك ولا حصل له هذا الوجدان فلا يقطع مطالبته **فصل** وعلم التصور مقدم على
علم التصديق والكلام في هذا الفصل واضح فان من لم يعلم ماهية المحدث وحقيقته ولا ماهية العالم وحقيقته ولا ماهية
القديم وحقيقته لم يمكنه ان يحكم على العالم بانه محدث او ليس بقديم فان معرفة لذلك مع الجهل بالمفردات محال **فصل**
وينقسم علم التصديق الى عقلي وشرعي هو على ما ذكر وكما مثل **قوله** وينقسم الى ما يحصل لا عن طريق كالبديهي
وعلم النتيجة هذان مثالان احدهما للعقلي الحاصل لا عن طريق احدهما ضروري وهو البديهي
وحكمنا بان العلم بان العشرة اكثر من الخمسة ومعنى كونه بديهيا انه معروف ببديهة العقل من غير
طريق وثانيهما استند الى كالعلم المستند من رؤيته المتذكر للنظر والا تجدد الا ان قال تحمله مبتدا لا عن
طريق كما سياتي بيانه ثم اورد لما يحصل عن طريق ازيد امثلة منها لما يحصل عن طريق موجب احدها ضروري
وهو العلم الحاصل عند المشاهدة والمشاهدة تستعمل مفردة ومضافا اليها فاذا افردت فهي الادراك باحدى الحواس
هذا في الاصل وفي الاغلب انما يستعمل في الادراك بحاسة البصر فاذا اضيف اليها العلم فقيل علم المشاهدة فالمراد به العلم
المستند الى الادراك باحد هذه الحواس وفي الاغلب انما يستعمل في العلم المستند الى الادراك بحاسة البصر فقط ذكره
السيد الامام واجراء المشاهدة للعلم الحاصل مجرى عادي ولا يكاد العلم ينفك عنها وليس بجار بتاثير فان خلق العالم متوقف
على اختياره الله ويصح الا يوجد الله العلم للمشاهد لكن لا يصح ذلك مع بقاء كونه عاقلا لان من العقل العلم
بالمدركات وثانيهما استند الى وهو العلم الحاصل عن النظر ولا كلام في كون النظر طريقا موجبا للعلم وتسميته طريقا
تجوز والا فان من حق الطريق ان يتعلق هو والمتطرق اليه بمتعلق واحد وليس كذلك ها هنا فان النظر متعلقه
الادلة ومتعلق العلم الحاصل عنه هو المستدل عليه وايضا فان السلوك في الاصل ما يتوصل به الى الامر من غير تاثير
ذكره بعض المتاخرين وفي الاصطلاح ما يقتضي صحيح النظر فيه الى العلم او الظن ذكره المصنف في العقد فعلى هذا يكون
الطريق الدليل لا النظر فيه ومثال ما يحصل عن طريق غير موجب احدهما ضروري وهو العلم الحاصل عند الدرس فان الدرس
سمي طريقا اليه تجوزا وليس بموجب فانه من يدرس الدرس الكثير ولا يحفظ على المشاهدة وهي طريق عادية
من حيث انها مستمرة في ايصالها الى العلم ولا بد مع ذلك مع كمال العقل جلاء الدرس وثانيهما استند الى وهو العلم الحاصل
عن الحاق المفصل بالجملة اذا كانت المقدمتان الاولتان اسند الى الحس او احداهما استند اليه فان العلم حينئذ يرجع
الواحد منا الى فعل علم ثالث قال بعض اصحابنا واكثر العلوم الاستدلالية يحصل من هذه الجهة ومثاله ان نعلم قبح
الظلم ثم نعلم بخبر نبي او دلالة ان هذا ظلم فانا نجدد العلم بقبحه فاما اذا كانت المقدمتان ضروريتين فالعلم بالنتيجة ضروري
وليس لعلمنا بان الاولين موجب لهذا العلم الحاصل عنهما ولا احدهما الا على مذهب ابي الحسين وتسميتهما طريقا تجوز والا
فالصحيح انهما ليسا طريقا وسياتي تحقيق ذلك والكلام عليه ان شاء الله تعالى **فصل** وينقسم علم التصور الى جملي وتفصيلي
الى اخره **قوله** وقال شيخنا ابو هاشم العلم الجملي هو التفصيلي ولكنه لم يكن متعلقا بما يتعلق ظاهر كلام ابن متويه ان لابي
هاشم في هذه المسألة قولين قال والصحيح هو القول الذي يوافق ما ذهب اليه ابو علي من ان علم الجملة يتعلق **قوله** مبني
على بقاء الاعتقادات انما كان مبنيا على بقائها لان القول بعدم بقائها لا يتاتى معه هذا المذهب اذ ما حصل من العلم في الوقت الثاني
غير ما حصل في الاول واذا كان مبنيا على بقاء الاعتقادات وقد ثبت بقاؤها سيأتي على ما سيأتي بطل ما بني عليه **قوله** وبعد فاذا
شاهدنا السواد علمناه على الحقيقة اي علمنا ان ههنا امرا وان لم نعلم حقيقته هل هو على ما ذهب اليه النظام او من يقول بالجسم
على ما ذهب اليه ابو الحسين او ذات زائدة على ما يذهب اليه الجمهور ولو كان العلم الجملي هو التفصيلي لكنا عند حصول
العلم بانه ها هنا امر يحصل لنا العلم بالتفصيل وهو انه ذات مغايرة للجسم او كان علمنا هذا غير متعلق بالسواد ولا نجد
نسبة التعلق بين علمنا وبينه وكل واحد من الامرين لا يصح **قوله** وبعد فتعلق العلم لما هو عليه في ذاته اعلم ان العلم

ان العلم لو تعلق من طريقه اوجه فالاول عام وهو تعلق النسبه والثاني ما يؤثر في صحه الاحكام اذا كان المعلوم مقدورا للعالم يفعل الاحكام والثالث اقتضاؤه لسكون النفس ويسمى تحقيقا كان سائر تعلق والذي يدل على ان تعلقه لما هو عليه ولا يغني به لذلك الا التعلق الاول فاما الثالث فليس لما هو عليه في ذاته على ما سيأتي واعلم اولا ان مراده لما هو عليه في ذاته الصفه المقتضاة عن الصفه الذاتيه ويحقق الدليل على ان تعلقه لها ان يقال لا يجوز ان يكون تعلقه لصفه ذاته لثبوتها في حاله العدم وتعلقه حال العدم لا يعقل ولانه لا يتعلق الا بواسطه الصفه التي يوجبها هو وتعلقها وهو لا يوجبها في حاله العدم اذ لا اختصاص له بعالم دون عالم ولا يجوز ان يكون تعلقه بالفاعل لانه كان يلزم ان يقف على اختياره فيحصل العلم بان لا تاني متعلقا والعلم بالله غير متعلق وهو محال وكان يلزم اذا كان التعلق واقفا على اختيار الفاعل ان يصح منه جعل المعاني التي ليست متعلقه كالحيوه ونحوها متعلقه ولا يجوز ان يكون تعلقه لوجوده والا لزم في كل الموجودات ان يكون متعلقه ولا يجوز ان يكون تعلقه لمعنى لان المعنى لا يختص بالمعنى ولان هذا المعنى كان يحتاج في تعلقه بالعلم حيث اوجب له التعلق الى معنى فيؤدي الى التسلسل واذا احتمل اختصاصه به بان يحل محله لزم ان يكون بان يوجب التعلق له اولا من سائر ما يحل محله من حيوه وكون وغيرهما وهو محال وكلما عدا هذه الاقسام لا نسبه الحالفه من علم مه او عدم معنى او حدوثه فلم يبق الا ان يكون تعلقه لصفته المقتضاة المشروطه بالاحكام والله سبحانه اعلم قوله وهو امر منفصل فيقدح في ان تعلقه لذاته هكذا ذكر اصحابنا ان التعلق لا يجوز وقوفه على شرط منفصل واما سوقه على اختصاص المعنى المتعلق وهو غير منفصل وقد نطق بان من قواعدهم ان المنافاه حاصله بين الضدين لما هما عليه في ذاتيهما من الصفه المقتضاه مع انها واقفه على شرط منفصل وهو مصادفه الضد في المحل واما الذي يمنع وقوفه على شرط منفصل هو الحاد العلل لما كان يودي وجودها غير موجبه الى ان لا يفرق بين عدمها ووجودها والى ان لا يكون الى اثباتها طريق وليس كذلك التعلق ولحكم حكم المنافاه فان قيل هل احد نعلقات العلم سكون النفس ولا مثاله بينه وبين المنافاه مما هو صادر عن صفه العله التي بالفاعل قيل ان صح ذلك فابو هاشم لا يمنع من حصول السكون حال حصول العلم الجملي والما يمنع التعلق من الوجهين الاخرين والله اعلم وفي قوله لو كان قد وقف تعلقه على العلم بان هذا المعتقد طلب الى اخره نظر اخر وهو ان يقال ان هذا الوجه يبني على بقا العلم واما مع القول بعدم بقائه فلا تاتي هذا لان ذلك العلم لم يقف تعلقه على حصول شرط منفصل بل عدم في الوقت الثاني فهو غير متعلق اصلا وانه لا يمنع من وجود علم غير متعلق وهذا الذي تعلق هو علم ثان والجواب بل هذا الوجه مثبات على القول بعدم بقا العلم لان ابا هاشم قد جعل العلم بان كل ظلم قبيح لا يتعلق الا اذا حصل العلم بان هذا المعين ظلم سوا افترضنا الكلام في العلم الحاصل في الوقت الاول او الحاصل في الوقت الثاني واما الذي يبنى على بقا العلم الوجه الذي اورده ابن متويه حيث قال فاذا كان العلم بقبح الظلم جمله هو العلم بان هذا بعينه قبيح فكيف يجوز ان لا يتعلق في الاول ويقف تعلقه على وجود علم اخر بان هذا ظلم ولهذا قال ابن متويه وهذا الفرع يستقيم على قول من يجوز بقا العلوم واما تحرير المصنف فلا يرد عليه لانه لا كلام في استلزام مذهب ابي هاشم مصير التعلق موقوفا على شرط منفصل سوا افترضنا ان الواقف تعلقه على شرط منفصل علم باق او حاصل في الحال قوله وبعد فلو تعلق العلم الجملي لما فضل احدنا بين العشره التي علم كون زيد فيها الى اخره يعني لان هذا الفضل هو تعلق النسبه الذي هو التعلق العام فلو لم يكن متعلقا لم يحصل هذا الفضل لان ذلك معنى كونه غير متعلق وحصول الفضل يقضي بكونه غير متعلق قوله والجواب ان من شرط التضاد الى اخره اعلم ان شروط التضاد بين الاعتقادين وغيرهما من المتعلقات ثلاثه اشيا التعلق مع اتحاد المتعلق والوقت والطريقه والوجه فاعتقاد قدوم زيد وقت الظهر راكبا من جمله العشره يضاد اعتقاد انه لم يقدم وقت الظهر راكبا من جمله العشره فاما اعتقاد قدومه وقت العصر او غير راكب وبخيره او قدوم زيد احد فلا يضاده لما لم يكمل الشروط بل يصح اجتماعهما ولا بد في الاعتقادين المتضادين ان يكون احدهما يتعلق بالاثبات والاخر يتعلق بالنفي ولا يتضاد المتعلقان ليتضاد متعلقهما فلا يضر اعتقاد الضدين متضادين وان امتنع اجتماعهما ولعدم دعا الداعي اليهما وقد ذهب ابو يعقوب البستاني الى انه لا تضاد بين الاعتقادات ولبسط الكلام في ذلك موضع هو احق به من هذا **فصل** والعلم من قبيل الاعتقاد عند جمهور المتكلمين فانهم ذهبوا الى انه نوع من جنس الاعتقاد وبعض من ابعاضه وليس بجنس مستقل وقال ابو الهذيل العلم جنس مستقل ليس من انواع الاعتقاد ولا من ابعاضه قوله لصح انفصاله عنه حتى يكون احدنا معتقدا ساكن النفس ولا يكون عالما والعكس اعلم ان المصنف رحمه الله في ايراد هذا الوجه سالك مسلك الامام قدس الله روحه وهو معترض بان يقال ان

سكون النفس حكم صادر عن العلم وخاصة له فكيف يصح قولكم يكون معتقدا ساكن النفس ولا يكون عالما والعكس اعلم فان
الخصم لا يسلم لكم ان سكون النفس يحصل مع الاعتقاد دون العلم ان ساكن النفس معتقد الا ان الخاصة وهي سكون النفس تستلزم
ثبوت ذي الخاصة فكان الاولى في تحرير الدلالة ما ذكره ابن متويه من انه كان يلزم ثبوت الاعتقاد على احد الوجوه ولا يكون
علما او يكون علم من دون ان يكون اعتقادا حاصلا على احد الوجوه وزاد صاحب الفقه ما سم وغيره عن هذا السؤال باجوبة منها
وحاصلها انا قد دللنا على ان العلم هو الاعتقاد مع سكون النفس فمن حقق اذا ثبت العلم امرا زائدا على ما قلناه ان تثبتنا ثبوت العلم
مع عدم ما ذهبنا اليه فاما ان لم نثبتنا ثبوت العلم الا مع ما ذكرنا فالذي ذكرناه العلم بعينه لا امر زائد عليه وهذا الجواب ليس
بالقوي لان قولهم قد دللنا على ان العلم هو الاعتقاد مع سكون النفس ان كان بهذا الدليل فهو المتنازع فيه لعدم تسليم حصول
سكون النفس مع الاعتقاد لان الاعتقاد عند الخصم هو الجهل والتقليد والتبخيت وما ذكرتموه من الاعتقاد الذي حصل عنده
سكون النفس لا نسلم لكم انه اعتقاد بل نقول هو نفس ما جعله جنسا مستقلا غير الاعتقاد وان كان بغيره فهو الانتقال
ثم ما هو وههنا سؤال اخر وهو ان يقال انا لا نكتم ان العالم وان وجب كونه معتقدا فانما هو لتلازم بين العلم والاعتقاد
ومع التلازم لا تأتي الذات مكم لان يكون عالما غير معتقد ساكن النفس ويمكن الجواب بان التلازم من لا بد بينهما من تعلق يقتضي
التلازم والمعقول من التعلقات تعلقات حسنة تعلق العلة بالمعلول ولا يتصور ههنا لان العلة ذات والمعلول صفة او حكم
والعلم والاعتقاد ذاتان وتعلق السبب بالمسبب ولا يصح ههنا لان من حق كل سبب صحة انفصاله عن المسبب لحصول مانع او
تعذر شرط اعتبار اشياء الاسباب فكان يلزم حصول العلم من دون الاعتقاد مع سكون النفس ان جعل العلم السبب والعكس
ان جعل الاعتقاد السبب وهو محال وتعلق المقتضي بالمقتضى وهذا ايضا غير متصور لان المقتضي والمقتضى ليسا ذاتين
والعلم والاعتقاد ذاتان وتعلق الشرط والمشروط ولا يصح ههنا والا صح وجود ما جعل شرطا من العلم والاعتقاد من دون
الاخر اذ الشرط لا يوجب المشروط ولا يستلزم المؤثر فيه وتعلق التضمن كما بين الجوهر والكون وهو غير متصور ههنا
اذ ليس احدهما حاصلا على صفة لا يجوز حصوله عليها الا مع حصوله على غيرها من الصفات ولا يحصل على تلك الصفة الاخرى
الا مع الجاب الاخر لها كما في الكون والجوهر ثم انه يجوز حصول ما جعل متضمنا من دون حصول المتضمن به والامام يجوز الكون
ان يحصل من دون الجوهر لما كان يحتاج اليه في الحلول قوله لان الضد اما ينفي المثلين او الضدين بعض ولا ينفي المختلفين مثال نفيه
للمثلين ان يطرأ جزء من السواد على محل فيه جزءان من البياض او عشرة اجزاء منه او اكثر فانه ينفيهما معا وكذا ما زاد عليهما الا ان
له حظ الطرو وليس بان ينفي البعض اولى من البعض الاخر على انه يلزم مع نفي بعضها فقط ان يجتمع هو والبعض الاخر فلو لم ينفيهما معا
ادى الى اجتماع الضدين ولا حظ لها في منعه لان الباقي لا يمنع وقد ذهب قوم الى ان نفي الذات الواحدة لذاتين لا يصح ولذلك منعوا من
وجود المثلين في المحل الواحد لما لزم نفيه لهما معا او لاحدهما ووجوده مع الاخر وكلامهم واضح البطلان فان المثلين يصح الاجتماع
احق من المختلفين وينبني على مذهبهم نفيه للمثلين على البدل كنفيه للضدين ومثال نفيه للضدين السواد في نفيه للبياض والحمرة فانا
لو قدرنا اجتماعهما في محل واحد وطرأ عليهما لنفاهما وكذلك فهو ينفيهما على البدل فاما صادف فيه نفاه ولو اوجد الله سوادا في
محل نفي البياض الذي فيه ثم اذا اعدمه واوجد في محله ذلك حمرة ثم اعاده فيه نفاها والامام يجوز في الشيء الواحد ان ينفي شيئين مختلفين
لانه لا ينفيهما الا اذا ضادهما وعاكسهما في الصفة المقتضاة ولهذا لما عاكس السواد البياض في الصفة دون الحلاوة نفاه دونها
فلو نفى الشيء الواحد شيئين مختلفين شيئين مختلفين لوجب ان يكون قد عاكسهما ولا يعاكسهما الا اذا كان له صفتان تعاكس بكل واحدة
منهما واحدا من المختلفين فيؤدي الى استحقاقه اكثر من صفة ذاتية والى ان الضد لو طرأ عليه نفاه من وجه ولم ينفه من وجه لان صفته
ليس له الا صفة معاكسة لاحدى صفتيه دون الاخرى وذلك محال ويكفي في مضادته للمتماثلات في المقتضى دار صفة واحدة
فلو سلمت علينا وما يدل على ذلك ان السواد اذا طرأ على محل فيه بياض وحلاوة نفى البياض دون الحلاوة ولا علة لذلك
اشتراكهما في الانتفاء الا اختلافهما اذ لو كانا مثلين او ضدين لانتفيا معا فاذا كانت العلة الاختلاف صح ان نفاس عليها

وبطل د الحكم وقد ذهب ابو علي الى انه يصح ان ينفي المختلفين ويتضادهما ذات واحده وقال في ارادة السواد انها تنفي كراهته
وارادة البياض لما ذهب الى ان الارادة في الضدين متضادان وكذلك ابو القسم فانه ذهب الى ان السهو ينافي العلم والارادة وتضادهما
والموت يضاد الحيوه والعلم والقدره وما يعدم يبطل ما قاله ولو قدرنا ثبوت المعوز معنى فيه للعلم والقدره ينفي ما يحتاجان
اليه فكذلك نفي السهو ان ثبت معنى للارادة ينفي ما تحتاج اليه من الاعتقاد فان قيل ومن اين لكم نفي الضد للاعتقاد والعلم قلنا هو
ظاهر فان احدنا لو اعتقد تقليدا ان زيدا في الدار وقدرنا نفيا هنا الاعتقاد ثم علم انه فيها لخبر نبي صادق وقدرنا نفيا لهذا العلم
لم يطرأ عليهما اعتقاد انه ليس فيها نفاها وكذلك فلو لم يقدر نفاؤهما فان حصوله يمنع من تجدد ضدهما فان قيل اليس عندكم ان السواد
والجوهر يفنيهما الفنا اذا طرأ عليهما قلنا مسلم ولكن ينفيه للسواد بنفي ما يحتاج اليه من المحل لا لمعاكسته له ولا لمضادته لهما
ولا يمكن مثل هذا في العلم والاعتقاد اذ لا يتصور ان يكون اعتقاد ان زيدا ليس في الدار مضادا للاعتقاد انه فيها وينفي العلم
ينفي الاعتقاد لما كان يحتاج اليه لانه ليس بمحل له ولا علة فيه ولا سبب له ولا شرط فيه وكذلك ان حصل ضاده اعتقاد
انه ليس فيها للعلم فانتفى الاعتقاد ينتفي انتفائه قوله ومن بعد قال العالم يلتبس بحال الجاهل والمقلد الى اخره هذه سوال وهو
ان يقال السوال ابو هاشم لما احتج على ان الظن من جنس الاعتقاد بانه حال الظان يلتبس بحال المعتقد بل بحال العالم فان [illegible]
اعتقد وان علمهم بالمشاهدات لما التبس عليهم العلم بالظن قلنا في الجواب عليه مجرد الالتباس لا يقتضي الجنسيه كالتباس الارادة
بالشهوه والتباس السواد بمحله فهذا وارد عليكم هاهنا قوله فما يلزم ذلك في كل عالم يعلم هو اعتقاد هذا هو المعتمد في الجواب
عن هذه الشبهه وحاصله ان هذه امثلة الاعتقاد انما تجوز بها في العلم وسائر انواع الاعتقاد فمن كان عالما بالعلم فهو معتقد لما
كان عالما بالعلم هو اعتقاد والله عالم لا بعلم بل لذاته فلا يلزم تسميته معتقدا وقد قيل في الاعتراض على هذا الوجه ان تسمية الواحد
منا معتقدا تسميه لغويه واهل اللغه لا يعقلون الاعتقاد الذي هو المعنى ولا يعقلون الا الصفه وهي كون المعتقد معتقدا فبان
ان التسمية موضوعة لحصول الصفه وقد حصلت في حقه تعالى وقد اجيب عن اصل الشبهه بجوابين عن هذا احدهما جواب الشيخ ابي
عبد الله وقد اشار اليه المصنف اخرا بقوله ولو قدرناه عالما بعلم الى اخره وان كان بعد الفاظ الجواب الى عبد الله من وجه وتحرير ما
قال فيه ولو قدرنا ان تسمية العالم معتقدا لمجرد الصفه فانما لم نسميه تعالى معتقدا لانه يوهم الخطا والغرض به وبين الجواب المعتمد
الذي هو جواب الشيخين والجمهور انه مبني على ثبوت معنى المعتقد في حقه وان المانع من اطلاقه الايهام والشيخان كلامهما مبني على
ان معناه غير ثابت في حقه تعالى اذ هو موضوع للعالم بعلم ذكره بعض اصحابنا والاصح جواب الشيخ ابي عبد الله لوروده الاشكال
على الاول وقد صرح ما اوليته السيد الامام ونايسها ان يقال هذا تعويل على اثبات الاسما من حيث الاشتقاق والاشتقاق لفظي وكلامنا
في المعاني فلم لا يخلق الله الخبز او حلقوا خبزنا باي شي كنت تحتج وجواب اخر وهو المعارضه بلفظ فقيه وطبيب فان معناهما
قد حصل في حقه تعالى ولم يجر اجراؤهما عليه عز وجل هكذا لهو الاعتقاد فان قال انا امنع تسميته تعالى فقيها لايهام الخطا قلنا وكذلك
نقول في تسميته معتقدا واما شبهه ابي الهذيل الاخرى فهي ركيكه جدا اذ يلزمه ان يكون كل اعتقاد جهلا وكل لون سوادا وكل
طعم حلاوه ونحو ذلك من المحال وحاصل الجواب انه لا يلزم من ثبوت العام ثبوت الخاص ويلزم من ثبوت الخاص ثبوت العام ولهذا لا
يلزم ان يكون كل حيوان انسانا ويلزم من ثبوت الانسانيه ثبوت الحيوانيه

فصل

والذي به تعرف كون الاعتقاد علما
هو سكون النفس عند الجمهور وقال ابو علي بسلامه طريقه من الانتقاض وقال الجاحظ قد يكون الجاهل ساكن النفس ايضا فلا يكون
سكون النفس امارة لحصول العلم ولعل الذي منع ابا علي من القول بما قاله الجمهور ما حكاه الحاكم عنه في شرح العيون من ان المقلد قد
يكون ساكن النفس مع ان اعتقاده ليس بعلم ومراده بسلامه الطريقه من النقض هو ان يستند دليله الى الاصول المعلومه ضرورة
على ما يثبت في اصول الادله هذا اذا كان العلم استدلاليا فاما اذا كان ضروريا فان كان حاصلا عن مشاهدة فسلامة طريقه
بان لا يكون ثم لبس كما اذا اذيب الزعفران في اللبن فانه اذا شوهد اللبن بعد ذلك ظن انه اصفر لحصول لبس
ونحو ذلك مما لطان في العلوم ما لا طريق اليه كالبديهي وغيره نعني كعلم المدينه من [illegible] قدرته وهذا النقض

الكلام

الكلام الى غير انا نتاتى اذا حصل سلامة الطريق هي التي بها نعلم كون الاعتقاد علما على الاطلاق ولا نعلم كونه علما بغيرها
ولكنه انما حصل في تلك الطريقة في المكتسب فقط وكل علم مكتسب متولد كان او مبتدا فله طريق اي دليل وحكاية قاضي
القضاة عنه مطابقة لذلك فانه لم يحك عنه الا انه جعل المميز للعلم المكتسب عن غيره سلامة طريقه ودليله وهذا هو
الذي نتصوره فاما ان ابا علي نظر في هذه القضية في جميع العلوم مع معرفته بان في العلوم ما لا طريق اليه فبعيد قوله
وانما نعرف كونه علما بامر يرجع اليه يعني السلامة من الاقسام التي ذكرها ابو علي راجعة الى الدليل واما الذي يرجع الى
العلم هو السكون الا ان هذا احتجاج بصحة المذهب قوله وانما نعرف سلامة طريقه من النقض بعد ان نعرف كون الاعتقاد
الحاصل عنها علما هذا ذكره اصحابنا فانهم حكوا ان الذي نعرف به صحة الدليل معرفة كون الاعتقاد الموجب عن النظر فيه
علما والاولى ان نقول بل نعرف كونه صحيحا بان نعرف صحة مقدماته وكون اصوله معلومة ضرورة وان انكر ورد علم ما
ذكرتم وعلمتم بما ذكرتم مبني على علمه بسلامة الطريق وكلام الجمهور مبني على انا نعلم سكون انفسنا عند حصول العلم
ضرورة ولا نحتاج في العلم بسكون النفس الى العلم بان الاعتقاد الحاصل علم بل هو امر يوجد من النفس عند حصول العلم
فمتى حصل علمنا ان الاعتقاد الموجب له علم وعند علمنا بكونه علما نعلم ان طريقه سالمة من النقض وجه الى غير [illegible]
لا معنى لها بل هي خارجة عما نحن فيه لان كل منا فيما نعرف ان اعتقاد نفسه علم فاما الغير فمسلم له ما ذكره وكل فيه
نقضى بانه لا بد هذا المذهب الا في الاستدلال الى اذ لا تاتي الا فيه فاما الضروري فمثله حاصل للغير وهو يعلم حصول مثله
له ان الذي حصل لنا علم كالذي حصل له وكلام الحافظ واضح السقوط لان المعرفة التي يجدها احدنا من اعتقاده لكون
زيد في الدار عند مشاهدته له فيها او خبر الصادق [illegible] لا يجدها الجاهل وكذلك المقلد
والماسوره ان على ما ذكره المصنف بصوره ساكن النفس **فصل** وهذا الحكم اعني سكون النفس الذي فارق العلم غيره
نعلم ضرورة عند الشيخ ابي عبد الله قوله ان كان المقتضي له ضروريا هذا يجوز باطلاق لفظ المقتضي على العلم الذي هو علة
في سكون النفس وليس بمقتض حقيقي لان المقتضي الحقيقي الصفة التي توجب للمختص بها صفة او حكما لكن من عادتهم تسمية
العلل بالمقتضيات تجوزا اذا عرفت هذا فاعلم انه يمكن احداث مذهب ثالث غير المذهبين المذكورين وهو ان يقال ان سكون النفس
معلوم بالاستدلال مطلقا وابطله ابن متويه بانه اذا لم يكن سكون النفس معقولا من قبل فكيف يمكن ان نستدل عليه وفيه نظر
لانا قد اثبتنا بالدلالة ما لم نكن قد عقلناه من قبل كالكثير من المعاني وكذلك صانع العالم عز وجل قال والاولى ان يقال ان الواجدات [illegible]
هذا المذهب فانا نجد السكون من انفسنا ونعرفه من غير دلالة لا سيما في العلوم الضرورية قوله بانه امكن الاشارة الى امر
نجعله دليلا على ان انفسنا ساكنة وقد جعل الجمهور الدليل على ذلك عدم تاثير التشكيك وعدم تجويز العالم خلاف ما اعتقده فاذا
ان وقع تشكيك الغير في نفس هذا المعتقد شكا ولا احتمل تجويز الخلاف فيما اعتقده عرف ان نفسه ساكنة قوله وبعد فكان يلزم
التسلسل في الادلة وجه ذلك ما ذكره والتسلسل ترتيب امور غير متناهية واستحالته موجودة من النفس فانه يستحيل دخول
ما لا يتناهى في الوجود يعني لان ما دخل في الوجود صحت الزيادة فيه والنقصان وما كان كذلك فهو متناه قوله وهلم جرا
عبارة عن لزوم التسلسل وعدم الوقوف لا انحصار واصله ما ذكره الجوهري في صحاحه قال هذه اللفظة وتقول كان ذلك عام كذا وهلم
جرا الى اليوم قال وقولنا والظاهر ان جرا منون مصدر جررت الحبل اجره جرا وذكر بعضهم انه وقف عليه بخط الجوهري جرا
مقصورة بغير تنوين ولا بد قوله قيل لهم هذا على غيره يقال ما وجه تغيره هل من حيث انه يلزم تولد النظر العلمي مختلفين فهذا
عين ما ورد به من تقدم او غير ذلك فاهو وجوابه ان مراده هذا على بعده اي استبعاد العقل له فانه يستبعد ان يكون العلم
بالسكون الحاصل حاصلا عن تلك الادلة التي نظر فيها اذ لا تعلق بينها وبين السكون ولا بد بين الدليل والمدلول
من تعلق على ما سيجيء بيانه ان بعد قوله يلزم عليه كون النظر مولد العلمين مختلفين فيه سؤالان احدهما ان يقال ان مفهوم
خطابكم ان العلمين لا يستحيل تولد النظر الواحد لهما الا اذا كانا مختلفين واما المثلان فيصح تولده لهما وليس كذلك

لانه لو تعرى من الحاجة الى العلم لتعدى ولا خاصة فكان يلزم توليده لما لا يتناهى من العلوم وهو محال والجواب ان ذلك غير
مراد له ولكن المراد تفسد التعلق بالمختلفين ليعدو ان العلم بامر من الامور والعلم بسكون النفس الحاصل عن ذلك العلم
علمان مختلفان لاختلاف متعلقيهما وبذلك فائدة لا باس التنبيه عليها السؤال الثاني ان يقال وما المانع من توليد النظر العلمين
مختلفين فانكم قد اجزتم في غيره من الاسباب توليده لمختلفات كالاعتماد والجواب انا قد خبرنا الانظار وسبرناها فوجدنا النظر
اذا وقع في الشيء الواحد على وجه واحد لم يولد الا ذلك من علم واحد فانا اذا نظرنا في صحة الفعل من زيد لم يوجب الا العلم بكونه
قادرا دون غيره واذا نظرنا في احكام فعله ولد العلم بكونه عالما دون غيره ولما صح ذلك طردنا القضية في سائر الانظار
وعرفنا انه لا يصح توليد النظر الواحد لعلمين مختلفين ولا العلوم مختلفة هذا حاصل كلام ابن متويه فان قيل ما ذا تعلق
نظر بمثلين او شيء واحد من وجهين هل يصح توليده لعلمين مختلفين قلنا الوجه تعلقه بما ذكرت لم يمتنع توليده العلمين
مختلفين لكن ذلك غير جائز فيه لانه لو تعلق باحد ذينك المتعلقين او بذلك المتعلق من احد ذينك الوجهين في تعلق غيره
بالمتعلق الاخر او بذلك المتعلق من الوجه الاخر ان يصير بصفة مخالفه ولا يلزم مثل هذا في القدرة وان تعلق بالمختلفات
لما تبينا في ... على ان احدنا الملحد نفسه طالبه للعلم بالمدلول حال النظر والاحد طالبه للعلم بسكون النفس فهو بسوال
وهو ان يقال اذا قدرنا صحة كون النظر سببا في تولد العلم بسكون النفس كان سببا في تولد العلم بالمدلول وليس يتوقف
على طلب النفس لما ذكر لان توليد الاسباب لما هي عليه في ذواتها لا الطلب الطالب ولهذا قد يفعل احدنا الاعتماد وهو غير طالب الشيء
من مسبباته فيقع من دون طلبه فهذا السؤال بوجه مستقل لمن اورده رحمه الله على سبيل الاستظهار

فصل

كل ما يعلم ابتداء لا
يجوز ان يعلم ضرورة الى اخره اعلم ان المذاهب المحكية في هذا الفصل تشتمل على اطلاقين وتفصيل فالاطلاق الاول لابي القاسم
وهو ما ذكره في الكتاب والثاني اطلاق والثاني ما حكاه المصنف عن قوم وهو جوازه في الطرفين وقيل لم يقل بهذا القول احد واما
التفصيل فهو مذهب الجمهور وهو ان ما يعلم استدلالا يجوز ان يعلم ضرورة مطلقا وما علم ضرورة يصح ان يعلم استدلالا
بشرطين احدهما زوال العلم الضروري لان ما كان معلوما استحال النظر فيه والاستدلال عليه لان من حق النظر التجويز والثاني
الا يكون ذلك العلم الضروري من علوم العقل لانه اذا كان من علوم العقل استحال ان يحصل بالنظر اذ من شروط النظر اجتماع
علوم العقل مثاله العلم باحوال انفسنا وما لم يتقدم من كمال العقل فيجوز حصوله استدلالا العلم بان زيدا هو الذي كنا شاهدناه
من قبل فهذا يجوز ان نعلمه بالاستدلال لانه لم يكن معدودا من كمال العقل كان يخبرنا نبي صادق بذلك والشرط الاول يشترط حيث
قد حصل العلم الضروري واما قبل حصوله استدلالا فمن غير اشتراط واما الشرط الثاني فيشترط قبل حصوله وبعده لانه
قبله لا يتمكن من النظر لعدم كمال العقل وبعد حصوله لا يتمكن منه لعدم التجويز فاما العلم الاستدلالي فيصح حصوله ضرورة
قبل وقوعه وبعده وحكى اتفاقا على القسمة الصحيحة مثل ما حكي عنه في الوقوع وهو ان ما يصح ان نعلم استدلالا وانا لم يكن قد علم
لا يجوز ان نعلم ضرورة وما كان يصح حصول العلم به ضرورة وان لم يكن قد حصل لا يصح ان نعلم استدلالا وهو قول
مستبعد لظهور ضعفه قوله لنا اما الاول يعني وهو ان ما علم استدلالا يصح ان نعلم ضرورة قوله والله تعالى قادر
يعني لكونه تعالى قادرا لذاته فلا يصح عليه المنع وليس كذلك الحال فينا فانا لا نقدر في الوقت الواحد الا على قدر من العلم مخصوص
ويصح ان نمنع من العلم بفعل ضده فينا وقد استدل ايضا بانه اذا كان قادرا على العلوم الضرورية كعلوم العقل كان ايضا
قادرا على ان يخلق فينا العلم بذاته وصفاته واذا خلقها كانت ضرورية وانما وجب ذلك لان من قدر على بعض جنس وجب ان
يقدر على جميع ذلك الجنس وهذا مطرد شاهدا وغائبا فقد ثبت انه يصح منه ان يخلق فينا العلم بما علمناه استدلالا وهو
المقصود قوله واما الثاني يعني وهو ان ما يعلم ضرورة يجوز ان يعلم دليلا بالشرطين المتقدمين قوله لانه اذا
زال العلم بالشيء ضرورة بزواله بان لا يجدده الله تعالى وبان يفعل من الجهل ما يمنع تجدده اذا كان في مقدورنا من اجزائه
ما يزيد على ما وجد فينا من اجزاء العلم وذلك مع انتفاء ارادة الله تعالى منعنا ... والا فمع ارادته لذلك لا نتمكن من

الجاد ملتبع تجرده من جهته نعم قوله لم يمكننا ان نعلمه الا بالاستدلال يعني ولا بد من امكان العلم به اذ لا معلوم الا
ويصح العلم به ولا يستحيل الا العلم باجتماع الضدين ونحوه لما كان اجتماعهما مستحيلا فالعلم يترتب على المعلوم واما ما
عدا ذلك فلا وجه لاستحالة علمنا به بالدليل قوله وفي ذلك تنغيص على اهل الجنة وتنفيس على اهل النار يعني ولذلك لا
يجوز في حقهم على ما هو مقرر في موضعه وقد حكي عن ابي القسم تجويز الغم على اهل الجنة قيل وهو مخالف للاجماع وحكي
عنه الحاكم وعن الاخشيدية تجويز الفزع عليهم وهذا باطل اذ هو ضرر ليس بمستحق ولا نفع فيه ولا دفع ضرر ولا
لطف اذ لا تكليف لقوله وهم من فزع يومئذ امنون اما وقوع التنفيس على اهل النار بذلك فقد قيل اي تنفيس عليهم وهم في
اطباق النار يضربون بمقامع ويجرعون انواع القذار لاجل الوهم الذي لا امارة له وليس المنفي عنهم الا الكف عن العذاب
والتلذذ بالطعام والشراب قوله وهم عنده مكلفون وحكي ايضا عن المجبرة القول بان الاخرة دار تكليف والذي يدل على
بطلان التكليف في الاخرة وجوه احدها ما ذكره في الكتاب من لزوم ان يكون لهم طريق الى الانتفاع بما كلفوه يؤدي الى
استحقاق اهل النار للثواب واسقاط توبتهم للعقاب وذلك باطل وحاصل التكليف هو التعريض للثواب على ما سياتي
وقد قامت الدلالة على ان من كان من اهل النار فلا خلاص له من العذاب والخصم يسلمه ومن لازم قبول التوبة ويلزم ايضا
ما ذكره من استحقاق اهل الجنة للعقاب والذم ان عصوا اذ ذلك من توابع التكليف ومعلوم انه لا يصح ان يستحقوا ذلك
ولكن ان تجعل الجنة الاولى من هذا الوجه وجها مستقلا يختص باهل النار والاخرى وجها يختص باهل الجنة
وثانيها ما ذكره ايضا ويختص باهل الجنة وهو قوله وان يلحقهم مشقة ويختص هذا الوجه ان يقال المشقة خاصة التكليف
فلم يكن فيه او في سببه او ما يتصل به مشقة لم يكن التكليف به تكليفا او ما كان تكليفا حقيقيا استلزم حصولها لان ثبوت ذي
الخاصة يستلزم ثبوت الخاصة ولعل بمشقة النظر الموجود من النفس والمشقة من حقها الا يجامع الثواب لانه من حقه الاجماع
المشقة كما سياتي وقد اعترض هذا الوجه بان قيل انما تحصل المشقة في الدنيا لحصول النفرة عن الفعل المكلف به فان لم
الا يفعل الله النفرة لاهل الاخرة عما كلفهم به فلا تحصل المشقة بفعل النظر ولا بغيره من التكاليف بل من الجائز
بان يخلق الله لهم شهوة متعلقة به كما في شكر المنعم لو عرفوا وجوبه عليهم بحكم العقل ولا يستشقونه بل يلتذون به على ما قيل وكذا
يلتذون بتعظيم الملائكة والانبيا والحور اذ الشكر الذي ذكره التسائل الشرع عليهم فيه مشقة فلا يسمون مكلفين به ولا بد
مع حكم الخصم بانهم مكلفون من حصول المشقة اذ هي خاصة التكليف على ما مر فان اعترف بزوال المشقة فلا تكليف وعاد
الخلاف الى الوفاق وثالثها يختص اهل الجنة ايضا وهو انه كان يلزم ان يفعل احدهم من الطاعات ما يبلغ به ثوابه ثواب بعض
الانبيا والاجماع منعقد على خلافه فان قيل مثل هذا يلزمكم في الدنيا لو كان مدة النبي قصيرة وعمر بعض المومنين طويلا مع
اقباله على الطاعات قيل له انه وان عمر ما عمر في الدنيا فان ايامها قصيرة بخلاف الاخرة فانه لا غاية لها فيكثر ثواب هذا المطيع
ويضاعف على مثوبة الانبيا فيؤدي الى ما قلنا وقد احتج ابو القسم بوجهين احدهما ما ذكره السيد الامام وحقيقته ان يقال
ان هذه العلوم الحاصلة لنا بديهة وعن مشاهدة وخبرة واخبار لا يصح من احد الاستدلال عليها بالاخلاف وكذلك حدث فيما
علمناه بدلالة الا يصح ان يخلق فينا العلم الضروري به والجواب عليه من وجوه احدها انه جمع بين امرين من غير علة
جامعة بل الاصل والفرع متعاكسان في العلة والحكم فالعلة في الضروري كونه معلوما ضرورة والحكم الا نعلمه الا
ضرورة والعلة في الاستدلالي انه معلوم استدلالا والحكم الا نعلمه الا استدلالا فكيف ولابي القسم ان يقول بل العلة واحدة
وهي كون الشي معلوما من جهة والحكم الا نعلمه الا من جهته تلك وهذه العلة موجودة فيما علم ضرورة واكتسابا به
فيتحد الحكم فيهما على سوا وثانيهما ان يقال ان المعلوم ضرورة قد يعلم دلالة كالعلم بان زيدا في الدار بالمشاهدة والخبر
الصادق وثالثها ان المعلوم ضرورة انما استحال ان يعلم دلالة لا للعلة التي ذكرتها بل لان من حق النظر التجويز
والمعلوم يستحيل ان يكون مجوزا سوا كان معلوما ضرورة او دلالة وثانيهما ان الذي ذكره من المعلومات ضرورة له

التكليف

والتي قاس عليها من البديهيات ونحوها اما لم يصح الاستدلال عليها الا بالاستدلال عليها لا يكون الا مع عدم العلم بها
ومع عدم العلم بها لا يكون عاقلا ومع كونه غير عاقل لا يصح منه الاستدلال وليس كذلك ما علم دلالة فان العلم به ضروري
لا يؤدي الى دور وهذه الوجوه كلها اشار اليها السيد الامام الوجه الثاني مما احتج به ابو القسم ذكره الامام يحيى في التمهيد وهو
انه لو صح ان يفعل الله فينا علما ضروريا بما نعلمه استدلالا لصح منه ان يفعل فينا العلم بصفة الشيء اضطرارا ونعلم ذاته بضرب
من الاستدلال حتى يعلم وجود زيد لخبر المخبر ونعرف كونه قادرا اضطرارا وهذا محال قال مولانا عليه وهذا الاحتجاج مبني على
اصل متفق عليه وهو المنع من العلم بالذات استدلالا وبصفتها ضرورة الا ما ذكره قاضي القضاة في شرح الجامع الصغير على
ما حكاه ابن متويه من جواز العلم بالذات اكتسابا والحال ضرورة والدليل بانه كان يلزم اذا ادخلنا على انفسنا شبهة في الاعتقاد بها
العلم بالذات احد باطلين اما بقاء العلم الضروري بالحال وهو محال مع زوال العلم بالذات لتعذره معلوم ضرورة او انتفاء العلم
الضروري بالشبهة وهو لا يصح قال الشيوخ ويجوز ان يعلم الذات ضرورة وصفتها ضرورة او ضرورة وصفتها دلالة
واجاب الامام عليه عن اصل الشبهة بان العلم بكون زيد قادرا يتضمن العلم بوجوده فيستحيل حصول العلم بكونه قادرا اضطرارا
عند عدم العلم بوجوده ضرورة وهو جواب حسن واما الجمهور فيجيبون بان ههنا مانعا من حصول العلم الضروري بالحال مع العلم
الاستدلالي بالذات وهو ما قررناه انفا الا فاما لم يحصل فيه هذا المانع كالعلم به تعالى وبصفاته ضرورة بعد العلم به وبها دلالة
فايدة قال بعض اصحابنا هذان المذهبان الى القسم وهما القولان بان ما يعلم دلالة لا يصح ان يعلم ضرورة والقول بتكليف
اهل الاخرة فيما يعد من الصواب كثير وفساد ما خالفهما هو ان سما القول بسقوط التكليف عن اهل الاخرة فانه قول يتعذر ان يكون خلاف
اجماع الصدر الاول والتابعين وخلاف ما نعلم من الاخبار النبوية والاثار **فصل** والعلم يكون علما لحال يثبت بالفاعل
هذا ما ذكره الشيخ ابو عبد الله وذهب اليه وحكى ابن متويه وكلام قاضي القضاة مختلف فيه فتابع ابا عبد الله وربما نفى هذه الحالة
واثبت له بذلك حكما قوله وقيل لا حال ولا حكم هذا قول سائر المتكلمين وهو المحكي عن الشيخين ايضا وهذا مع الاتفاق على انه لا
يكون علما الا اذا فعله الفاعل على احد الوجوه المذكورة الاخلاف الى العتمي وهو شاذ قوله وهو متعلق لا كلام في مشاركتها في
التعلق وهي النسبة التي تسميها المتكلمون التعلق العام وانفرد بالتعلق الاخيرين قوله وموجبا لمن اختص به اي كونه معتقدا
كسائر الاعتقادات لكنه لا يوجب الا كونه معتقدا للشيء على ما هو به قوله لفقد الاختصاص والمخصص اما فقد الاختصاص
فظاهر لان الاختصاص بجنسه وهي منتفية ههنا وستاتي بيانها واما فقد المخصص فلانه ليس الا الفاعل الذي يخصص
هذا المعنى بهذا المحل على راي بعضهم ولو جاز ان يوجد الفاعل معنى ويخصصه بالعلم فيقتضي العلم لاجل ذلك المعنى سكون
النفس لصح ان يوجده ويخصصه بالجهل فيقتضي الجهل لاجله سكون النفس وهو محال قوله لانا نعلم هذه التفرقة من دون
اعتبار غيره ولا ما يجري مجراه فيه سؤال وهو ان يقال كيف يصح ذلك وانت لا تعلم المفارقة الا بين غيرين فانه لو لم نعلم التقليد
والبحث ونحوهما لم نعلم مشاركة العلم لهما في شي ولا مفارقته في شي والجواب ان مراده انا نعلم كون العلم علما من دون اعتبار
غيره والذي وقع النزاع فيه كونه علما وهو الذي فارق غيره من الاعتقادات ولاجل كونه علما اقتضى سكون النفس من دون اعتبار
غيره او ما يجري مجراه وذلك يبطل ان كونه علما حكم اذ الحكم لا نعلم الا كذلك على ما سياتي في الصفات والاحكام ان شاء الله قوله واما
صفة واجبة وهو باطل لمشاركة سائر الاعتقادات له في ذلك انا دللنا الصفة الواجبة الذاتية والمقتضاة وفيه سؤال وهو ان يقال
ما انت بدليل مشاركة سائر الاعتقادات له في الصفة الواجبة هل في جنسها ومماثلتها فذلك لو كونه يقتضي كونه مثلا للاعتقادات
او في صفات ذاتية ومقتضاه على سبيل الجملة من غير ان يكون هي صفته الذاتية والمقتضاة في حكم المتماثلة فذلك مسلم لكن
ليس يجب اذا اوجبت العلة حكما لصفتها المقتضاة ان يوجبه ما كان من المعاني له صفة مقتضاة مطلقا والجواب من وجهين
احدهما ان مراده مشاركة سائر الاعتقادات له في جنس صفته الذاتية وصفته المقتضاة وما يجري مجرى المماثل

لها

لهما وذلك ان التقليد والتبخيت اذا تعلقا بمتعلق العلم على اخص ما يمكن صارا مثلين له ولا خلاف في ذلك الا في القسم لا معنى
المثلين ان يتفقا من كل وجه حتى انه يقول ان الحركة القبيحة تخالف الحسنة وان اتحد الجهة والعلم والتقليد ليسا متفقين
من كل وجه فاذا كانا مثلين له على ما يقوله الجمهور صارا مختصين بمثل صفة الذات وصفة المقتضاة وحينئذ يستقيم الكلام
وصح انه لو اقتضى سكون النفس لصفته الذاتية او المقتضاة وجب لذلك التقليد المتعلق بمتعلقه على اخص ما يمكن اذ هو مختص
بمثل صفته الذاتية وبمثل صفته المقتضاة الوجه الثاني من الجواب ان يقال ولو قدرنا ان الاعتقاد لم يشاركه في مثل صفته
المقتضاة والذاتية فلا يلزم ان ما اوجبه العلم لصفته المقتضاة اوجبته سائر الاعتقادات لصفاتها المقتضاة وان كانت مخالفة
لصفته المقتضاة لان الاحكام ترجع الى الجنس والنوع وهو وهي من جنس واحد على ما تقدم الا ترى ان الاعتماد لما اوجب اعتمادا
وكونا وصوتا وكانت الحاجة لذلك الا محل صفته المقتضاة وجب في كل اعتماد ان يوجب كونا اوجب وان كان مخالفا له لما شاركه في الجنس
وكذلك القدر اشتركت في الاحكام وان كانت صفاتها المقتضاة مختلفة لما كانت من نوع واحد فاما من غير جنسه ونوعه فلا يلزم
فيه ذلك قوله ولما صفة جائزة وهو المجلو قد اكتفى في صحة ذلك ببطلان سائر ما يلتبس بالحال فيه ويتوهم ان يوجب العلم سكون النفس
لاجله وان لم يكن فيه خاصته ويرد على هذه الجملة سؤال وهو ان يقال فيلزمكم ان يكون الالتزاق لمفارقة سائر التأليفات
بصفة والعلم الجلي مفارقا للخفي بصفة والباقي مفارق للفاني بصفة والالم الموجود في الحي مفارق للالم الموجود في الجماد
بصفة اذ حصل التألم به دون ما في الجماد كما اوجبتم مفارقة العلم لغيره بصفة والجواب ان ما عدده السائل لم يفترق وهو مما
يرجع الى نوعه الا امور معقولة فلا احتياج الى اثبات صفات لها لاجل تلك المفارقة اما الالتزاق فلمفارقته الرطوبة واليبس له
واما الجلي فلانه يرجع الى وضوح طريقه بخلاف الضروري في ذلك الا يستند اليه واما الباقي فلا يستند الى صفة الوجودية
واما الالم الموجود في الحي فحصول التألم به لمقارنته الحيوة له دون الجماد وسؤال اخر وهو ان يقال قولكم ان العلم اوجب السكون
لصفة جائزة ينقض اصلا من اصولكم وهو ان الاحكام لا تكون الا لاجل الصفة المقتضاة وانه من احكامها الخاصة لها فكان يلزمكم
ان يوجد الفاعل العلم ولا يجعله على تلك الصفة فلا يقتضي سكون النفس فان قلتم لا يصح منه ايجاد العلم الا على احد الوجوه ومع
وقوعه على احد الوجوه لا بد من حصول تلك الصفة له قلنا مسلم انه لا يوجده الا مع وقوعه على احد الوجوه لكن ايقاعه
له على احد الوجوه لا يخرجه عن التخير في ايقاع الصفة وعدمه لان الذي يخرج الفاعل عن الاختيار ايجاد السبب ان كان
المقدور مسببا والوجوه ليست باسباب وصفة العلم ليست بمسبب اذ المسببات ذوات او ايقاع المقتضي ان كان ذلك الذي يتعلق به صفة
وليست الوجوه بمقتضيات لتلك الصفة على ان المقتضى لا يتعلق بالفاعل سواء كان مقتضى عن صفة الفاعل او لا كالمعلول فايدة
لما ذهب الشيخ ابو عبد الله الى اثبات هذه الحالة الجائزة للعلم جعل العلم موجبا لسكون النفس ولصحة احكام معلومه اذا كان مقدورا
للمختص به بقبول الاحكام لاجل هذه الحالة الجائزة فاثبته موجبا للحكمين بواسطتها وقال قاضي القضاة بل يوجب السكون لحالة ترجع
اليه وتصحيح الفعل المحكم لكون الفاعل ساكن النفس لا مر يرجع الى العلم ولما ذهب الشيخان الى نفي هذه الحالة جعلا الحالة لسكون
النفس لوقوعه على وجه ذكرناه في شرح العيون فصل والموثر في هذه الحال هو الفاعل للاعتقاد الى اخره قوله اما
ان يكون علما بجنسه اي لكونه اعتقادا يقتضي ويكون كونه اعتقادا صفة ذاتية ثابتة لاجناس الاعتقادات قوله او لصفة جنسية يعني
ويكون كونه علما يقتضي عن صفته الذاتية التي يعبر عنها بصفة الجنس وان كانت صفة الجنس تنطلق على الصفة المقتضاة
قوله كما يقول الشيخ ابو القسم هذا اصل لابي القسم يطرد في مواضع متعددة من الصفات والاحكام فانه يقول ان العلم علم لعينه وجنسه
والصدق صدق لجنسه وعينه والجوهر جوهر لعينه وجنسه وكذلك الامر والكذب والحسن والقبح والظلم والعبث [illegible] الكلام
في شرح العيون والخلاف يقع في موضعين ان قال ان العلم علم لذاته كالسواد سواد لذاته فهذا خلاف في معنى وان
قال انه علم لا لمعنى فنحن نوافقه فيه الا انه اخطأ في العبارة والا فقد ان خلافه من هذا الوجه قوله والتابع هو الجلي
يعني وهو ان المؤثر في الحالة هو الفاعل بواسطة احد هذه الوجوه وقد تقدم ما في ذلك من الاشكال فصل والوجه

التي يقع عليها الاعتقاد فيصير علما ستة فلانه اتفق عليها الشيخان والجمهور وهي الاولى منها ووجهان زادهما ابو عبد الله وهما الرابع
والخامس واما السادس فيخرج على مذهب ابي هاشم وهو جعل الاعتقاد علما بانا عنه على كل واحد منها من الواحد منا ولا يصح ايقاع الله تعالى
للاعتقاد علما الا من وجه واحد وهو الوجه الثالث والوجه الاول وقوعه عقيب النظر والواسطة هنا اي الذي اثر الفاعل في صفة العلم
بواسطته هو النظر عند القاضي وابن متويه وغيره من تلامذته وهو الذي يقضي به كلام الشيخ الامام والاولى ما منع من ان يفارق
النظر غيره من الاسباب بان اثر في نفس المسبب وهو الاعتقاد وفي وقوعه على وجه وهو كونه علما وان يفارق غيره مما يؤثر في
وجوه الافعال بانه متقدم على الاعتقاد مع الجاية ووقوعه على وجه وليس كذلك ما يؤثر في الحسن والقبح ونحوهما من وجوه الافعال
فانه لابد من مقارنته وذهب الشيخ ابو رشيد الى ان المؤثر في كون الاعتقاد علما كون الناظر ناظرا وهي الصفة الموجبة عن النظر وقد
حكى ابن متويه مثله لانه قال قد يستدل على ان لا حدنا بكونه ناظرا حالا بدليل احتجه الى الجملة ونحو فاذا ثبت ان لكونه ناظرا تاثيرا
في وقوع الاعتقاد علما فيجب رجوعه الى صفة الجملة وهذا خلاف ما نص عليه قوله في حكايته حجة ابن متويه ان يكون قد اثر صفة
احدنا في فعل الله تعالى بما جعلها صفة للواحد منا لان النظر وان كان من فعله فهو على التقدير المذكور فالصفة الموجبة عنه لا يجوز ان
تكون له في الان النظر علة والعلة لا توجب الا مع الاختصاص وهو مختص بنا دونه فكان الجاية للصفة قولنا كالوجه فيما اراده
قالها يوجب كوننا متقدين لا كونه متقدما انه لا يجوز ان يكون يوثق كونه ممكنا اذ كونه ممكنا يستلزم كونه محوزا وهو محال في حقه
وللمحتج حجة ابن متويه ان يقال اذا احدث الله في احدنا نظرا فلابد ان يكون العلم الحاصل عنه من فعله لان فاعل السبب فاعل
المسبب وان كان كذلك لم فعله لم يجز ان تؤثر فيه صفتنا وهو كوننا ناظرين لانه لا يؤثر في صفة لذات دون واسطة معنى الا فاعلها
الا ترى انه يقول او جد صفة الاخبار عن كون زيد في الدار لم يؤثر كوننا مريدين في كونها خبرا عن زيد بن عبد الله دون زيد بن خالد وعمرو
فاذن الاولى في الاستدلال لمذهب ابن متويه والجمهور قوله فهو مؤثر فيما يؤثر فيه الصفة ان ثبت لها تاثير يعني لان الاولى اضافة
التاثير الى الذوات ولهذا اضافوا تاثير المقتضى في المقتضى الى الذات للخصيصة بالمقتضى وقالوا انما حرى المقتضى مجرى المؤثر مع ان
الذات غير موجبة للمقتضى فاولى ان يضاف تاثير الصفة الى ما هو موجب لها وكذا وجوه الافعال يعني ككون الكلام خبرا
وامرا وكون الفعل طاعة ونحو ذلك فان الذي اثر في كون الكلام خبرا هو الذي اثر في ذاته وهو الفاعل لا غيره بحيث انه لا يصح ان
يعمل التاثير في كونه خبرا لكنه يقال بان يؤثر في كونه خبرا بواسطة كونه مريدا فكذلك يكون النظر مؤثرا في كون الاعتقاد علما بواسطة
الصفة الموجبة عنه ويجاب بانا لو قدرنا ان النظر لا يوجب صفة لم يمتنع تاثيره في كون الاعتقاد علما فثبت ان تاثيره في ذلك غير
واسطة وقد اورد على مذهب ابن متويه وابي رشيد سوال وهو ان قيل ان جعلتم للنظر او لكونه ناظرا تاثيرا في وقوع الاعتقاد
علما يوجب عليكم ان تجعلوه هو او الصفة الصادرة عنه مقارنا لوقوع العلم لان من حق المؤثر في وقوع الذات على وجه المقارنة
كما قلتم في الارادة انها لا تؤثر في وقوع الكلام على وجه وهو كونه خبرا الا اذا قارنته ومعلوم ان النظر وكونه ناظرا لا يصح
مقارنتهما للعلم لوجوب مقارنتهما للشكوك واجيب بان النظر سبب في العلم وعند حصول السبب وقد صار المسبب في حكم الحاصل فكان
الاقتران حاصل وكذا كونه ناظرا لان الصفة مثال سبب المؤثر فيها وهو النظر واورد سوال خاص على مذهب ابن متويه وهو انه
يلزمه ان يكون صفة العلم الحادثة موجبة عن النظر ويكون المعنى علة في ثبوت صفة لمعنى اخر وهذا انقض وأجيب بان المراد بفعله
مؤثرا انه كالالة والمؤثر في الحقيقة هو الناظر لكنه جعله ابن متويه مؤثرا بواسطة النظر لا بواسطة كونه ناظرا والسائل
توهم انه جعل المؤثر النظر من غير ان يكون للناظر تاثير ليس كذلك الوجه الثاني ان يقع عقيب ذكر النظر والاستدلال ومراده
من تذكر النظر العلم بانه قد كان نظر واستدل والعلم بذلك ضروري وان نظر مع ذلك العلم انه كان معتقدا ساكن النفس ولا بد ان
يكون في نفس الامر قد كان حصل له العلم عن ذلك النظر المذكور وقد اختلفوا في كيفية حصول العلم عن التذكر فالذي عليه
الجمهور ان التذكر على الصفة التي ذكرنا يدعوه الى فعل الاعتقاد الا من الذي تذكر النظر المؤدي الى العلم به ويكون
ذلك الاعتقاد علما لحصوله على ذلك الوجه وحكى عن الشيخ ابي علي ان التذكر يولد العلم كالنظر وحكى عنه الرجوع

الى المذهب الاول واختلفوا ايضا فقال القاضي وهو احد قولي ابي هاشم يفعله بعد الانتباه اذ التذكر داع والداعي من حقه
التقدم وقال ابو هاشم في احد قوليه بل يفعله حال الانتباه لان السهو الذي هو النوم ابطله فلما زال فعله في الحال فبقي بنا
على مذهبه قال الفقيه قاسم ولا بد من تقدم هذا التذكر ومقارنته فيكون التذكر هو علمه بانه قد كان نظر وظنه لانه قد
كان معتقدا ساكن النفس فيعتمد من على هذا الاعتقاد من حيث ان شرط الداعي ان يتقدم ومقارنته من حيث ان من حق ما يوثر في
وقوع الشيء على وجه ان يقارنه وهذا كما يقال في الارادة اذا اثرت في كون الكلام خبرا فانه يجب مقارنتها من حيث انها توثر في
وقوع الكلام على وجه والثاني يجب تقدمها مع ذلك ووجب تقدم التذكر مع مقارنته لانه ايضا داع وليس كذلك وقد اوضح المصنف
رحمه الله ان النظر لا تاثير له هاهنا وما ذكره يمنع من تاثيره في نفس اعتقاد المتذكر وفي كون اعتقاده علما قوله وهاهنا اوقات كثيرة
يعني ولا يصح ان يكون النظر المتقدم موجدا مع تقدمه باوقات والا لزم صحة ان ينظر احدنا ثم يتقدم سنة او اكثر فيحصل العلم عن
ذلك النظر فكان يلزم ان لو حصل بسهوه عقيب النظر الا يمتنع من توليده للعلم الان وقت توليده له متاخر واما تقدمه بالوقت الاول
فلانه حصل مانع من توليده فيه فيحصل في الثاني ولا يستقر الا بدليل والا امكن حصوله فيه في الثالث بان يلي حصوله في الرابع
وما بعده ولا يمكن ان يدعى ان المولد للعلم حال الانتباه نظر حال النوم لان النظر الذي يولد العلم لا يتاتى الا من كامل العقل وكمال
العقل مفقود حال النوم قوله فكان علم المنتبه من فعل الله تعالى يعني لانه يكون التذكر سببا فيه او ذاتا او جنس ذاتا اخرى وفاعل
السبب فاعل المسبب كما سياتي فكان يلزم كون علم المنتبه ضروريا مع انه ليس بصفة العلم الضروري قوله لان الذكر قد يكون من
مجموع امور اي مجموع علوم وظن كالعلم بانه قد كان نظر واستدل وعلمه بالمقدمات وقد يعتبر بذلك علمه بالوقت الذي نظر
فيه والمكان وظن انه قد كان معتقدا ساكن النفس واذا اجتمعت وحصل العلم عنها على جهة السببية لزم ان يكون المسبب حادثا عن
اسباب كثيرة اذ ليس تخصيص لاحدها بان يكون سببا دون الاخر وقد مثل الشيخ ابو علي حصول العلم عن التذكر من دون احتياج الى
نظر اخر بالمسافر اذا طلب كتابا عند ان اصابه تردد ما اذا وجده بسوال او غيره ثم دفع الى ذلك في وقت اخر فانه لا يحتاج الى الطلب الذي
فعله اولا ومثله ابو هاشم بما يقارب ذلك وقد يعترض هذا الوجه بامور منها ان ما يفعله احدنا للداعي قد يجوز تغير داعيه فيتغير
غرض فعله ومعلوم انه لا يشترط عند التذكر من هذا العلم وان حصل من الصوارف وابلغها وهو اعتقاد ضرر عظيم يدخل عليه لاجل
ذلك الاعتقاد مع ان من حق الصارف ان يمنع معه حصول الفعل فلم يبق الا احد امرين اما ان يحصل مع حيا عن النظر او يحصل
موجبا عن التذكر لوجوب حصوله عنده واجيب بان ظن الضرر لا يكون صارفا عن الاعتقاد كاعتقاد التوحيد والعدل فان
احدنا وان خشي القتل ان اعتقد التوحيد لم يصرفه ذلك عن اعتقاده وانما الذي يكون صارفا عن العلم وداعيا الى الجهل ان يورد
شبهة قادحة ولو اوردت على المتذكر لم يفعل العلم ومنها ما ذكرتم ان هذا التذكر ليس المستحق بل لانه كان عالما بذلك المعلوم واجاب
ابن متويه بانه يلزم ان يكون قد علم ذلك المعلوم ضرورة وهو بنا على ان العلم بالعلم علم بالمعلوم وليس بصحيح على ما سياتي
قال والاولى ان يقال انا فرضنا الكلام فيما اذا تذكر النظر ففعل اعتقادا فاما اذا تذكر العلم فليس في الكلام عليه ومنها ان المتذكر
الذي صفته ما ذكرتم اذا فعل الاعتقاد الذي ذكرتم بعد التذكر لا يامن ان يكون اعتقاده الذي يفعله جهلا اذ ليس معه الا ظن
انه كان معتقدا ساكن النفس والظن لا يقطع بصحة ما يتناوله فيكون اقدامه عليه قبيحا واجيب بما حاصله ان ظنه لسكون النفس
من قبل وعدم علمه في ذلك الاعتقاد لوجه من وجوه القبح كاف في حسن اقدامه عليه كما ثبت مثله في المباحات التي يفعلها فانه
لا يعلم حصول نفع فيها كالعلم بحصول نفع في هذا الاعتقاد وهو التخلص من مسلك الشك والحيرة ولم يعلم فيها وجها من وجوه
القبح حسن اقدامه عليها وهذا خلاف المخبر اذا لم يعلم كون خبره صدقا ولم يعلم كونه كذبا فانه لا يجوز له الاقدام عليه لجواز
كونه كذبا وهذا الاعتقاد قد امن كونه جهلا من حيث استند الى ما اقتضى سكون نفسه من قبل من نظر ولم يتغير
الفقيه قاسم وغيره مع الايراد للسوال ولا اجابة عنه بجواب واقول ان الاولى في الجواب ان هذا السوال غير
وارد على هذا الوجه في التحقيق لان المراد هاهنا انه اذا وقع هذا التذكر فعل اعتقادا كان علما ووجد علامة العلم

فيه من سكون النفس والكلام في انه هل يحسن منه الاقدام عند ذلك التذكر اولا كلام اخر لا يتعلق له بما نحن فيه الوجه الثالث
انه يقع من غير العالم بالمعتقد الاعتقاد فيكون علما وله مثالان من فعله تعالى ومن فعلنا اما مثاله من فعله تعالى فالعلوم الضرورية
التي يفعلها فينا فانها اعتقادات واقعة على هذا الوجه فكانت علوما واما مثاله من فعلنا فقوله وكما اذا فعل احدنا اعتقادا
مسببا لما هو عالم به وذلك كما اذا شاهد احدنا زيدا في الدار فانه يعلم كونه فيها ضرورة فلو حصل له داع الى ان يفعل اعتقاد كونه
في الدار ابتداء اذ لا يصح النظر في تلك الحال ففعله فانه يكون علما لوقوعه من العالم بالمعتقد وقد منع ابن [illegible] وذلك من علم الشيء بالضرورة
والاكتساب وهو باطل اذ لا تضاد ولا تنافي على اصلنا سؤالان على هذا المثال احدهما ان يقول لا يجوز ان يفعل احدنا علما هو عالم به ضرورة
لان علمه الضروري بمنزلة الجهل فاذا منعه من الجهل منعه من العلم لان المانع عن الشيء مانع عن ضده الثاني انه يقول لا يجوز ان يعلم المعلوم
الواحد باكثر من علم واحد على ما سياتي ولا ياتي هذا الوجه على قوله في حق الواحد منا لانه لا بد فيه من ان يقارن علمه الاول بالمعتقد
علمه الثاني الذي يكون الاول وجها في كونه علما اذ لا يؤثر في كونه علما الا بالمقارنة وذلك لا ياتي على اصله فيكون هذا الوجه عنده
خاصا لله تعالى وان كان قد ذكر ابو علي ان من نظر فعلم ثم جدد العلم حالا بعد حال فاعتقاده هذا الذي يجدده يصير علما لكونه عالما
بالمعتقد وبنى عليه صاحب الغايصة وجعله مثالا لما يفعله العالم بالمعتقد وقاضي القضاة وهذا غير صحيح لان علمه بالمعتقد انما
يؤثر في كون الاعتقاد علما متى كان عالما في الحال الذي يفعل فيه نفس الاعتقاد فلهذا لا يصح ان يصير اعتقاده في الثاني
علما لكونه عالما في الاول ولو يقارن النظر لانه استحال وجوده مع العلم والماضي فاذا لما يفعل العلم ويجدده حالا بعد حال ليذكر
النظر كما يفعله المنتبه والقصة فاسد ومجرد المقارنة كاف في وقوع الاعتقادات علوما الا ان ذلك غير داع جاء في ذكر النظر
قوله بالسبب دعا ايضا بعلة هذا احد ما ذكره القصة فاسد وعلى هذا يجب تقدمه ومقارنته ويمكن التعلق بهما فيقول لا يرد الفعل قائم
في وجوب دعا العلم بالمعتقد للعالم به الى فعل اعتقاد اخر يتعلق بذلك المعتقد بل يجوز ان يفعل العلم بالمعتقد من دون ان يعدم دعا ذلك
العلم له فان احدنا اذا فعل اعتقادا وحصل له العلم الضروري تلك الحال كان اعتقاده ذلك علما وان لم يكن قد تقدم علمه بالمعتقد
فلا يجب تقدم العلم بالمعتقد ولا يمتنع منه ومراد المصنف المنع من ان يكون العلم المتقدم بالمعتقد موجبا لكون صاحبه لا يفعل الا اعتقادا
مطابقا لذلك المعتقد بل يجوز من جهة القدرة ان يفعل جهلا بذلك المعتقد كما في حقه تعالى فان علمه بالمعتقد سابق للعلوم التي يفعلها
وليس يوجب ان لا يفعل فينا الا ما هو علم بل يتقدم علمه بالمعتقد داع الى ان الاعتقاد الذي يفعله فينا يكون مطابقا ولا يوجب التقدم
لا حال ان يكون داعيا والله اعلم قوله لان الله تعالى كما يقدر ان يفعل فينا اعتقادا مطابقا يقدر على ان يفعل اعتقادا غير مطابق يعني
مدركا على ان تقدم العلم بالمعتقد لا يوجب كون ما يفعله ذلك العالم اعتقادا مطابقا اذ هو تعالى مع تقدم علمه بالمعتقد لا كلام في انه يصح ان
يفعل فينا اعتقادا غير مطابق ولولا الحكمة لجوزنا فعله قوله والا وجب اذا اراد احدنا كون الجهل علما ان يكون كذلك يعني كما انها
لما كانت الارادة مؤثرة في كون الكلام خبرا واراد كونه خبرا وجب ذلك واعلم ان الذي يؤثر في الافعال من صفات الفاعل هي كونه
مريدا وقد ابطلوا ان يكون الارادة المؤثرة في كون الاعتقاد علما وتاثيرها في وجوه الافعال وكونه قادرا ولا يصح ان تكون هي
المؤثرة في كون الاعتقاد الواقع من العالم بالمعتقد علما لانه كان يلزم تاثيرها مع عدم علمه ويرد على هذا ان يقال وما المانع من كونه
شرطا ولانها لا تؤثر الا في وقوع الفعل الا في وقوعه على وجه وفيه نظر لانهم قد جعلوها مؤثرة في الاحكام والعلم شرط مع
انه وجه فعل وما ذكره المصنف وهو قوله والا وجب كل قادر ان يكون اعتقاده علما يعني اذا كان المؤثر كونه قادرا على الاعتقاد
في كون ذلك الاعتقاد علما لزم في كل اعتقاد ما يوجده كل قادر ان يكون علما ومعلوم خلافه وايضا فان القادرية لا بد من تقدمها
على الاعتقاد فلا يؤثر في وجوه الافعال اذ من حق ما يؤثر في وجوه الافعال ان يقارنه فلم يبق من صفات الفاعل الا كونه كارها وكونه عالما لما
لم يتاتى وكونه كارها لا تاثير لها الا في كون الكلام نهيا ويبعد ان يسبق الا ان يكون المؤثر في كون الاعتقاد علما كونه عالما بالمعتقد
ويرد على هذا الوجه سؤال وهو ان يقال يلزمكم لو قدرنا انه تعالى فعل فينا جهلا بمعتقد ان يكون ذلك الاعتقاد علما
لانه من فعل العالم بالمعتقد والجواب ان المراد ان علمه بالمعتقد يؤثر في كون الاعتقاد المطابق الذي يفعله علما

ولابد

وكونه كارها

ولابد من اشتراط الطرفين فلو فعل فاعل اعتقادا مطابقا وهو غير عالم بالمعتقد او فعل اعتقادا غير مطابق مع انه عالم بالمعتقد لم
يكن ذلك الاعتقاد علما وهذه الوجوه التي ذكرها الشيخان واتفقا عليها الوجه الرابع زاده الشيخ ابو عبد الله وهو الحاق
التفصيل بالجملة لكن يعلم ان كل ظلم قبيح ان تكلم في فعل معين انه ظلم فان هذين العلمين يدعوانه الى فعل علم بانه قبيح هذا المعين
الحاقا للتفصيل بالجملة قال الجمهور فيكون اعتقاده لقبحه علما لوقوعه على وجه وهو كونه من فعل العالم بالعلمين المتقدمين مع
ترتيبه عليهما وهذا الوجه انما يتصور اذا كان العلمان الاولان استدلاليين او كان احدهما استدلاليا فاما اذا كانا ضروريين
مثل علمنا بان الموجود لا يخلو من قدم او حدوث وعلمنا ضرورة بان ذاتا موجودة فان النتيجة وهي انها اما قديمة او محدثة تكون ضرورية
بلا كلام ويكون علما لوقوعها من العالم بالمعتقد قوله وهذا لا يستقيم على اصل ابي هاشم وذلك ان ابا هاشم لما قال العلم الجملي هو
التفصيلي والا لزم علم ثالث يقع منا بعد العلمين الاولين بل هذا الذي جعلناه علما ثالثا هو تعلق العلم الجملي لانه يتعلق على غيره
والعلم انه لابد من تقدم هذين العلمين لكي يدعوا بهما داعيين ومن مقارنتهما المثل ما يعدم قوله واعلم ان هذا الالزام متوجه وقد اجاب عنه
ابن متويه بان تغير الداعي في هذا الباب انما يكون بورود الشبهة عليه ونحن نسلم انها لو وردت لم تعلم قبحه فقد صح الاختيار فعله
على بعض الوجوه قوله ثم ذلك جهة لنا اعلم انه لا جهة من … لشيء … الا الاعتماد فانه لا يكون الا في الجهات الست ولا يعقل الا كذلك
ولا يوجب شيئا الا في جهته لا في غيرها فلما كان مختصا بالجهة صح توليده في غير محله لشرط مماسة محله لما يولد فيه بخلاف غيره
من الاسباب قوله اذ لا يقتضي لما خبره اي لما حدث الحادثة الى الوقت الثاني لان الذي يقتضي تأخره بأثر السبب الى الوقت الثاني احد امرين
اما ان يحتمل محل مسببه ملتبسه كالنظر فلا بد من تقدمه عليه … حتى يوجد مسببه في الوقت الثاني وقد عدم اذ هو مما لا يبقى
واما اختصاصه في التوليد بجهة كالاعتماد فيستحيل ان تولد في الوقت الاول في الجهة الثانية لان محله في الوقت الاول في الجهة
الاولى فكيف يصح ان يكون محله في وقت واحد في جهتين لان في ذلك اجتماع كونين فيه … او يولد مسببه في محله وهو في الجهة الاولى
وفي ذلك خروجه عما هو حكمه من الاختصاص في التوليد بجهة ولتحقق الوجوه المانعة من توليده في الوقت الاول موضع اخر بسط فيه هذا
وقد توقف ابو هاشم في توليده للصوت هل يولده في الوقت الاول او الثاني اذا عرفت ما ذكر فالعلم هنا كان يحتمل لو كان مولدا ان يتولد في
الوقت الاول اذ لا مانع كما انه لما لم يقع مانع عن توليد الكون لما يولده في الاول كان مولدا فيه قوله كان يلزم وجود ما لا يتناهى
الى اخره انما لزم ذلك لانه يولد في الوقت الاول لما من شانه ان يولده وهذا الثاني يولد في ذلك الوقت ما من شانه ان يولده وهلم جرا
ولزوم ذلك بين بخلاف الكون فانه وان ولد في الوقت الاول فانما يولد الباقي … والباقي انما يولد لا في الوقت الاول بل في الثاني قوله
وليس العلم الجملي بان يولد اعتقادا اولى من ضده يعني لتفرد ما خصصه باحد الضدين دون الاخر … والاعتماد اذا ولد الكون في
الجهة … دون ضده الذي هو الكون في الجهة الثالثة فان المخصص حاصل وهو ان من شرطه الا يولد الا في الجهة التي تلي الجهة التي هو
فيها لا … سبحانه الخلقة على محله قوله في الاعتراض لان المولد عندي هو الجملي لا كل علم تجاب بان هذا تحكم غير دال لانه لا يولد
ما يولد الا من يرجع الى جنسه اعتبارا لسائر المولدات فكان يلزم توليد التفصيلي اذ هو من جنس الجملي فكان لا يصح ان تقال يولد البعض
الاعتماد دون بعض كذلك في العلم لو ثبت مولدا قوله كما يلزم في النظر اذا ولد العلم الى اخره تجاب بانه قد حصل المخصص في النظر وهو
تعلقه بالدليل على الوجه الذي يدل فاوجب العلم بالمدلول الذي ثبت التعلق بينه وبين تلك الدلالة دون ما خالفه او تضاده اذ لا تعلق
للدلالة التي هي متعلق النظر به … والعلم اذا جعل مولدا فانه لا يمكن ذكر مخصص فيه … مقدمات اذا ضعف ما ذهب اليه ابو الحسين وخلوص
ادلة الجمهور عن القدح فيها على ان ما نسبه الى ابي الحسين من التوليد لا يستقيم على قاعدته في نفي المعاني الا ان يحمل على وجه الاقتضا
قوله ان لم يصح ما قاله ابو الحسين بعينها … علمه من الوجوه الفاضة سلمنا انه ومنها ما ذكره الفقيه قاسم رحمه الله وهو انه
للمتولدين … يولد عند الاول وهو العلم بان كل ظلم قبيح اولى من الثاني وهو العلم بان هذا ظلم وقول الى الحسين الاول اخص
باطل لان العلم الثاني علم بوجه القبح ولانه لا طريق الى ما ذكره من التوليد قوله الا ان يكون نظرا وذكرا من جهة الذي يفعله ابتداء

فقال ان اراد حيث يكون المقلد مثبتا ضروريا فلا ننازع في ذلك ولم يتنزع مذهبا وان اراد حيث تكون باستدلال المثبت او اخذهما
فغير مسلم ان يكون العلم بالمنتج من كمال العقل على ما ذكره بل ليس بعضه ضروري **فائدة** اعلم ان مما يتعلق بهذا الوجه
احتمال فيهم في هل العلمان الاولان داعيا او طريقان الى الثالث فمذهب ابي عبد الله والجمهور انهما داعيان وعند بني هذا
الوجه وقال بعضهم بل الاولان طريقان واحتج الاولون بانه يجب اتحاد متعلق الطريق والمطرق اليه ومتعلق
العلم الاول الذي جعلتموه طريقا وهو العلم بان كل ظلم قبيح كلي ومتعلق هذا الذي جعلتموه متطرقا اليه وهو العلم
بان هذا المعين صح هذا المعين دون غيره ولا يصح ذلك قياسا على المشاهدة والعلم الحاصل عنها فانها لما كانت طريقا الى
العلم تعلقتهما وهو متعلق واحد وقال ابن مسويه اذا كان الثالث ضروريا فالاولان لا يصح الا ان يكونا طريقين دون ان يكونا
داعيين واذا جعل الكل طريقا وفصل الكلام في الطريق وجعل بعضها يتعلق بما يتعلق به ما هو طريق اليه وخولف فيه ومتى عرف
كان قد سا الوجه الخامس زاده ابو عبد الله ايضا قوله وهذا انما يستقيم على مذهبه بناء على مذهب القائلين بان العلم بالعلم
بالمعلوم لان تذكر العلم هو العلم به فاذا كان العلم بالعلم علما بالمعلوم كان تذكره انه كان عالما تذكرا للمعلوم فيستغني عن فعل
اعتقاد اخر يتعلق بذلك المعلوم وان فعله فهو علم لوقوعه من العالم بالمعتقد فصح انه لا يستقيم هذا الوجه الا على مذهب الجمهور
وهو الذي صححه ابن مسويه وذلك ان العلم بالعلم علم بان العلم على حالته التي اثبتها ابو عبد الله وحكمه الذي اثبته القاضي وهو صحيح
قوله وقد بينت ان الذكر علم ضروري فيه سوال وهو ان يقال الحسن الذي يذكر قد لا يحصل الا بتقدم نظر وتفكر فكيف يكون ضروريا
ولم لا يكون موجبا عن النظر والجواب ان الذكر هو العلم بما كان نتيجة وهو وان وقع عقيب النظر فوقوعه عقيبه بمجرى العادة
ولهذا فان احدنا قد يتذكر بعد كثرة وقد يتذكر فلا يذكر وايضا فان امارة الضروري حاصلة فيه فعرفنا انه غير استند الى ولا موجب
عن النظر بل ضروري ومن الوجوه الدالة على صحة ما ذهب اليه الجمهور وهو ان العلم بالعلم ليس علما بالمعلوم ان احدنا قد يعلم المعلوم
ضرورة ولا يعلم في اعتقاده له انه علم الا بدلالة فلو كان العلم بالعلم علما بالمعلوم لزم كون المعلوم يعلم ضرورة ودلالة
تنبيه ذكر القاضي ابو هاشم وغيره ان هذا الوجه يصح على ما اجازه ابو هاشم وابو علي من ان العلم بالعلم علم بالمعلوم بان يجعل التذكر ها هنا غير ما
للعلم بالعلم ويجعل علما بانه كان معتقدا وظانا انه ساكن النفس ويكون في نفس الامر كذلك فعند هذا ابدعوه بذكر الذي هو علم ضروري
بانه كان معتقدا وظانه لانه كان ساكن النفس الى اعتقاده هو علم لوقوعه على هذا الوجه قالوا ولا بد من التقدم والمقارنة في هذا
على ما مر وفيه نظر لانا لا نسلم ان ثمة يذكر العلم وهو يذكر بل اعتقاد نصير جهالا لو فعل بعده الاعتقاد الا بكل عالم يقال ان المذكر
بالحقيقة الذي ذكرتم اذا فعل الاعتقاد الذي قلتم لا يامن كونه جهلا فيقبح منه الاقدام عليه لحال وسير كون العلم وقد صرح المهدي عليه
بكلام المصنف فانه ذكر ان هذا الوجه مبني على جواز كون الانسان ذاكرا لعلمه غير عالم بالمعلوم الوجه السادس خرج على
مذهب ابي هاشم واعلم ان مذهب ابا هاشم لما ذهب الى بقاء الاعتقادات كلها خرج على مذهبه هذا الوجه والمخرج هو القاضي على ما ذكره
الحاكم ومثله الكلام في الظن فان ابا هاشم يذهب الى انه من قبيل الاعتقاد فمثال الظن لو ظن لامارة ان زيدا في الدار ثم شاهده صار ظنه
حينئذ علما لوقوعه على وجه كالتقليد بل يلزم ايضا في الجهل وهو ان احدنا لو اعتقد ان زيدا في الدار وهو ليس فيها ثم ان زيدا دخل الدار
وشاهده ذلك المعتقد يلزم ان يصير اعتقاده ذلك الجهل علما ويلزمه من ذلك انقلاب الجهل علما من هذه الصورة ومن صورة اخرى
يلزمه انقلاب العلم جهلا وهو ان يحصى بان زيدا في الدار ويعتقد ذلك فاعتقاده هذا علم ثم ان زيدا خرج من الدار وبقي اعتقاده
ذلك فيصير جهلا وابو هاشم يقول العلم حسن كله والجهل قبيح كله فيلزمه ان يصير القبيح حسنا والحسن قبيحا فان قيل لا
يلزم ابا هاشم ان يصير التقليد علما ولا الظن ولا الجهل بل تبقى هذه الاعتقادات على ما هي عليه كما ذهب اليه ابو عبد الله فانه قال لا تنقلب
بل يجتمع العلم والتقليد معا ولهذا التخريج على مذهبه هذا الوجه وان شارك ابا هاشم في القول ببقاء الاعتقادات ويكون سكون
النفس للعلم الحاصل عن المشاهدة اذ لا بد من حصول علم عنها اذ المشاهدة طريق موجبة والطريق لا يحصل من دون متطرق
وسوا فرضنا انقلاب هذه الاعتقادات من قبيل العلوم ام لا قلنا هذا يودي الى ان يكون المشاهد هذا قاطعا لحصول العلم

الضروري

الضروري مجوزاً لان من لازم المعتقد لعقاد بتقليد او ظن ان يكون مجوزاً وهذا محال قال الفقيه قاسم ويمكن اعتراضه
بان العلم الحاصل في العيون قال فهذا موضع احتمال كما ترى وقد حكى الحاكم عن ابي هاشم التصريح بان التقليد يتعلق على
فان الازم حصول التشكك فيه قيل والاولى ان هذا الوجه غير صحيح ولا مناسب الى المذاهب لان من حق ما يؤثر في وقوع
الفعل على وجه ان يقارن وهذا الوجه الذي ذكر لو حصل في حال البقا ومثل هذا ذكره الحاكم **تنبيه** ولا يمكن ادعا
وجه يقتضي الاعتقاد لوقوعه عليه علماً زايداً على هذه الوجوه والذي يستثنيه ان يقال ان وقوع الاعتقاد من المشاهد
لا لوجه في كونه على الوان وقوعه من فعل المدرك يكون وجها والاول باطل لان العامي يشاهد الادلة ولو اعتقد ان
للعالم صانعاً من غير ترتيب جملة وتحقيقها لم يكن اعتقاده علماً بدليل عدم سكون النفس والثاني باطل لان من رأى الشيء من بعد
فاعتقده اسود وهو اخضر لم يكن اعتقاده علماً بل جهلاً قوله وهذا مبني على مذهبه في بقاء الاعتقادات اعلم ان الذي يذهب
اليه ابو هاشم ان جميع انواع الاعتقادات باقية وهو مذهب الشيخ ابي عبد الله وابي علي بن خلاد وقال الشيخ ابو علي يجوز عليه
البقا في جنسه فالضروري يبقى كله واما المكتسب فيبقى عند ان يمنع احدنا من تجديده او يخرج عن تجديده وان يمكن فلا يبقى لان القادر
بالقدرة عند عدم المنع لا يخلو عن الاخذ والترك فلو بقي المكتسب كان فاعله قد خلا في الوقت الثاني عن فعله وفعل ضده
وهكذا قوله في الاكوان وساير الباقيات قال قاضي القضاة وهذا فاسد من وجهين يعني مذهبه من بقاء المكتسب لهذا الوجه مع
قوله بانه ما في جنسه احدهما ان اصله في الاخذ والترك باطل وثانيهما انه وان صح له فانه لا يمكن بنا هذا الفرع عليه
لانه ان اختار في الثاني ضد العلم انتفا به وان اختار مثله بقي العلم الاول لان الشيء لا يبقى بمثله وفيه نظر فان ابا علي لا يمكنه ان
يقول يفعل في الثاني علماً ويبقى العلم الاول لان العلم بالمعلوم لا يتطرى عنده فهذا المانع له مما ذكره القاضي وقد ذهب الجمهور
الى ان الاعتقادات لا تبقى وهو مذهب الشيخ ابي القاسم لكنه يبقى بقا ساير الاعراض فلم يخص الاعتقادات قوله ان الباقي لا
يبقى الا لضد او ما يجري مجراه وانما وجب ذلك لان الباقي يجوز استمرار وجوده ويجوز انتفاؤه اذ ليس بواجب الوجود فلا يكون
بان ينتفي اولى من ان يبقى الا لامر كطرو نقيضه في اثنا الاعراض والذي يجري مجرى الضد ما ينفي الشيء بواسطة نفيه لما يحتاج اليه
لا لمقابلته منهما كنفي الفنا للالوان بواسطة نفيه لمحالها ونفي النقض للحيوة بواسطة نفيه للبنية وكذلك القدرة والعلم وعلى
هذا فقس قوله والشك والسهو ليسا معنيين يعني فلا يقال انه انما خرج عن العلم اليهما وهما ضدان او الى الجهل الذي هو ضده
بالاتفاق لان الشك والسهو ليسا معنيين فضلاً عن ان يكونا ضدين للعلم واعلم ان هذه مسألة خلاف فذهب ابو هاشم ومن بعده الى
ان الشك ليس بمعنى ومن هاهنا ضعف الحجة على ابي هاشم قال الحاكم وقد كان يذهب الى انه معنى ثم رجع وقال ابو علي هو معنى يضاد
العلم وبه قال ابو القسم حجة الاول ليس ان المرجع بالشك الى تجويز امرين بالبال مع خلوه عن الظن والاعتقاد اذ لو كان غير ذلك لصح
حصوله مع عدم ما ذكرنا او حصول ما ذكرنا من دونه لكنه بطل ثم وما هذا الخطور فانه غير ما جعله المخالف معنى واعلم ان حاصل
كلام الجمهور ان الشك استوا الامر في التجويزين فاذا كان يجوز الامرين على سوا ولم يغلب هذا ولا هذا فهو شاك وقد ذكر المصنف في
المعتقدات الظن برجوح احد التجويزين ظاهره التجويز عند المجوز واستواهما شك والمرجوح وهم وهكذا ذكره غيره واما ان
متوبه فانه مع نفيه لكونه معنى جعله مترتباً على التجويز ويلزمه على ظاهر عبارته اثباته معنى اذا كان غير التجويز
واستوايه في الطرفين والصحيح انه الوقوف عند اعتدال الطرفين في التجويز واما السهو فذهب الشيخ ابو اسحق بن عياش
والقاضي وهو الذي صححه المتاخرون ان السهو ليس بمعنى اذ لا يوجد من النفس ولا يجد حالة او حكماً يستدل به عليه وانما هو زوال
العلم بالامور التي جرت العادة بان نعلم كالمدركات ونحوها فاما من لا يعلم عدد الرمل وقطر المطر فلا يقال سهى عنه اذ لم يجر
العادة بالعلم به قالوا فان وقع عقيب العلم فهو نسيان وان قارنه طرب ونشاط فهو سكر وان قارنه استرخا واستراحة
فهو نوم وان قارنه مرض فهو اغما وقال ابو علي وابو هاشم وابو القسم وابو عبد الله هو معنى يضاد العلم ولابي هاشم قول
مرجوح وهو انه ينتفي بنفي ملحق القلب ثم اختلف القائلون بانه معنى فقال الاسكافي ليس بمقدور لنا وظاهر كلام ابي القسم انه

مقدورًا لنا لجعله الشكر من فعلنا متولدًا عن الشكر او احلف كلام ابي عبد الله فتارة يجعله مقدورًا لنا وتارة يمنع من ذلك قوله ويبعد فلو نفت العلوم لما احتاج احدنا الى تكرار الدرس يعني لانه او لما يقرا الشي دفعة واحدة يعلمه وكذلك اذا سمعه من غيره مع انا نعلم انه لا يحفظه ولا يثبت علمه به الا بعد ان يكرره مرات اكثره في الاغلب قوله ولوجب فيمن سمع شيا ان يحفظه ولا يزول عنه الحفظ سقيمٌ وقد يكون حفظ النظم او نثر وهو علمه بكيفية ترتيب الالفاظ والحروف والاشتراك في حال ما سمعه يحصل له ذلك العلم فكان يجب الا يزول وحفظ ما يقع وسبق من الامور يعلمه بوقوع امثاله ح وبه على كيفية حصل عنها العلم

فصل فقد يحتاج العلم الى العلم اما لكونه اصلًا له كاحتياج العلم بالحال الى العلم بالذات الى اخره واعلم انه لا فرق في هذه القضية بين العلم وسائر الاعتقادات فان اعتقاد المعتقد جهلًا او تقليد الصفة يحتاج الى اعتقاد الذات وقد يحتاج العلم الى غيره من العلوم لغير هذا الوجه وهو العلم الخفي الكلام فانه يحتاج الى العلم الجلي وكذلك جلي الحساب ودقيقه والمعنى انه لا يمكن من لا يعلم جلي الكلام ان يعلم خفيه ولا يشارك الاعتقاد هنا العلم لانه يمكن ان يعتقد خفي الحساب وان لم يعلم ولا يعتقد جليه قوله واما لكونه طريقًا اليه الطريق هاهنا معنى الدليل ولهذا لا يدخل هنا العلم الضروري قوله ولهذا يصح ان يخلق الله فينا علمًا ضروريًا بكونه موجودًا وان لم نعلم كونه قادرًا اعلم ان اصحابنا قد ذكروا انما لم يكن حقيقة من الصفات جاريًا مجرى الحقيقة فيها فانه يصح ان يخلق فينا العلم بتلك الصفة قبل العلم بتلك التي ليست حقيقة فيها ولا جارية مجرى الحقيقة فالاول مثاله كونه موجودًا فانه يصح ان يخلق فينا العلم به قبل العلم بكونه حيًا وقبل العلم بكونه قادرًا وعالمًا ومريدًا وكارهًا وكذلك يصح ان يخلق فينا العلم بكونه مريدًا قبل العلم بكونه كارهًا والعكس والواو كل صفة كانت حقيقة في صفة او جارية مجرى الحقيقة لها فانه لا يصح منعه ان يخلق فينا العلم بالصفة الحقيقة قبل الصفة التي هي حقيقة فيها او جارية مجرى الحقيقة لان حقيقة الشي نفسه ولا يصح العلم بالشي مع الجهل بماهيته ومعناه مثال الصفة التي هي حقيقة في الاخرى الصفات الاربع فانها حقيقة في الصفة الاخص وكذلك كل واحد منها لان حقيقتها الصفة المقتضية للصفات الاربع المذكورة وان حقيقتها بواحده منها كفى وكذلك كونه حيًا مع الصفات التي يصححها لانك تقول حقيقة الحي المختص بصفة لكونه عليها يصح ان يقدر وكذلك سائر ما يصححه كونه حيًا ومثال الصفة التي تجري مجرى الحقيقة ما نقوله في كونه قادرًا مع كونه عالمًا ومريدًا وكارهًا فان كونه قادرًا يجري مجرى الحقيقة فيها اذ نذكره في حقيقة كونه عالمًا من يصح منه الفعل المحكم وفي كونه مريدًا من يصح ان يوقع افعاله على الوجوه المختلفة وفي كونه كارهًا من يصح ان يوقع كلامه نهيًا او تهديدًا فكانت القادرية تجري مجرى الحقيقة لها لان احكامها من صحة وقوع الفعل المحكم وصحة وقوعه على الوجوه المختلفة وصحة وقوعه نهيًا او تهديدًا فرع على حكم كونه قادرًا وهو صحة ايجاد المقدور مطلقًا هذا ما ذكروه وللناظر فيه نظره

فصل والعلوم قد تتماثل وقد تختلف ولا تتضاد لاستحالة تعلق العلم بالشي لا على ما هو به ولكن شرط التضاد اذ لا تضاد العلم المتعلق بالشي على ما هو به الا بما يتعلق به لا على ما هو به فاما اذا تعلق الثاني به على ما هو به فهو مثل الاول والاعتراض عدم التضاد في العلوم انتفاء في اذا لا يحتمل احدًا انه لا ينفي فانهما متضادان مع انهما جهلان اذ لا اصل للبقاء فضلًا ان يحكم عليه بالبقاء او عدمه قوله باتحاد المتعلق والوجه والطريقة والوقت مثاله العلم بقدوم زيد راكبًا من جهة العشرة وقت الظهر فالمتعلق نفس زيد والوجه قدومه راكبًا او ماشيًا والطريقة من جهة العشرة او وجه والمتعلق دونها الجملة او التفصيل فاذا تعلق علمان بزيد على هذا الحد فهما مثلان ودليل تماثلهما ما ذكره من الاتفاق في اخص ما ينبي عن صفة الذات وهو التعلق على اخص ما يمكن ولما كان مبنيًا عن صفة الذات لانه يكشف عن الصفة المقتضاة اذ هو من احكامها على ما سابق وهي تنبي عن مقتضيها وهي الصفة الذاتية فاذا كان التعلقان على اخص ما يكون كشفا عن صفتين مقتضاتين متماثلتين وهما يكشفان عن صفتين ذاتيتين متماثلتين وذلك هو معنى التماثل بين الذاتين وتماثل موجبيهما وهما الصفتان الموجبتان عنهما لكن من حمل تماثل الطالبين حمل تماثل الصفتين واطلاق التماثل على الصفتين مجاز اذ التماثل الحقيقي انما يثبت في الذات وفي نفي الضد الواحد لهما ولو كان العلمان بعضها لما تقدم ومعلوم انه اذا طرى عليهما مع حصول لهما الحي وحده او جملة واحدة نفاهما لانه يحاله ومن ادلة تماثلهما عدم امكان

الاشارة الى ما يوجبهما اختلاف فيهما فان تغايرت متعلقهما كالعلم بقدوم زيد والعلم بقدوم عمرو او تغاير الوجه كالعلم بقدومه راكبا والعلم
بقدومه ماشيا او العلم بالله قادر والعلم بانه عالم او العلم بان العالم محدث والعلم بانه لا بد له من محدث او نحو ذلك او تغايرت
الطريقة كالعلم بان هذا زيد بعينه والعلم بانه من جملة العشرة او تغاير الوقت كالعلم بقدومه بعد الظهر والعلم بقدومه وقت العصر
واشتراط الوقت يرجع الى المعلوم لا الى العلم فانه لو علم قدومه وقت الظهر بعلوم متعلقة به في اوقات متغايرة لم يقتض ذلك اختلافها
لكن اذا علم قدومه وقت العصر وعلم قدومه وقت الظهر صارا مختلفين فتغاير العلمين من احد هذه الوجوه يقتضي اختلافهما
ودليله اختلاف موجبهما وعدم نفي الضد الواحد لهما وامكان الاشارة الى ما يتعلق به اختلافهما وعلى هذا وقس في سائر المتعلقات
من المعاني والصفات قوله ولا يشترط اتحاد الوقت بنا على مذهبه الى اخره اعلم ان ابا هاشم ذهب الى ان العلم بالشي كان على صفة اذا
قارنه العلم بانه لم ينتف علم انه عليها في هذا بذلك العلم الاول ان يقع اختلاف في وقت المعلوم كالعلم بانه تعالى كان عالما في الازل والعلم بانه
لم يتغير الان فالمتعلم بالعلم الاول ان الله الان عالم ومثاله الواضح ان يعلم احدنا الان ان زيدا في الدار ثم يقف الى الغد ويعلم انه
لم يخرج منها فهو يعلم بالعلم الاول انه فيها اليوم وقد خالفه المشائخ في ذلك وقالوا بل هما علمان لتغاير وقت متعلقيهما ولهذا
لا ينفيهما الضد الواحد وسوا قدرنا ان العلم باق او غير باق وفي جعل المصنف مذهب ابي هاشم هذا مبنيا على مذهبه في
بقا الاعتقادات نظر فانه مذهب مستقل لا يستلزمه القول ببقائها ولهذا لم يوافقه فيه من يوافقه في القول ببقائها ولا هذه
المقالة موقوفة على القول ببقا الاعتقادات فانه يصح ان يذهب اليها على وجه من لا يقول ببقائها **فصل** وكل علم حسن
عند ابي هاشم وابي الهذيل وخالف ابو القسم وكذا ابو علي وقاضي القضاة على ما حكاه الحاكم عنهما قال ابو علي وابو القسم والذي
يكون قبيحا من العلوم ما قصد به وجه قبيح وكذا قال ابو علي اذا قصد بالنظر وجه قبيح كالنظر في السحر للعمل به والشبهة
لاعتقاد مقتضاها وللتلبيس بها ثم ولد ذلك النظر العلم فان النظر يقبح لاجل القصد ويقبح العلم تبعا بنا على ان القصد يؤثر
في القبح فان قبح السبب يؤثر في قبح المسبب وحسنه يؤثر في حسنه قوله الذي يقبح هو القصد في الاول يعني العلم اذا قصد
به وجه قبيح ولا يقبح العلم لاجله كما قاله ابو علي وابو القسم لان القصد في الاول يعني العلم اذا قصد به وجه قبيح والنفع
العلم لاجله كما قاله ابو علي وابو القسم لان القصد تابع للارادة ولا تاثير للارادة الا في وقوع الكلام خبرا ونحوه من الوجوه واما
في كون الفعل قبيحا فلا لانه اما ان يعتبر في قبح المراد مع الارادة الوجه الذي لاجله يقبح اولا ان اعتبر فهو المؤثر في القبح
دون الارادة وان لم يعتبر وجه القبح فقد يحصل القبيح قبيحا للارادة فقط فيلزم في كل ما تعلقت به ان يقبح وفيه نظر فليتامل
وقد وافق القاضي وان قال بان في العلوم ما هو قبيح ابا هاشم ههنا واعتبر ان الذي يقبح هو القصد ووجه قبحه كونه
ارادة لقبيح وهو التلبيس قوله والتمكن في الثاني اراد بالثاني العلم بالصنائع والعلم بما معه يمكن المعارضة فقال ابو هاشم العلم
بذلك حسن وانما القبيح تمكين الله من العلم باعيان الصنائع ومن ايراد الكلام الذي يبلغ في الفصاحة رتبة القران قال ابو
هاشم ولو حصل العلم بما يمكن معه المعارضة وجاز ان يمنع الله تعالى من حصل له عن ايراد الكلام الذي يكون معارضا للقران
بضرب من المنع او يكون خلق الله العلم بذلك في احد شخصين لا يتمكن من ايراد الكلام الذي يكون معارضا للقران لخرسه
ولا من الكتابة لشلل يده ان كان في خلق العلم فيه مع كونه على هذه الحال غرض ويمكن ان يقال ولو خلق هذا العلم في اخرس اشل
مع انه لا غرض فيه لكان عبثا والعبث قبيح او لو علم الله انه يفسد عنده ليكون قبيحا قوله ويمكن الجواب بان العقلا يحسنون
الاقدام على تحصيل علم على الاطلاق ولو كان فيها ما قبح لذلك الشرع هذا الجواب فيه نظر لان اكثر ما فيه المنع عن ان يكون في مقدورنا
من العلم ما هو مفسدة اذ لو كان لوجب ان ينبه الشرع عليه كما نبه على قبح الزنا لكونه مفسدة فاما ان يمتنع ان يكون في مقدور
الله تعالى من العلوم ما هو مفسدة فلا لان الله لا يجب ان ينبهنا على ما لو فعله لكان قبيحا او مفسدة ولا يجوز ان [illegible]
الا ان يكون في مقدوره نوع ما هو مفسدة لا ان يكون في مقدورنا والذي قال في تذكرته ما لفظه وفي الجملة فغير ممتنع
ان يقال اذا علم من حال العبد انه اذا فعل فيه العلم ببعض الاشيا فسد عنده ان ذلك يقبح لا محالة وان لم يتله شي

ويصح ان يشتمله بعد نفعه ايانا اعيان الصغاير لانه من اعظم المفاسد انتهى فاما من مقدورنا فقد صرح بمثل كلام المصنف هذا في افعال
ما الفظه ولا يمكن ان يقال ان فيما يقدر عليه من العلوم والحال هذه ما يقبح للمفسدة لانه لو كان كذلك لوجب ان نعرّف حاله لنتجنبه انتهى
فقد وقت اذا ان جواب المصنف على ابن متويه غير سديد وانه كالمغالطة ويمكن ان يجاب بانه لا شي من العلوم الا وهو داخل تحت مقدورنا
فاذا جوزنا انه مقدور القدم من العلوم ما هو قبيح ومفسدة فكل علم تفرض الكلام فيه فيجب تقدير على حسنه ومثله فيجب بيانه
لنقدر عنه عند امكان فعله حضور تسويه وقد يقال لا يلزم من كون علم من مقدورنا ان الله تعالى لو خلقه كان مفسدة كون مثله من فعلنا
وما يدخل من حسنه تحت مقدورنا مفسدة فليس ذلك من لازم التماثل وقد المفسدة لا تحصل الا مع كون ذلك العلم تحت تصرف الذي حصل
له مدفوعا اليه ويكون ضروريا حليا لا يدخل التشكيك عليه قال ابن متويه فيجب ان يكون حسن العلم مثلا وطلبنا سفاوجوه
القبح عنه وليس يمكن ذكر وجه سوى المفسدة فان الظلم والعبث لا يتاتيان فيه وان كان يمكن ان يكون عبثا بان يخلق الله فينا
ازيد مما اضطر به ممنوع عن نفعه عن فعل ضده الذي هو الجهل قال ويعقل احدنا العلم بما شاهده يعني فانه عبث لا فايدة
فيه واعلم ان الصحيح امكان ان يكون في العلم ما هو قبيح ومما احتج به اهل هذا القول منعه صلى الله عليه وسلم العلم بالخط والشعر
ومنع العلم بوجه حاجته الحيوة الى الروح ومنع العلم بوقت القيمة قال المهدي عليه لكن لا يعلم قبح فيجب الى العلم والنظر
الا شيعا اذ لا طريق الى المفاسد سواه وقد احتج ابو هاشم على انه لا قبح في العلوم بانه لو قبح علمنا الشي لكان كوننا عالمين
صفة نقص لان المعنى الموجب لها قبيح ومعلوم ان الله تعالى عالم به فيلزم ان يكون حاصلا على صفة نقص واجيب بانه لا يلزم من قبح المعنى كون
الصفة الصادرة عنه صفة نقص ولهذا لو خلق الله فينا القدرة على حمل الجبال ونحوه من الخوارق لكانت هذه القدرة قبيحة
لان في ذلك نقضا لدلالة المعجز ولا يلزم ان يكون كوننا قادرين على ذلك صفة نقص لان الباري قادر على ذلك فكان يلزم كونه
حاصلا على صفة نقص **فايدة** قال ابن متويه بناء على اصل ابي هاشم ما خرج من العلوم عن الوجوب فلا يكون حسنه
بمنزلة حسن المباحات بل يختص بوجه زايد والا ولى ان العلم منه واجب ومندوب وما هو بصفة المباح وما هو بصفة القبيح
على ما تقدم فلا وجه لما ذكره **فصل** ويصح ان يعلم المعلوم الواحد بعلوم كثيرة على ما ذهب اليه الجمهور وهو بناء منهم على
صحة وجود المتماثلات الكثيرة في المحل الواحد وقد خالف فيه على سبيل الجملة ابو القسم والاشعرية وسهل قولهم ان المثلين
لا تنافي بينهما ولا ما جرى مجراه واذا صح وجود المختلفين في المحل الواحد لعدم التنافي فاولى ان يصح في المثلين والذي ادا السبع
ابا القسم الى ذلك ما ذهب اليه من ان الذات الواحدة لا يجوز ان تنفي اكثر من ذات فالزم ان لو وجد في محل واحد جزءان من البياض
لم طرا عليهما سواد ان ينفي احدهما دون الاخر فيكون المحل اسود ابيض انه ليس بان ينفي احدهما اولى من الاخر بحسب قال
بانه لا يجوز ان يوجد المثلان في محل واحد قوله بناء على اصله في امتناع تسكين الساكن فيه نظر لان الذي ادى ابا علي من القول
بصحة تسكين الساكن ما ذهب اليه من ان السكون يتولد عن حركة موجودة في محله فيستحيل ان يحصل القادر سكونا
ثانيا الا بعد حركة المحل واستفا السكون الاول لكن يقال له هنا المانع في السكون المتولد فما قولك في السكون المبتدا فان
هذه العلة لا توجد فيه فهذه العلة لا تتاتى في العلم ولولا ما ذكره ابن متويه في حق ابي علي حكينا ان قوله كقول ابي القسم في امتناع
وجود المثلين لانه طرد ذلك في مواضع كثيرة كجمع المجمع ونحوه لكن قال ابن متويه الظاهر من قول الشيخ ابي علي جواز وجود
المتماثل في المحل الواحد بل العلة الذي بني اصل هذا الباب قوله لان سكون النفس لا يزايد هذا جواب عن سوال مقدر بعبر بان
يقال يلزمكم على قولكم ان احدنا يعلم المعلوم الواحد بعلوم كثيرة وكونه يجد مزية لها على العلم الواحد بل العلم الذي بين اهل هذا
ومعلوم ان احدنا الواحد ربما نبي ان زيدا في الدار لم يجد فرقا بينه وبين اخبار واحد اذا لم يكن اخبار تم مستندة الى المشاهدة فلو حصل
له عن خبر كل واحد علم على ما يذهبون اليه وجب ان يجد الفرق ومعلوم خلافه وتقرير الجواب ان الفرق راجعة الى سكون النفس
وهو حكم لا يتزايد بتزايد العلوم فكان حصوله مع العلم الواحد والعلوم الكثيرة على سوا وايضا فان احدنا قد يتزايد الشي
بارادات كثيرة ولا يجد فرقا فايكون ذلك وبين ان يريده بارادة واحدة على ما نصوا عليه ويرد عليه سوال وهو ان يقال

الى المنع ؟

ان العلم

ان العلم علة في سكون النفس والسكون حكم من حكمه ومن حق العلة حصول معلولها عند حصولها وهذا اصل متفق عليه وعلى
ان الحاجة اليها لا تتفق على وجدتها وعدم وجود غيرها واذا كان كذلك لم يكن بد من تزايد سكون النفس بتزايد العلم وقد ذكر الشيخ
الحسن في الكشف ان طمانينة القلب قد تتزايد لكثرة طرق العلم وجلائها وظهورها وقد تتزايد لكثرة اجزاء العلوم وهذا
الطرق والاخير صحيح واما قوله لكثرة طرق العلم ففيه نظر لان ذلك لا يوثر في احاد العلم ولو جاز ان يوجب العلم الواحد لكثرة
طرقه وجلائها اكثر من سكون واحد لتعدى ولا حاصر فكان يلزم احاد يه لما لا يتناهى على اصولهم والذي اشار اليه من تزايد
سكون النفس عند جلاء الطرق وكثرتها تعبيرا لجمهور عنه بجلاء العلم ولا يجعلونه تزايدا في السكون قولهم فاما الجلاء
فالمرجع به الى كثرة الطرق لا كثرة العلوم يعني فلا يتوهم متوهم ذلك وبطلانه لكثرة العلم والمراد بالجلاء ما يجده احدنا من نفسه
من التفرقة الحاصلة له بين بعض الضروريات وبين بعض وبين الضروري والمكتسب ذكره ابن متويه وان وا عبارة عن ذلك
وانما نحيل احدنا على ما يعرفه من نفسه وكما لا نرجع بالجلاء الى الكثرة في العلوم لا نرجع به الى امتناع نفي العلم عن النفس اذ
الضروريات تشترك في ذلك وبعضها اجلى من بعض و في قوله رحمه الله الى كثرة الطرق تسامح في العبارة لان الضروري اجلى
من المكتسبات وان حصل من طريق واحده وحصلت من طرق شتى لانه لا يتصور ان يكون ثم علم حصل عن طرق وكثيرة لان كل
طريق يحصل عنها علم منفرد فكان الاولى في العبارة ما قاله ابن متويه واما الجلاء في العلوم فلا نرجع به الى الكثرة فقد يكون
الجزء الواحد اجلى من الاجزاء الكثيرة فصارت جلا وما بحسب الطرق التي عندها يقع الجلاء فلهذا كان العلم الواقع عند الادراك
اجلى مما يقع عند الاخبار تنبيه اعلم انه وان صح في بعض العلوم ان يوصف بانه اجلى من غيره فلا يصح ان يوصف بانه
اصح من غيره لان العلوم مشتركة في تعلقها بالشيء على ما هو به ولا ذلك معنى الصحة ولا تفاضل بينها في هذا قوله فمعناه في احد
قولي ابي علي كثرة معلومه كقولهم اقدر يعني فانه يفيد كثرة قدرته لا انه يقدر به يقدر على ما يقدر عليه الاخر وما لا يقدر عليه
اذ مقدور بين قادرين محال ولا نرجع به الى ان مقدوراته اكثر لان القدرة الواحدة تتعلق بما لا يتناهى فمن ضاد قادرا بقدرة
واحدة فمقدوراته لا يتناهى كان مقدوراته من قبل فيه انه اقدر لا يتناهى الا اذا قيل في حق الله نعم فالمراد كثرة مقدوراته قطعا
اذ ليس قادرا بقدرة وهو يقدر من الاجناس على ما لا يقدر عليه غيره والمراد كثرة مقدوراته قطعا ويصح ان يقصد في قولنا
زيد اقدر من عمرو ان مقدوراته اكثر بمعنى انه يصح انه يفعل في الوقت الواحد اكثر مما يفعله عمرو واعلم ان هذا هو القول الاول لابي علي
فلما رأى ان احد العالمين اذا علم الشيء بعلم واحد ضرورة او مستدلا له وعلمه الاخر بعلوم كثيرة لا تاثير لهذه الزيادة في كونه اعلم رجع
به الى كثرة معلوماته ومما يوضح ذلك ان احدنا اذا علم شيئا بعشرة علوم وعلمه غيره بعلم كان هذا اعلم من ذلك مع ان ذلك
اكثر معلوما وقد ابطل قوله الثاني بانا نعلم التفصيل ولو علم احدنا عشرة معلومات وعلم الاخر تسعة معلومات غير تلك
المعلومات لم يصح وصف الاول بانه اعلم وان كانت معلوماته اكثر فيكون الاولى ما قاله ابو هاشم فصل وليس يجب اذا علم
احدنا الشيء ان يعلم انه عالم به بل الطريق الى ذلك يعلوم مقام العلم خلافا لابي علي وجعل ذلك وجها في ان احدنا لا يقطع على انه من
اهل الثواب قال لانه اذا كان من جملة تكليفه انه اذا اتى بما يجب عليه من المعارف ان يعلم انه عالم بها ويجب عليه ايضا ان يعلم بانه
عالم بها وهلم جرا لم ينته الى حد الا ويجب عليه العلم ولا يمكن من معرفة اداء ما كلفه قال الجمهور وهذا باطل لان فيه تكليف
احدنا بما لا يمكن من معرفة تحصيله ومن شرائط التكليف تمكن المكلف من العلم بالاداء لما قد اوجب عليه اذا فعله قالوا والعلم يكفي
غالب الظن وهذه مناقضة له في تعليله لا في اصل المسئلة وهو كون احد لا يقطع بانه من اهل الثواب فهو متفق عليه وانما التعليل
على علته فيه صحيح تنبيه اعلم ان عبارة المصنف في هذا الفصل فاسدة لان ابا علي يقول انه يجب على الواحد منا ان يعلم في
كل شيء علمه انه عالم به وليس بصحيح وانما قال ابو علي ذلك عما وجب علينا العلم به كالعلم بالله فكان الاولى في المصير ان يقال وليس
يجب على الواحد منا عقلا ولا شرعا اذا علم ما كلف العلم به ان يعلم انه عالم به ومما توهمه عبارة المصنف ان ابا علي يقول ان ذلك يجب
بمعنى لا بد من وقوعه كما قال ابو القسم ان احدنا اذا علم الشيء فلا بد ان يعلم انه عالم به من جهة الوقوع لا من جهة الوجوب وليس

كذلك من قول ابي علي وقد ابطل الجمهور كلامه بان الشيوخ فسطانه يعلمون المشاهدات ولا يعلمون انهم عالمون بها والشبهة يعلمون
مخبر الاخبار المتواترة ولا يعلمون انهم عالمون بها وايضا فان ذلك يؤدي الى انه لا يعلم انه عالم الا بعلم مستانف ولا يصح ان يعرف حصول سكون النفس
له وانه لا يحصل عن سهو الا اعتقادات سوى العلم فعلم حسنات اعتقاده علم

فصل في العقل

عند ابي مجموع علوم ضرورية
اعلم ان الكلام في العقل يشتمل على ست فوائد الفائدة الاولى في بيان حقيقته الثانية في بيان تعلق العالم به الثالثة في الدلالة على انه العقل الرابعة
في ذكر الخلاف فيه وابطال اقوال المخالفين الخامسة في بيان محله السادسة في بيان طرف مما يدل على شرفه اما الفائدة الاولى فله في اللغة
معان كثيرة احدها العلم بموارد الشيء ومصادره وهو ضد الحمق الذي هو الجهل الثاني المنع ومنه سمي عقال البعير عقالا لما كان
يمنع من الذهاب الثالث الحجر ومنه قول الشاعر * تعقل عقالا فلم يترك لنا سبدا فكيف لو قد سعى عمرو عقالين * كذا اهل وقفه
نطق الرابع راس الشيء ومنه سميت الجبال معاقل وسمي الوعل عاقلا لسكونه رؤس الجبال ذكره بعضهم الخامس الدية قيل سميت
عقالا لان القاتل يحقن بها دمه وقيل لما كانت الابل تعقل في فناء ولي المقتول واما حقيقته اصطلاحا فما ذكره رحمه الله ووجه التسمية
ايضا ما ذكره وقوله الحي من اختص بها اي الحي من حصلت له وحلت فيه لان المراد اختص بها دون غيره وقوله على بعض الوجوه احتراز
من المجنون كالمحتضر واهل الاخرة فان تلك العلوم وان حصلت لهم لم يصح توجه التكليف اليهم لان التكليف تبنى في الالجاء وليس فيه بعضها
على اهل الاخرة وقد اعترض على هذا الحد بان قيل ان كمال العلوم هذه التكليف نفسه فكيف يقال يصح توجه التكليف الى من اختص
بها مع ان من اختص بها فقد صار مكلفا من غير توجه شيء اخر واجيب بان التكليف يستعمل في حصول هذه العلوم وفي الامر والنهي
والمقصود هاهنا توجه التكليف توجه الامر والنهي وارادة الطاعة وكراهة المعصية وقد قيل في حد العقل العلوم الضرورية
التي يمكن معها حصول العلوم الاستدلالية قيل وهذا حد صحيح وله شبه باصل الوضع لانه يمنع العاقل من فعل القبيح لما يقع
معه من المضار وغيره ويمنع من ذهاب ما اكتسبه من العلوم واما حقيقته في العرف فما ذكره رحمه الله والمراد بالحقيقة العرفية ما استعمله
اهل اللغة في غير ما اصطلحوا عليه في الاصل وغلب عليه عندهم فصار اسبق الى الافهام كالدابة والغائط ونحوه والوقار الحلم والرزانة
قوله وعلى هذا يقال فلان لا عقل له يعني مع اختصاصه بالعقل الاصطلاحي وثبوته له فالمقصود حينئذ نفي العقل العرفي لا الاصطلاحي

واما الفايدة

الثانية وهي في تعداد علوم العقل فتعدادها على ما ذكره المصنف وزاد الحاكم وابن متويه على ذلك فقال الحاكم
وهي اي تلك المزيدة مستندة الى ضرب من الاختبار وهو ذلك نحو العلم بتعذر حصول جسمين في مكان وان الجسم العظيم لا يحصل في
ظرف صغير وانه يستحيل حصول جسم في مكانين واحد وقال ابن متويه هي العلم باستحالة حصول الجسم في الوقت الواحد في مكانين
والعلم بانه يتعذر عليه خاصة تحصيل جسمين في مكان واحد قال ويجب ان يثبت ولده او صديقه وقد صحبهما وعاشرهما الدهر
الطويل اذا غابا عنه ثم راهما وعد ابن متويه وغيره من علوم العقل العلم بالامور العظيمة فيما تقدم العهد ولم يذكره المصنف فيتم فيستول
من علوم العقل بالجملة ثم قيل علم المشاهدة قوله العلم باحوال انفسنا على المشاهدة الجملة يعني ولا يشترط التفصيل وهو ان يعلم
انها ذات او صفات راجعة الى الجملة وليست باحكام ولا راجعة الى المحل فذلك معلوم بالدليل واحوال الحي عشرة وكونه حيا قادرا
لا يوجد ابتداء من النفس بل بعد ان باحكامهما وما عداهما يفتقر الى ما لا بد من ان يجده من نفسه ولو لم يعلمه لم يكن عاقلا ككونه مريدا
ومنها ما يسهو عنه فاذا علمه فعلمه به ضروري ككونه مشتهيا فانه قد يكون مشتهيا للشيء لا يدرك حتى يدركه او يذكره
خلاف كونه مستندا وقد اشار الحاكم الى مثل التفصيل قوله ويدخل فيه الخبرة يعني لكون العلم الحاصل بان القطن مثلا يحترق
بالنار والزجاج ينكسر بالاحجار لا يكون الا بعد تقدم المشاهدة لذلك فكلام المصنف هاهنا يشعر بانه يدخل المشاهدة طريقا
الى هذا العلم والصحيح على اصولهم ان المشاهدة ليست بطريق هاهنا وان علم الخبرة في حكم المبتدا وهو مذهب المتقدمين من المعتزلة
وظاهر كلام السيد الامام وذلك لان من حق الطريق والمتطرق اليه ان يتعلقا بذات واحدة وليس كذلك الخبرة والعلم الحاصل
عقيبها فانا اذا شاهدنا زجاجا ينكسر بحجر او قطنا احترق بنار علمنا ان كل زجاج ينكسر وان كل قطن يحترق بالنار
فالعلم يتعلق بكل قطن وزجاج على سبيل الجملة والمشاهدة التي هي الخبرة متعلقة بهذه العين من الزجاج ومن القطن على التفصيل

والذي تذهب اليه المتأخرون ان علم التجربة عرضي يعني فانه لولا مشاهدته القطن يحترق بالنار ما علم ذلك قوله ويدخل فيه العلم
اي في العلم بالمحسوسات العلم بتعلق الفعل بفاعله يعني بفاعله المحدث فانك لا تعلم تعلقه به الا بعد ان تشاهده يقع بحسب
قصده وداعيه قوله فلا وجه لعدّ هذه اقساما مستقلة يعني على ما جرى في كتب علم الكلام لانها تدخل تحت العلم الحاصل عن
المشاهدة قوله العلم بمخبر الاخبار المتواترة اعلم اولا ان الخبر المتواتر عبارة عن خبر جماعة يحصل العلم الضروري عند
خبرهم لاجله قلنا الضروري احترازا عن اجماع الامة فانه يحصل عنه علم استدلالي ولا يدخل خبرهم باب الواحد ما هو كذا او
عند ذلك في الخبر المتواتر وقلنا عند خبرهم لاجله احترازا من ان يحصل العلم الضروري عند خبر واحد او اسر على ما اخاره
من وثق باسه والطعام والطاهرية فانه لا يسمى متواترا الا انه وان حصل العلم عنده فلم يحصل لاجله وشروط حصول العلم
بالخبر ان لا يكون قد سبقه العلم الضروري ذكره الرازي وهو شرط يرجع الى المخبر وان يكون في المخبرين كثرة بحيث لا يجوز
تواطؤهم على الكذب واختلف في حدها فالصحيح ان اقلها خمسة واكثرها لا حد له وقيل اثنا عشر وقيل عشرون وقيل اربعون
وقيل سبعون وقيل ثلثمائة وبضعة عشر وان يكون المخبر ... يستوي الاطراف والوسائط او متقاربها اذا لم يكن المخبرون هم
المشاهدين وان يكون خبرهم مستندا الى المشاهدة لا ان يكون خبرا عما علموه بدلالة فهذه الشروط الصحيحة لا بد عند
حصولها يحصل العلم الضروري لاجل الاخبار اذا عرفت هذا ففي العلم الحاصل عن الاخبار المتواترة خلاف من جهات الجهة الاولى
ان السمنية لا يحصل لها العلم راسا عن الاخبار المتواترة واكثر الناس على خلافه فان ابن ... وهذا كخلاف السوفسطائية
ولا ... كالا ... رجلا منهم الجهة الثانية ذهب البغدادية وابو الحسين والغزالي والجويني الى ان العلم الحاصل عند الاخبار المتواترة
حاصل عن النظر في احوال المخبرين واوصافهم من كونهم كثرة لا يجوز عليهم التواطؤ وان خبرهم مستند الى المشاهدة وليس بضروري
واطبق الجمهور بان خاصة الضروري حاصلة فيه وهو عدم تمكننا من نفيه بشك او شبهة وكان يلزم على قولهم الا يحصل للعامي
العلم بمخبر الاخبار المتواترة لعدم دربته بشروط المخبرين وما يعتبر فيهم ولا للصبي ولا لمن لم يختبر من العقلاء النظر في احوال
المخبرين مع ان احدنا لا يجد نفسه ناظرة وحدها يتعذر عليها النظر في ذلك كما يتعذر النظر في المشاهدات الجهة الثالثة اختلف
القائلون بانه ضروري وهم الاكثر فمنهم من ذهب الى انه معدود في كمال العقل وهو مذهب ابي علي وصححه الحاكم وظاهر كلام
المتأخرين والاكثر المثل اليه وذهب ابو هاشم الى انه غير معدود في كمال العقل وان كان قد عده في بعض كتبه من علوم العقل لكن
الذي صح من مذهبه عدم عده واحتج ابو علي بان احدنا لا يصح ان يكون في بلد له جاران يستمع وهو في احدهما على طول الدهر بالحال
فلا خبر لا يعلمه فيجب ان يكون هذا العلم معدودا في كمال العقل واعترضه ابو هاشم بان هذا انما يجب الا ان لو ثبت كالنفس متعلقة
بالاخبار نحو العلم بمكة والعلم بالنبي والقران ولسنا ... اصحابنا هذا بوجوب ... لانه تعالى هذا يوجد حصول العلم فما كان علينا فيه تكليف
لا ما ليس فيه تكليف فانه متى العقل ... احدنا العلم بذلك فلا تكليف عليه فيما يتعلق بالخبرة لمن لم يبلغه الخبر واحتج ابو هاشم
بانه لا وجه يقتضي المنع من حصول العلوم المتقدمة من دون العلم بمخبر الاخبار فيجب جواز انفرادها عنه واذا كان كذلك لم نقدر فيها
كالعلوم المكتسبة لما صح ذلك فيها لم تعد من علوم العقل وهو احتجاج ضعيف لان علوم العقل لا يجب حصولها معا ولا يجب فيما
كان منها الا ينفك عن سائرها وهو معارض بعلم الخبرة فان ما ذكره حاصل فيه واحتج ايضا بانه لو كان من كمال العقل
لحصل عند اول خبر ولما وقف على التكرار واجاب عنه الحاكم بان قال في اذا كان يحتاج الى تكرار ولم يكن من كمال العقل يجوز ان يكون
ضروريا ويحتاج الى التكرار كالصنايع وكالمحفوظ وفيه نظر وقد اجاب ابن متويه بهذا الجواب بعينه وهو بنا على ما
شرحه في التذكرة من ان من علوم العقل ان يحفظ عند الدرس الكثير والممارسة الطويلة قال فلا يجوز في كامل العقل
ان يقرا اسم كتاب الله او ستاما من الشعر الذي ... فلا يحفظها او يمارس صنعة طول عمره فلا يعرفها فان صح ان يجوز هذا من
علوم العقل مع حاجته الى التكرار صح الجواب والا فلا قوله علم الخبرة والتجربة يعني فان المشاهد هو الذي حصل
له العلم فكان من قسم العلم بالمحسوسات قوله اذا عرفت انه ضرورة حيث زعم خطار الله الحلي فانه وان على ... ان

يكون العلم بتفصيله ضرورة وذلك بانا لا نعلم ذاته الا بالاستدلال والذات لا نعلم استدلالا الا وصفتها ضرورة على ما تقدم فكيف نعلم كونه
مريدا ضرورة ومنها العلم بوجوب بعض الافعال الى اخره [illegible] في هذا الا [illegible] قطعا
غير نفسية فضلا عن ان يكون ضرورية ومن علوم العقل ومع علمنا بعد [illegible] عن النفس وعدم الحكم على من لم يعلمها بانه غير عاقل
لا يصح ما قالوه وشيء في هذا [illegible] **تنبيه** ان قيل هل يجب الترتيب بين هذه العلوم وحصول بعضها متقدما
على الاخر وهل يجوز تاخر البعض عن البعض اولا قلنا الذي عليه اكثر الشيوخ ان ذلك لا يجب وانه لا بد من حصولها سوا ويجوز معا
او يتقدم بعضها على بعض فظاهر كلام ابن متويه والذي اشار اليه بعض المتاخرين ان الترتيب والتسوية [illegible] الاول علم الانسان
باحوال نفسه الثاني العلم بالمشاهدة الثالث العلم بانه ليس بحضرته [illegible] الرابع انه لو كان [illegible] ورتبها رحمه الله على هذا
الترتيب والتسوية وما عداها لم نعتبر فيه ترتيب وحكي عن قاضي القضاة انه قال في المحيط ان اول علوم العقل هو العلم بالمشاهدة فقال
ان [illegible] بذلك بعد العلم باحوال النفس ويحتمل ان يجري كلامه على ظاهره لانا نرى كثيرا من الحيوانات وصغار الادميين يعلمون ما
يشاهدونه ولا خطر بقلوبنا الى انه قد سبق لهم العلم باحوال انفسهم واختلف المشايخ في العلم بوجوب بعض الافعال والعلم بحسن
بعضها والعلم بقبح بعضها هل يجب الا يحصل الا بعد حصول جميع سائر علوم العقل ولا يجب ذلك فقال ابو علي وابو عبد الله لا يجب تاخره
بل يجوز تاخره ويجوز تقدمه وقال ابو هاشم وابو علي بن خلاد يجب تاخره عنها كلها وصححه ابن متويه والحاكم قالوا والا كان يلزم ان
يكون في الناس من يعلم ما ذكرنا ولا يكمل عقله واحتجوا بحجة طويلة غير طائلة والاقرب ما ذهب اليه ابو علي وابو عبد الله **تنبيه**
اخر ذهب الجمهور الى انه يجوز حصول هذه العلوم لمن لم يحصل له شيء من امارات الادراك الشرعية وذكر الغزالي ان ذلك لا يجوز [illegible]
بلا اتفاق على انه لا يكون مكلفا بالتكاليف الشرعية قبل حصول احد تلك الامارات ولا يلزمه العمل حتى [illegible] شيء منها قال الجمهور واذا
حصلت له علوم العقل قبل حصول بعض الامارات كان مكلفا بالتكاليف العقلية العلمية والعملية **تنبيه** اخر قد علمت ما [illegible] له
اصحابنا من انه لا يصح توجه التكليف الا الى من حصلت له هذه العلوم وقد علل ابن متويه والحاكم ذلك وحاصل كلامهما ان احدنا لو
لم يعلم نفسه لم يمكنه العلم بحدوثها ولا حدوث غيرها وهو مكلف بذلك ولو لم يعلم صفاته لم يمكنه العلم بصفات القديم تعالى ولو لم يعلم
المدركات لم يمكنه العلم بحدوثها مع تكليفه بذلك ولو لم يعلم تاتي الفعل منه لم يمكنه التفرقة بين [illegible] والحسن والحمد والذم ولا
يعلم العدل الا بعد العلم بتعلق الفعل بفاعله ولو لم يعلم علوم القسمة لم يعلم ان العالم محدث اذ لم يكن قديما ولم يعلم انه قديم اذ لم يكن
محدثا قال ابن متويه واذا ادعينا الاضطرار في علوم القسمة فذلك فيما عرفنا الذات بصفتها ضرورة فاما المعرفة بدلالة فلا نعلم ذلك
فيها اضطرارا [illegible] الفروع [illegible] حاله من الاصل قال الحاكم واما العلم بطريقة الاجسام فيحتاج اليه في حدوث
الاجسام والاعراض قال ابن متويه ولا بد من ان يعلم استحالة كون الجوهر في محاذاة واحدة [illegible] الدلالة على ان الجسم لا [illegible]
الجسم [illegible] الى ذلك قال الحاكم واما العلم بمقاصد المخاطبين فيحتاج اليه ليعلم ما يتضمنه الخطاب واما العلم بالوجوب والقبح فيحتاج اليه
ليعلم ما يجب فعله وما يجب تركه هذا محصل ما ذكراه قلنا [illegible] **تنبيه اخر** [illegible] ولا يقع في كمال العقل تفاوت حتى
يكون عقل بعضهم اكمل من بعض وعن بعضهم انها متفاوتة واحتج على انه لا تفاوت بان العقل عبارة عن مجموع علوم فمن حصل له
جميعها صار عاقلا ومن نقص في حقه شيء منها فهو لم يكمل عقله حتما فانه لا يسمى عاقلا ولا يوصف بهذا الوصف لانه من الاسماء التي تتناول
الجملة وايضا فلا تثبت التكاليف الا مع كمال العقل فاما مع نقص شيء منه فلا وايضا فلو تفاوت لوجب ان يكون لنا طريق الى معرفة تلك
الزيادة التي يقع بها كمال العقل والذي يشير اليه كالحفظ والفهم والذكاء [illegible] العقل وليس منه وكون بعض المكلفين اعلم واسخى
واصبر لا يدل على ان عقله اكمل من عقل غيره لان ذلك ليس من العقل في شيء ولكنه ينبني على توطين النفس على ما دل عليه العقل وعلى
تذكر العاقبة الحميدة كالثواب **وثم ما** الفائدة الثالثة وهو ان ما تقدم تعداده من العلوم هو العقل لا ان العقل غيره ودليله
ما ذكره رحمه الله فصح انفصاله عنها ويجب الا ينفيه اضدادها اما الاول فلانه من حق كل مختلفين ان يصح انفصال احدهما عن الاخر
ووجوده من دونه ما لم يكن هناك وجه من وجوه التعلق وليس الا ان يقال احدهما شرط للاخر او احدهما يحتاج الى الاخر وذلك لا يوجب

اللازم

التلازم لانه يصح وجود السبب من دون المسبب والمحتاج اليه من دون المحتاج واما الثاني وهو انه يجب ان لا ينفيه اضدادها وهي العقل
لمعلوماته تلك العلوم فلانه يعدم من ان الضد لا ينفي المختلفين قوله لو جاز ان يعدم من انفسنا حالا او حكما نستدل بها عليه اعلم ان
من اصول اصحابنا انه لا يثبت من الذوات الا ما وجدنا من انفسنا حالة نستدل بها عليه ككوننا مريدين فانا وجدنا ذلك من انفسنا
فاستدللنا به على ان زائدا وجودنا وكذلك الحكم ككون البغض فانه نستدل به على انا وجدناه من انفسنا وهو كوننا معتقدين
حاصل عن علم بدلالة ها هنا على اثبات حكم للاعتقاد لا على ثبوت ذات فهو خارج عن هذا الباب او علم بالمشاهدة كجسم او لون او علم بان
ثبوت حالة او حكم فاستدل بذلك عليه ولا سوى هذه الامور لموجود فلا دلالة على ان العقل المدعى غير هذه العلوم قال الحاكم فان
قيل ان كان العقل ما ذكرتم فكيف يصح ما روي انه يقال اول العقل فقال ادبر فادبر ثم قال له اقبل فاقبل ثم قال بك اخذ وبك اعطي قلنا ذلك توسع لانه السبب على
عظم شأن العقل **واما** الفائدة الرابعة وهي في ذكر الخلاف في العقل وابطال قول المخالفين فهو على ما ذكره المصنف قوله وبطلانه
ان القوة هي القدرة هذه مؤاخذة بظاهر العبارة وكذلك قوله وكثير من المعقولات لا يعبر عن ذلك لانهم لم يقصدوا ان القوة القدرة المحدودة
وانما ذلك للمشاهدة لكنه واخذهم بظاهر عبارتهم وما ارادوا ان القوة الملكة ولا يخلو ذلك الاحتمال العلم والله اعلم قوله
وبعد فتحديد العقل بالمعقولات احالة اي احالة لاحد المجهولين وهو العقل على المجهول الآخر وهو المعقول وذلك معيب عند اهل
صناعة الحدود فان من اعتبارهم الاتيان بالشيء بما يعرف من الفاظه ووجهه ان الغرض بالحد هو الكشف والابانة ومن جهل
شيئا جهل ما يتعرف منه واعلم ان المحكي هنا عن الامام يحيى الغزالي ما يقارب هذا المذهب المحكي عن جمهور اهل الحكمة وهو انه قال
بان العقل قوة في القلب وابطله بعضهم بانهما ان ارادا بذلك ما ذكرناه من العلوم فهو خلاف في العبارة لكن عبارتنا اجود من عبارتهما
وان ارادا غير ذلك لم يصح اذ لا طريق اليه قوله وبطلانه لزوم ان يكون كل ذي قلب عاقلا يعني فيلزم كون الانعام والطيور ذوي
عقول فان قيل انهم لا يخطئون بحد العقل بحد العلم من غير اشتراط امر آخر بل يشترطون ثبوت شكل وبنية لا يوجدان في قلوب
من يحكم عليهم بالعقل قلنا هذا تحكم فلا نلتفت اليه ومما الزمهم اصحابنا ان يكون من كبر قلبه كثر عقله فيلزم في الجمل ان يكون ذا عقل
واذا كان القلب لا يخلو من عقول بني آدم فقيل ولم يغب في النائم الا سعة وصوره لان النوم انما يسهل الموضع لما كان يزيل العقل واذا
كان العقل مع القلب فليس بزائل وهؤلاء الحذقة القائلون بهذا المذهب تابعهم زماننا في كثير من احكام الشرع ويعهدون مذهب الهادي
ويدعون ان مطلعون من شهادات الذي ينتسبون اليه من كبار الزيدية مخطئا شيعة الهادي علم قوله الى انه جوهر بسيط اراد وانه
بالبسيط الذي لا يتجزأ وليس بمتحيز حكاه بعض اصحابنا فان صح ان مرادهم ما ذكروه وحمله عليه اصحابنا فبطلانه لزوم ان يكون
الجمادات عاقلة بل لزوم ان يكون كلها عقولا ولزوم ان من كثرت جواهره كثر عقله ويلزم في كل جوهر ان يكون عاقلا لكن في ذلك نظر
فقد عرف ان مرادهم ما هو ما ذكروه وحمله عليه بالجوهر البسيط ما لا يتحيز وهذه الوجوه تبنى على انه هذا المتحيز فالاولى ان يقال
ما ذكروه غير معقول اذ لا يعقل جوهر غير متحيز انه لا طريق الى ما ذكروه ولو قدرنا انه مما يعقل قوله ويمكن ان يقال لمنع ما
تقدم يعني من الدلالة على ان العقل هو تلك العلوم دون غيرها قوله انه يمنع قلب النائم مختص مفتقر لو يعني في الحرارة والبرودة
والرطوبة والسوسة واللحمية والدمية وهذا هو مراد الى الحسين بالبنية الصحيحة وهو الا بتدا اخذ هذه المتقابلة على ما
يقابلها بل يكون على سواء في القلة والكثرة والراعلم ولا الى الحسين ان يقول لا اسلم كون بنية قلب النائم مختص بل من الجائزان يكون النوم سببا
لتغيرها او يكون تغيرها واقعا مع النوم اما لحصول النوم واما على طريق الموافقة لكن يقال له وما الطريق الى ما ذكرته فانه لا يجوز
اثبات ما لا طريق اليه ولا دليل عليه قوله وبعد فمنافية للقلب على الغير الى الجزء الذي يظهر من عبارة ابي الحسين ان ذلك لمجرد التمثيل
لا للمنافية لكنه اذا لم يكن قياسا فلا دليل على ما ذهب اليه فان مجرد التمثيل لا يغني عن ايراد الدليل قوله ويمكن استغنائها في المدرك
ضربا من الاشتغال اعلم ان استعمال العين المدرك انفصال الشعاع من نقطتيها وحصوله مع المدرك بحيث لا ينافي بين الشعاع والمدرك
ولا ما يجري مجرى التنافي وهو ان يكون بين الشعاع والمدرك فصل يصح وقوع ساتر بينهما فيه وان لم يكن حاصلا ولا يشارك الاستعمال
اتصال الشعاع بالمدرك لان اللون مرئي مع انه لا يتصل الشعاع به اذ ليس بمتحيز فاذا قيل ولم يجعله اتصال الشعاع ولا يجوز في الحاسة

والذي يجرد يجري الشعاع

الواجب ان يختلف المشترط في الادراك بها قياسا على سائر الحواس ولهذا الكلام تفصيل ليس هذا موضعه وقوله ضربا من الاستدلال
الا انه ان استدل العرض من جنس وهو الاستدلال على الاطلاق بالنسبة الى سائر الحواس فلكل حاسة استدلال فاستدلال
حاسة الذوق بمماسة اللهاة للمحل المطعوم واستدلال حاسة الشم بمجاورتها للمحل الذي له رائحة اذ لا بد في الشم من ذلك واستدلال حاسة الاذن
فتح الاذن واصاختها للسماع لا غير ذلك واستدلال حاسة اللمس ان يحصل محل حياته مع الملموس بحيث لا يستاثر الا ما يجري مجراه
واما الفائدة الخامسة وهي في ذكر محله فمذهب الجمهور من اصحابنا ان محله القلب لانه من جنس العلوم وقد تقرر ان محلها
القلب وانه لا يصح وجودها في غيره وذهب الفلاسفة الى ان محله الدماغ هذا ما حكاه اصحابنا عنهم الا ان هذه الحكاية وحكايته انه
عندهم جوهر بسيط غير متجزئ [illegible] فان صح انهم نصوا على ان محله الدماغ فهذا دليل على انهم يجعلون العقل من قبيل العلوم
لانهم يقولون في العلوم كلها ان محلها الدماغ واحتج اصحابنا على ان محله القلب بان احدنا يجد تعقله للاشياء وعلمه بها من ناحية
الصدر وانا لم نعلم مكانه على التفصيل فانه يحتاج الى بنية مخصوصة لانه من العلوم وقد تقرر حاجتها الى بنية مخصوصة اذ لو لم
يكن كذلك لصح من احدنا ايجاد العلم في يده او رجله والبنية حاصلة في القلب دون الدماغ وبقوله تعالى لهم قلوب لا يعقلون بها فانها لا تعمى
الابصار ولكن تعمى القلوب التي في الصدور فان قيل ان هذا ليس الا على مذهب المخالف فيه لان فيها تصريحا بان القلب هو العقل
لا انه محله قلنا الظاهر وان كان على ما ذكرته فهو من باب تسمية الشيء باسم محله كقوله تعالى فليدع ناديه واراد بالنادي اهل
النادي واحتج الفلاسفة بان الدماغ اذا فسد زال العقل فدل على انه محله واجيب بانه قد يزول عند اخراج بعض الاعضاء فلزم فيما
كان كذلك ان يكون محلا للعقل [illegible] ذلك لمناسبة بين القلب والدماغ واتصال فاذا فسد الدماغ فسد القلب وبفساده يزول
ما حله فيحتاج الى صحة الدماغ فان قيل وكيف هذه المناسبة مع البعد قلنا لا تتوقف المناسبة على الاتصال والمجاورة بل اتصال مجاري
دمائهما وتطوياتها بعضها ببعض كاف في المناسبة الا ترى الى المناسبة التي بين اللحية والمذاكير مع التباعد وعدم المجاورة فان
المذاكير اذا قطعت لم تنبت اللحية وان كانت من قبل نابتة فانها تتساقط ذكره بعض المتأخرين وذكر ابن متويه ان الشعر يبقى اذا قد نبت
وكان وقوع القطع عقيب ذلك [illegible] ويبعد فيما يعدم ان محل العقل هو القلب وانه لا يجوز حلوله في غيره لحاجته الى تلك
البنية واذا تقرر ذلك فكل حيوان اذا حصلت في قلبه البنية التي يحتاج العقل وجوده اليها صح وجوده فيه ولا عبرة بالصور والاشكال
واختلافها ولذلك اشترك الملائكة والجن والانس في حصوله مع اختلاف صورهم واشكالهم وعلى هذا قيل في نملة سليمان انها عقلت
وكذلك الهدهد وقيل ان الكلام الذي صدر منهما [illegible] حصول العقل اذ قد يصدر مثله من الصبي والمجنون **واما** الفائدة
السادسة وهي في بيان [illegible] شرف العقل فقد ذكر ذلك بعض اصحابنا بما حاصل كلامه انه قد ثبت ان الموجودات اشرف من
المعدوم لما [illegible] الصانع فيها ودلالتها عليه وعلى قادريته وعالميته وان النامي من الموجودات اشرف من غيره لاختصاصه بمزيد
احكام وبديع انتظام وغذائه في خلقه وحسه في صنعه وان الحيوان اشرف من غيره من النامي لما خصه الله به من حصول العلم
ورجحان الاحكام مع ما خلق فيه من القدرة والشهوة وتمكينه من الانتفاع وان العاقل من الحيوان اشرف من غير العاقل لتمكنه بالعقل
من الطاعات والعبادات التي ترقيه الى درجة الثواب التي لا ينالها غيره من الحيوانات ولتمكنه بالعقل من التفكر والنظر في ملكوت السموات
والارض وما فيهما من عجائب الصنعة وغرائب الحكمة ولمعرفته ما ينفعه ويضره من الامور الدينية والدنيوية ولتمكنه من الاستدلال
بالشمس والقمر والنجوم في [illegible] واوقات عباداته ولتمكنه من معرفة منشئه وخالقه والخلوص به عن ان يكون مملوكا
منتقصا عليه وما نال ذلك كله الا بالعقل ولا غرو في ذلك اذ عده العلماء من اصول النعم والجوهر الذي جعلنا من جهته حمل التكليف
[illegible] وقد روي عنه صلى الله عليه وسلم ان الله تعالى لما خلق العقل قال وعزتي وجلالي ما خلقت خلقا هو عندي اشرف منك بك اعطي وبك
اثيب وبك اعاقب وبك آخذ وبك انهى اذا عرفت هذا فالمخصص به [illegible] اصناف الملائكة وهم اشرف العقلاء لانهم لا يعصون الله ما امرهم
ولا يكونون [illegible] يفعلون اوامره ويجتنبون ما نهى عنه وبنو ادم وهم [illegible] العالم السفلي خلقه واكثرهم نعمة قال تعالى ولقد كرمنا
بني ادم وقال لقد خلقنا الانسان في احسن تقويم والجن فانهم ممن خص بشرف العقل وفضلهم على كثير ممن خلق [illegible] العقل

الاشكال

بلسه

تنبيه وإذ فرغنا من الكلام في العقل فلنشر إلى أمور تنافيه وتناقضه وهي الجنون والسكر والسهو والنوم أما الجنون فهو
عبارة عن زوال العقل فقد يكون لخلل في علومه وعدم كمالها ونقصانها وقد يكون لعارض كالصرع والأكثر على أنه مرض يعرض
للإنسان فيذهب عقله كغيره من الحيوان الآلام وليس من الشيطان ولا تسلط من الجان وقيل بل من مس الشيطان ومما يشهد له قوله تعالى
كالذي يتخبطه الشيطان من المس والجمهور منا يتأولون الآية على أنها واردة على ما يعتقده العرب وتزعمه من ذلك وقيل بل يدخل
في الجسم وقد تواترت حكايات عن العرب وعن بعض الأطباء الحاذقين والله أعلم وقد قيل لا مانع من جهة
العقل أن يقع الاختلاط والدخول ويفسد به العقل فيزول لولا أنه منع من ذلك السمع وهو قوله تعالى ما كان لي عليكم
من سلطان وأما السكر فقيل إنه سهو يعتري الإنسان مع فترة وتمييز لا لعروض مرض أو علة وقيل لا تعلم وقيل
نطفت ولا شك أن السكر أمر ثبوتي ولا يرجع به إلى انتفاء العلم وذلك أمر موجود من النفس والله أعلم وأما السهو فقد تقدم تفسيره
وأما النوم فقيل حبس من آنسه والجمهور على أنه سهو يعتري الأشياء مع استرخاء في الأعضاء **فصل** قوله زعم أهل
السفسطة والعنود إلى أنه لا يصح العلم بشيء عدّى المصنف زعم بإلى وهو مما يتعدى بنفسه ولعله ضمنه معنى ذهب واعلم
أن أهل هذا المذهب أحقر من أن يشتغل الخلق ببطلان مذهبهم وذكر كلامهم ولعمري إن مذهبهم عن جحد شبه يوضع في
الأوراق ويتكلم عليه علماء الآفاق وهؤلاء الذين ذكرهم المصنف يسمون أهل التجاهل لإنكارهم ما قد حصل لهم من العلوم الضرورية
وتجهيل أنفسهم وهل الآن تكلمهم الجهالات وهم ثلاث فرق قال ولي هؤلاء الذين ذكرهم رجالهم وأسموا اشتقاقه وسوفسطيقا لأن
السفسطة إنكار العلم بالمشاهدات وغيرها من المعلومات وحكى الحاكم عن بعض المشايخ أنه قال لواحد منهم أتقول لا حقيقة
للأشياء حقيقة أم لا فإن قلت نعم ناقضت وإن قلت لا أثبت للأشياء حقيقة الفرقة الثانية تسمى العندية والعنودية لقولهم بأن
حقيقة كل شيء ما كان عند الإنسان زعموا أن حقائق الأشياء تابعة للاعتقادات وليس لها في أنفسها حقيقة فمن اعتقد في
العالم أنه قديم فهو قديم ومن اعتقد فيه أنه محدث فهو محدث الفرقة الثالثة قالوا لا حقيقة إلا لما شاهدنا بالحواس دون
غيره فأبطلوا سائر المعقولات غير المشاهدات وأثبتوا المحسوسات فقط ومن المناظرات المحكية مع أهل التجاهل ما حكاه الحاكم
عن أبي الهذيل رحمه الله قال ناظره جهم في دار المأمون فأنكر في حال المناظرة سائر الأشياء فأمر أبو الهذيل بدابته فذهب بها وجيء
بكلب فأقيم مقامها فلما خرج قال أين الدابة فقال له أبو الهذيل أي دابة قال ما كنت راكبا قال أبو الهذيل لم يكن لذلك حقيقة لعلك
تظنه فقال لا بل كانت لي دابة قال لعله هذا قال جهم هذا كلب قال لعلك تظنه كلبا وهو دابة فما زال أبو الهذيل يراجعه بهذا
القياس حتى رجع عن مذهبه ودخل أبو الهذيل على صالح بن عبد القدوس يعزيه عن ولد له فرآه جزعا عليه جزعا عظيما فقال ما هذا
الجزع وقد عرفت الاعتقاد فقال صالح لست أجزع عليه لموته ولكني كنت صنفت كتابا أخبر أنه كان قد قرأه قال أبو الهذيل
وما ذاك قال كتاب الشكوك قال أبو الهذيل وما فيه قال صالح من قرأه شك فيما كان لعله لم يكن وفيما لم يكن لعله كان قال أبو الهذيل
فتحسب أن تشك لعله لم يمت وتشك لعله قرأ فانقطع قوله وكالعنبة ترى في الماء كالإجاصة الإجاص ثمر معروف حبة كبيرة
تزيد على العنبة شيئا كثيرا قوله ترى على الشط الشط جانب النهر وهو يستعمل أيضا في جانب الوادي وفي السنام شط وكل جانب من السنام
شط والجمع شطوط قوله يراه راكب السفينة كأنه سائر أي سائر في حال جمعه وإذا كانت السفينة ذاهبة نحو جهة
الشام رأى راكبها الشط والأشجار النابتة فوقه كأنها سائرة إلى الجهة اليمن قوله ونحو ذلك يعني من شبههم كقولهم إن الناظر
في السيف يرى وجهه طويلا وأن الشمس ترى كأنها قرص مع أنها أكبر من الأرض وكالقمر تحت السحاب يرى كأنه يسير والسحاب واقف والأمر
بالعكس ومراده بعينه مرارا أكثره أي الأرض كأنها تدور ومعه وتراها كأنها تنخفض وترتفع قوله لأمور ترجع إلى الأشعة يعني
أن الواحد منا لما كان لا يرى إلا بشعاع ينفصل من نقطة عينه وقد تختلف أحوال ذلك الشعاع في انعكاسه والقراحة واستقامته
وقع الغلط في المناظر فلو لم يكن أحدنا يرى بالشعاع لم يقع ذلك وهذا جواب جملي وتفصيل الجواب عليهم أن يقال أما السراب
والحبل الرائي له بصفة الماء فلأنه أجزاء من بخار الأرض ترتفع ولونها يشبه لون الماء فإذا وقع عليه الشمس تلألأ واضطرب

فطويًا واما القصبة فترى كسيرة لما جاوزها من اجزا الما التي ينفصل عنها وينفصل الشعاع بها على سوا ولا يقوى على سترها لما
اتصل بها واما رؤية الشجرة منكسة فلان الشعاع يتصل بالما فينعكس فيتصل اولا باصل الشجرة وبما قرب من الما يتصل عقيب
ذلك باعلاها فترى منكسة واما رؤية راكب السفينة للشط كانه يسار فلان الشعاع يتصل به ويتصل بشي بعد شي ويخطي عنه السفينة
ويخلف الشجر فيرى كانه يسير الى خلف واما السيف فلان الشعاع يتصل به طولا وينعكس عنه الى الوجه طولا فيتخيل ان
وجهه طويل وكذلك في العرض اذا راى وجهه في سيف عريض واما الشمس فلانه يستدق فاذا رؤيه الشعاع فما بعد المرائي استدق
زاوية الشعاع حتى يقع على بعضه ويسائل حقيقة في مسئلة الرؤية ان شاء الله واما القمر والسحاب فلان الشعاع يتصل بها فحركة
السحاب فيتخيل اليه ذلك ذكره الحاكم وقال ابن متويه اما نرى القمر كانه يستتر عند سير السحاب لان الشعاع متصل بالامرين وهذه
حالة السحاب مع الكواكب واقطار الكواكب والقمر معلومة لنا مدركة دون اقطار الغيم فاذا سار الغيم رأى القمر والكواكب
كانها سايرة لاتصال الشعاع بالكل على وجه لا يتميز ولهذا لو امكن ان نجمع شعاع اعيننا نحو القمر والكواكب لرأيناها ثابتة
والسحاب سايرا واما من دار بنفسه فلانا نرى الارض على ما قالوه لا يصطدان? شعاع عينه ودوران يدور? الواحد منا فيظن
ان الارض متحركة هذا ما ذكره اصحابنا من اسباب وقوع الغلط في المناظر فان صح ما ذكروه والا قلنا ذلك مما يتفرد الباري بمعرفة
اسبابه ولم يقدح شبه السوفسطائية مما يعارض ضرورة وما بعد هذا من التشكيك والقدح لكن هذا الذي ذكره اصحابنا مبني على ثبوت
الشعاع واحكامه

القول في وجوب معرفة الله تعالى

قوله ذهب الجمهور يعني جمهور اهل العدل
من الزيدية والمعتزلة وعدلية الامامية واكثر فرق الاسلام قوله وقال ابو علي الاسواري والجاحظ وغيرهما المعارف
ضرورية فلا يجب اعلم ان هولاء هم المسمون باهل المعارف قالوا المعارف ضرورية فلا يجب علينا المعرفة على الاطلاق لا في دار
الدنيا ولا في دار الاخرة لانها من فعله تعالى فهي غير داخلة في التكليف وحكي عنهم في شي من مسائل اصول الدين المتعلقة بالعدل
والتوحيد والوعد والوعيد مثل ذلك ثم اختلفوا فمنهم من قال ان المعرفة تحصل الهاما فلا يجب النظر ايضا وهو قول ابي علي
الاسواري ومن تابعه ومن ابدهم بان الالهام ابدا واقعة لا لامر ولا عند امر وانما هي كالبديهيات ومنهم من قال يجب النظر
لانه شرط اعتادي يفعل الله المعرفة عنده وهو مذهب الجاحظ واختاره صاحب الجوهرة قوله وابو القسم الكعبي هم تارة
يقولون البلخي نسبة الى بلده بلخ وهي قريبة من بغداد وتارة الكعبي نسبة الى قبيلته كعب وله الطاف تعالى كثيرة الى اطلاق
اهل المعارف فيقولون يجب المعرفة في الدنيا والاخرة وهو وان اجاز التقليد فان المقلد عنده عالم وذهب الجمهور الى التفصيل
ولكن افترقوا في كيفية التفصيل مع اتفاقهم انها لا تجب في الاخرة فمنهم من ذهب الى انها قد تحصل ضرورة في الدنيا لبعض المكلفين
كالانبيا والاوليا فلا تجب عليهم وهم المويدية اتباع الحسين والمويد بالله يحيى حمزة وحكى مسلم عن الفقيه حميد بن احمد المحلي ومنهم
من قال العلم الجملي حاصل ضرورة فلا يجب فانا نعلم ضرورة ان المطر لا بد له من منزل وان السحاب لا بد له من سايق وان النبات
لا بد له من منبت وهذا مذهب ذكره صاحب المحيط واليه ذهب الفقيه حميد ايضا وله قولان وحكى الامام يحيى عن الصوفية القول
بان المعرفة تحصل بالتصفية للنفس عن العلايق الجسمانية والهيئات البدنية فمتى خلت عن هذه الامور حصلت لها عقائد يقينية
واما التقليد ففيه اطلاقان وتفصيل فالاطلاق الاول للحشوية فانهم اطلقوا جواز التقليد في الاصول والفروع وقالوا ان
النظر والتسديد لا يجوز وبدعة والاطلاق الثاني لجعفر بن حرب وجعفر بن مبشر من معتزلة بغداد فقالا لا يجوز في الاصول
والفروع ما كان من ذلك ظنيا او قطعيا واوجبوا على العامي الاطلاع على الادلة واما اهل التفصيل فاختلفوا فذهب جمهورهم
الى انه لا يجوز في الاصول ويجوز في الفروع ومسايل اصول الفقه ما كان من ذلك ظنيا او قطعيا وبهذا قال الشيخ ابو علي الا فيما
كان عليه دليل قطعي من الفروع واصول الفقه فلم يجز التقليد فيه وعكس هذا القول عبد الله بن الحسن العنبري فانه اجاز التقليد
في اصول الدين ومنعه في الفروع واصول الفقه وذهب الشيخ ابو اسحق بن عياش الى جواز التقليد في اصول الدين للنسا
والعوام والعبيد المهملين لطريقة النظر وذهب القسم عليه السلام الى ما ذكره المصنف وقال وتارك ذلك ... صاحب المحيط بانه

ان ارادات المعارف الجملية كافية وان لم يمكن من حل تلك الادلة وحل الشبه والذي يتعلق بهذه المسألة ويتوقف عليه ابطال
قول اهل المعارف وهو من احكام العقلية في اصول الدين فاما ما عدى ذلك وحكم العقلية غيره فلا يتعلق له بهذا الموضع وقد بدا
رحمه الله بابطال قول المخالفين فذكر من ذلك ابطال قول اهل المعارف ثم عاد الى الاستدلال على صحة ما ذهب اليه الجمهور وقبل ذكر
ينبغي تقديم الكلام في حد الضرورة لغة وعرفا واصطلاحا اما في اللغة فالضرورة كل امر وقع من غير اختيار والمضطر
قد يسمى مكرها وملجى فالمكره من جمع شرطين احدهما ان يكون الحامل له على الفعل المضطر اليه عاقلا عالما الثاني ان يخوف
المضطر بتلف النفس او ما في معناه مع قدرة المخوف على فعل ما توعده به فاما الملجى فلا يعتبر فيه هذان الشرطان بل قد يكون الالجاء
من السباع ومن الصواعق والامطار ونحو ذلك وقد يكون من جهة النفس كشدة العطش والجوع ونحو ذلك جميع ذلك هو مضطر
الى الطعام والهرب الذي الجي اليه ويضطر الى الحمير اذا اكره عليها وقد يعد فيه ان الالفاظ المستعملة فيما كان من غير اختيار
مثله الاكراه والالجاء واضطرار واما في العرف فلا بد ان يكون الضرورة يفعل من جهة الغير والمراد بالعرف عرف اهل اللغة
او عرف الزمان وحقيقة الضروري في العرف ما يحصل فينا لا من قبلنا واشترط ابو هاشم والجمهور في تسميته ضروريا ان
يكون جنسه داخلا تحت مقدورنا وقال ابو علي لا يشترط ان يكون جنسه داخلا تحت مقدورنا فيقال لون ضروري كانتقال حركة
ضروريه قيل وكلام الجمهور اعرف واصح لان العرف له شبه بالوضع اللغوي والضرورة في اللغة الالجاء والاكراه وهما
لا يستعملان الا فيما يدخل جنسه تحت مقدورنا فان قيل كيف وقع الخلاف بين الشيخين في العرف وعرف اهل اللغة منقول عنهم
وكذلك عرف اهل الزمان ما وقع التعارف بينهم فكيف يتصور الخلاف في ذلك والجواب انه لا يمتنع ان يختلف النقل عن التعارف في
اللغة او الزمان او يكون كل واحد منهما اعتبر عرف زمنه فاما في اصطلاح اهل الكلام فالضروري عندهم قسم من نوع العلم
وهو العلم الحاصل فينا لا من قبلنا وقيل العلم الذي لا يمكن العالم به اخراج نفسه عن استقرار كونه عالما بمعلومه وقال ابن الملاحمي
الضروري علم لا يتوقف على استدلال العالم اذا كان يصح منه الاستدلال واحترز بهذا الطرف الاخير عن كونه تعالى عالما والذي
يقابل الضروري المكتسب وحقيقته العلم الحاصل فينا من قبل انفسنا وقيل العلم الذي يمكن العالم به اخراج نفسه عن العلم بما تناوله
وقال ابن الملاحمي علم يتوقف على استدلال العالم به قوله بحسب انظارنا هذا اللفظ يحتمل وجوها اربعة احدها ان العلم يحصل
بحسب النظر اي بقلته وبكثرته بكثرته بالنظر الى مسائل متعددة وقد اشار اليه رحمه الله بقوله في الكمية والثاني ان المراد بقلة
بقلته وبكثرته بالنظر الى مسألة واحدة فالواو هذا وان كان ممكنا فلا طريق الى العلم بكثرة العلم في مسألة واحدة لاجل كثرة
الانظار اذ الطريق الى العلم حكمه وهو سكون النفس وهو لا يتزايد بتزايد العلوم كذلك فلا يفترق الاشياء ان ينظر بانظار
كثيرة في مسألة واحدة او ينظر نظرا واحدا كان لا يفترق بين ان يرى الشيء الواحد بادراكات كثيرة او ادراك واحد والثالث ان المراد
انه يحصل مطابقا له فاذا نظر الناظر في دليل مسألة الصانع حصل له العلم بالصانع دون غيره من المعلومات وقد يسمى المضمون هذا
مترادفا مع المعنى الاول اذ قد راعى الكمية والمطابقة والرابع يحصل بحسبه اي يثبت العلم بثبوته ولا يحصل مع عدم حصوله وهذا
المعنى صحيح وان لم يقصده المصنف وكذلك الثاني قوله ولا يلزم مثله في اللون الحاصل عند الضرب هذا جواب عن سؤال مقدر تقريره
ان يقال يلزمكم ان يكون اللون الحاصل عن الضرب منسوبا عن الضرب من فعل الضارب لحصوله بحسب الضرب كما قلتم في العلم النظري
وتقرير الجواب ان هذا ليس بلون حادث عن الضرب وانما هو لون الدم اذ يحمر بالضرب وحقيقته ان الدم كان مستورا بين اجزاء
اللحم فوقع بالضرب افتراق بين تلك الاجزاء فجرى الدم وزال من تحت البشرة العليا لرقتها ومما يدل على انه ليس بمتولد عنه
وانما هو كما ذكرناه انه لو ضرب الجماد او الميت او الجسم النقي لما ظهر لون مع احتمالها للالوان قال ابن متويه وقد يخضر موضع الضرب
لاجل اختلاط اجزاء الدم فيه لان الخضرة جنس مستقل من الالوان فكيف يحصل بالاختلاط والذي يحصل بالاختلاط كالغبرة لما
لم يكن جنسا مستقلا وقد جرى للشيخ ابي هاشم انه لا يمتنع ان يكون هذا اللون حادثا بمجرى العادة واما ابو القسم من بغداد فقد
جعلوه متولدا عن الضرب من فعل الضارب ولا يرد السؤال عليهم فان قيل هب ان العلم يحصل بحسب نظركم فما فيه من دليل

على انه فعلكم وليس من فعلنا قلنا وقوعه بحسب النظر دليل على ان النظر موليده وسببه فان قيل هذا تعويل على التاثير للمؤثر واذا كان العلم
متيسرا عقيبه والنظر بتمامه ونحن الفاعلون للنظر وفاعل السبب فاعل المسبب اذ المسبب يتوقف على اختيار فاعل السبب بواسطه السبب ولان
فاعل السبب يمدح ويذم على المسبب فاما القائلون بان النظر يقع عنده العلم بالعاده فيلزمهم جواز ان يحصل فيها ولا يتوجه لكن العلم عن النفس
بوجه من الوجوه وليس كذلك قوله ويعرف المبتدا منها يحصل بحسب قصودنا ودواعينا المستمر من المعارف الاكتسابيه ما فعلناه عقيب
بلا تنبيه او الغفله بعد ان كان قد تقدم حصوله لنا بواسطه النظر فان قيل لا وجه لتقييده بالمبتدا اذ الحاصل عن النظر يقع على قصودنا
قلنا انه وقوفه على قصودنا ودواعينا بواسطه النظر وخرج عن الاختيار فيه بعد ايجاد النظر بخلاف المبتدا قوله مع سلامة الحال يعني
عن ان تقارن البواعث طارئ نقادمه او يزيد عليه فانه لا يختار العلم حينئذ لجواز ان يرد شبهه قادحه تصرفه عن فعل العلم وتدعوه
الى فعل الجهل قوله ولا يرد العلم بخبر الاخبار المتواتره يعني فيما يلزمكم ان يكون من فعل المخبرين لوقوفه على دواعيهم وقصودهم
لان الذي وقف على قصودهم هو الاخبار لا العلم قوله والزام هنا كفر اي الزام كون الكفار معذورين في عدم المعرفه يعني
لا الزام الخصم ذلك لان الكفر لا يثبت بالالزام وقد روي ان صوبه الزام ذلك عن ابي بكر الملقب بشوقا قوله ولا يقال العقلا كلهم
يعذرونه الى اخره هذا ورد لما اعتذر به الجاحظ من هذا الالزام المتقدم والا ان صوبه فانه يتخلص من هذا الكفر يعني القول بانهم
معذورون بجهلهم اضافه الى الاول يعني بالاول القول بان المعارف ضروريه فنقول ان العقلا كلهم عارفون بصحه الديانات
ولكنهم معاندون ويجحدون قوله ان الجحود انما يكون مع التواطؤ هكذا في النسخه التي بخط المصنف وهو وهم فانما التواطؤ يجوز
ويكشف الجهره او البطو فيها وانضمام ما قبلها قوله لكانت بديهيا لبعد ما عداه من الضروريات البديهي هو العلم الضروري الحاصل لا
عن طريق وانما نعبر عنه في مسئلتنا الان الحاصل عن طريق اما الكون طريقه المشاهده وسياتي بعضها في حقه نحو او لك اخبار المتواتره
ولا بد من استنادها الى المشاهده او الخبره والتجربه ولا بد من تقدم المشاهده في حصول العلم المستند الى الخبره فلم سو الا ان
يكون بديهيا وفيما ذكره سوال وهو ان يقال ليس يجب في كل علم بديهي ان يشترك العقلا فيه ولا البديهيات كلها موجوده في كمال العقل فان
العلم بان زيدا هو الذي كنا شاهدناه من قبل بديهي اذ ليس بحاصل عن طريق وذلك معنى البديهي وليس من علوم العقل ولا يجب اشتراك
العقلا فيه فهلا كان العلم بالله بديهيا ولا يجب الاشتراك فيه قوله وبعد فقد مدح الله العلما هذا استظهار من المصنف على الخصم لتسليمه
ان السمع دليل وان كان في الاستدلال به نظر اذ لم يقع بعد العلم بما يتوقف السمع على العلم به ويمكن ان يقال لم يمكن الاستدلال بالسمع ههنا
لانا نحن والخصوم متفقون على حصول العلم به وصفاته وعدله وحكمته وانما وقع النزاع في هل المعرفه الحاصله من فعلنا او من فعله
ولا يتوقف صحه السمع على صحه واحد من القولين قوله وله ان يقول مسلم ان المعرفه لطف الى اخر الاعتراض وتحقيق هذا السوال
ان المعرفه وان كانت لطفا فان الالطاف تختلف باختلاف المكلفين واحوالهم ولهذا قد يكون لطف بعضهم في الصحه وبعضهم في السقم وبعضهم
في الغنا وبعضهم في الفقر وكذلك لا مانع ههنا ان يكون قد علم ان لطف بعضهم في المعرفه الضروريه فيخلقها له ولطف بعضهم في
الاستدلال ليتكلفه بها وقد ذكر الامام يحيى معنى هذا الاعتراض دليلا على صحه ما اختاره مما يوافق قول المتقدم وكذلك ذكره
ابن … في شرح التوحيد فانه ذكر ان من اثبت التوحيد الحصول لها معرفه وصفاته بالعلم الضروري الذي لا يعترضه شك ولا يعتريه
ريب فان هذه هي درجه المقربين وقد منع منه طوائف من المتكلمين ولا دليل على المنع وقد اجيب عن الاعتراض المذكور بانا اذا اثبتنا
كون المعارف الطافا وكانت الضروريه تبلغها لبعض المكلفين لزم كونها الطافا لسايرهم لان الضروري اوضح واجلى من المكتسب واعتراض
المصنف عن هذا الجواب لما يعرفه من ضعفه اذ لا دليل على صحته وان كان قد بنى عليه ابن متويه وبعض المتاخرين من اصحابنا قوله ما تقدم من
انها لو كانت ضروريه لكانت بديهيه وقد تقدم ما في هذا من الاشكال ولا نعول عليه قوله وايضا فنحن نقطع … حق الانبيا والصالحين
الى قوله … ما ذكره رحمه الله تعالى فيه … كلام الموسوي … من ان الله انه يحصل لهم بعد ان قد صاروا انبيا واوليا وبعد ان عرفوا
الله استدلالا فلا مانع منه ولا وجه لاستبعاده فان ذلك منحه وموهبه لمستحقها ومن لله به من يريد عنايته وان اراد ان
هذا الذي يعلم الله انه سيكون نبيا او وليا لطفه في المعرفه الضروريه فيخلقها له عند بلوغه حاله التكليف فذلك داخل في

خبر الامكان ولا مانع منه ولا غبار عليه والله اعلم وقد احتج الجمهور على بطلان كون المعارف ضرورية بوجوه اخر منها انه يلزم
ان يكون من حصل له العلم الضروري ملجأ الى ما كلفه واعترض ابن متويه بانه لو كلفه لنا في الالجاء لاجل العلم الضروري لثبت لاجل المكتسب
لانهما ثابتان في حال القطع والثبات بين هذا ان الالجاء قد يثبت تابعا للظن لانه مهما غلب في ظنه ان في الطريق سبعا ضاريا يفترس
صار ملجأ الى ان لا يتصرف فيه كما لو علم ذلك فاذا ثبت الالجاء بالظن فالعلم المكتسب بذلك احق وهذا يوجب الا يكلف اكتساب المعرفة
قال والتمام بيّن ان الالجاء من هذه الوجوه شيء لمن النفع والضرر متى تراخيا زال الالجاء وكلما ازداد تراخيا فهو ابعد عن الالجاء
وانما يثبت متى تعجل النفع والضرر وذلك غير ثابت في مسئلتنا قال الحاكم ايضا واحتج ابو هاشم بان قال لو قيل ان مكلفا لا يكلف
بالمعرفة وانما كلف بافعال الجوارح لما صح لان الذي يستحقه من الثواب على افعال الجوارح قد يحسن الابتداء بمثله والتفضل به
فلا معنى لتكليفه حينئذ فيجب ان يكون مكلفا بالنظر والمعرفة وهذا وجه ركيك وقد اعترضه ابن متويه بان مقادير الثواب مما
لا نعلمه فمن اين ان القدر المستحق على افعال الجوارح قد يحسن الابتداء به قال مولانا عليه السلام وجه اخر وهو ان الثواب سوا
قلّ ام كثر لا يحسن الابتداء به على قواعدهم لانه لا بد ان يقارنه التعظيم وقليله ككثيره فلو قدرنا ان ثواب افعال الجوارح
كما ذكر فان مقارنة التعظيم له يمنع من الابتداء بمثله وقد ذكرنا نحو هذا في كلام له ان الشرع هو الدال على ان العلم بالله لا يحصل ضرورة
وعليه تناول سؤال موسى عليه السلام للرؤية فعاد لنا سأل العلم الضروري فبين انه لا يعرف في الدنيا ضرورة قال ولو كان يعلم بالعقل
ان حصول العلم الضروري في الدنيا غير جائز لما خفي على موسى ولما سأل واحتج الامام يحيى لبعضه بما ذهب اليه بان الخوف من
الله تعالى انما هو على قدر المعرفة وتحقق ذاته ونحن نعلم تباين الخلق في الخوف من الله فخوف الملائكة والانبياء فخوف الاولياء
والصالحين وخوف الاولياء والصالحين ليس كخوف سائر المكلفين فزيادة الخوف انما هو لزيادة المعرفة فلا يمتنع ان يزداد الخوف
بحسب الزيادة في المعرفة حتى ينتهي الى حد العلم الضروري انتهى وكلامه عليه السلام لا يخلو عن نظر فانا نقطع بان الانبيا والمكلفين في
الخوف وان كانت معارفهم مكتسبة مع انه لا معنى للتزايد فيها وهي مكتسبة وكذلك فقد صرح بان الخوف في حق الملائكة وغيرهم ممن
حكمنا ونجوز ان معارفهم ضرورية وادلة الجمهور كما ترى من عدم القوة فالاولى ان نحكم بانه لا مانع من حصول العلم الضروري بالله
للانبيا والاولياء ولا دليل على ثبوته لهم وهذا هو حاصل مذهب الشيخ ابي علي فان الذي حكى عنه اصحابنا جواز ذلك وهو الصحيح
واما الامام يحيى فظاهره القطع بحصول ذلك لهم ولا دليل عليه وقد ذكر ابن متويه ان القول بان المعرفة ضرورية في حق بعض
كلامه
المكلفين دون بعض خرق للاجماع فانه منعقد على استواء حالهم في ذلك فمن قائل بانها ضرورية في حق الجميع ومن قائل بانها
استدلالية مطلقا واحداث قول ثالث خروج عن الاجماع وفيه نظر والصحيح ان القول الثالث في مثل هذه الصورة لا يعد منافيا
للاجماع لو سلمنا بعدم الاطلاق على الاطلاق في قوله **تنبيه** ابطل الامام يحيى قول الصوفية بان العقائد الحاصلة عن
التصفية اما ان تكون من فعل الله او من فعلنا ان كانت من فعله لزم كونها ضرورية وقد تقرر فساده وان كانت من فعلنا فلا
يخلو اما ان تكون تلك العقائد لازمة للعلوم الضرورية ومترتبة عليها فهي نظرية اذ لا معنى للعلم النظري الا ذلك وان لم تكن
تلك العقائد لازمة للعلوم الضرورية فهي عقائد تقليدية ولا عبرة بها ذكر هذا في اول كتابه التمهيد وشبهة اهل المعارف
على ما ذكره رحمه الله قوله في الشبهة الاولى لان من قدر على الشي قدر على جنس ضده الكلام هاهنا يقع في نكت ثلاث الاولى
في معنى الضد على الحقيقة والضد في الجنس الثانية في وجه وجوب ما ذكره الثالثة في قوله على جنس ضده ولم يقل على
عين ضده **اما النكتة الاولى** فاعلم ان المتضادات على ضربين باقية وغير باقية فالضد على الحقيقة ما ينفي ما طرأ على
ضده فنفاه كالسواد اذا طرأ على بياض في محل فنفاه وتسمى الضد على الحقيقة وغير الضد والضد في الجنس فما ينفي ما لم
ينف ولا طرأ على هذا الذي هو جنس ضد له كسواد وبياض في محلين فان كل واحد منهما جنس ضد للاخر لما كان كل واحد
معاكسا للاخر في الصفة ولا يصح اجتماعهما ولم يكن احدهما ضدا للاخر على الحقيقة اذ لا منافاة هنا فما ينفي واما ما لا ينفي
فالضد على الحقيقة فيه ما منع ضده من الحلول في المحل او الجملة او سبق الى المحل لما يفتقر اليه كالارادة اذا وجدت

في القلب ام لا في محل كالارادة الباري تعالى وانها حال وجودها موجبة لمن اختصت به وتمنع ضدها من ان توجب له او تختص به اذا كان وقت حدوثهما
واحدا اذ الاعراض التي لا تبقى تختص صحة حدوثها بوقت لا يصح ان تحدث في غيره فالارادة الحادثة لنا او له تعالى على غير ضد وضد
على الحقيقة للكراهة التي تحدث في حدوثها بذلك الوقت الذي حدثت فيه الارادة ولا يعال الضد في الحقيقة في حق ما لا يبقى ما طرأ على
ما عاكسه في الصفة ونفاه كما يعدم في الباقيات لان طرو هذا عليه ان كان حال حدوثه ادى الى ان يكون ثابتا منتفيا وان كان في الوقت
الثاني فانتفاؤه فيه واجب لا لاجل طرو ضده فلا يسما في حقه طرو ضد وحسن الضد في غير الباقيات ما عاكسه في الصفة ولم ينف كذلك
حيث يخلف فتحدث ونفيا كالارادة قدوم زيد وكراهة قدومه اذا حصلت الارادة في الوقت الاول والكراهة في الوقت الثاني **واما**
النكتة الثانية فاعلم ان الوجه الذي لاجله وجب فيمن قدر على الشيء ان يقدر على جنس ضده ان الدال على قدرته على الشيء وجوب
وقوعه بحسب قصده ودواعيه وهذه الطريقة موجودة في جنس ضد مقدور القادر بتلك الحالة فان من قدر على تحريك الجسم يمنة
قدر على تحريكه يسرة وقد ثبت ان القدرة تتعلق بالضدين فكذلك صفتها الموجبة عنها وقد خرج عن هذه الطريقة الشيخان
وابو عبد الله في احد قوليه لانهما جعلا السهو ضد العلم وجعلوا احدنا قادرا على العلم دون السهو فاجازوا ان يكون القادر قادرا على
الشيء دون جنس ضده **قوله** اذا كان له ضد يحترز مما لا ضد له كالتاليف والصوت والاعتماد والنظر هذه من مقدوراتنا ومن مقدوراته تعالى
القدرة والحياة على الصحيح فان القادر على ما هذه حاله لا يقدر على جنس ضده اذ لا ضد له في الغير لا في الجنس **واما النكتة**
الثالثة فالموجب لقوله على جنس ضده وكونه لم يقل على عين ضده ان عين الضد قد يكون مقدورا لقادر اخر فلا يصح قدرته هذا عليه
لاستحالة مقدور بين قادرين عندهم مسالة ان توجد احدنا كونا للجوهر في جهة ثم ياتي الاخر فينقله من تلك الجهة ففاعل الكون الاول
لم يكن قادرا على ضده بل القادر عليه الذي اوجده ولكن فاعل الاول يقدر على مثل الكون الذي نفاه مطلقا وهو جنس ضد له فان
قيل قد يكون القادر على الشيء قادرا على عين ضده وان لم يطرد فكان الاولى ان يقول على عين ضده او جنس ضده قلنا لو قال ذلك
اوهم ان قدرته على جنس الضد بدلا عن قدرته على عين الضد وانه اذا كان قادرا على عين الضد لم يكن قادرا على جنس الضد
وليس كذلك فانه قادر على جنس الضد مطلقا سواء قدر على عين ضده او لا **فائدة** لها تعلق بما تقدم اعلم ان المقدورات
المتضادة تنقسم الى قسمين مقدورات للباري تعالى ومقدورات لنا فمقدورات الباري تنقسم الى قسمين منها ما له ضد من جنسها وهي الالوان
والروائح والطعوم ومنها ما ضده من غير جنسه وهي الجواهر والشهوة والحرارة والرطوبة فان اضداد هذه من غير اجناسها
الا ان تكون الرطوبة لها انواع متضادة على ما جرى في بعض كلام ابي هاشم فلها ضد من جنسها ومقدوراتنا تنقسم الى قسمين فمنها ما
له ضد من جنسه كالاكوان والاعتقادات والظنون ومنها ما ضده من غير جنسه وهي الارادة **قوله** بعد ذكر الشبهة الاولى والجواب
الى اخره واعلم ان ظاهر كلام المصنف التسليم لانه لا يصح اختيار الجهل مع حصول العلم لما ذكره من انه واجب الوجود لوجود شبهه
لكن هذا الجواب لا ينافي الا في العلم الحاصل في الوقت الثاني من وجود النظر لانه كما قال واجب الوجود لوجود شبهه فلا يصح اختيار الجهل
بدلا منه لان الجهل لا يثبت له موجبه كما سياتي وانما يقع بدعاء الداعي اليه وما يكون واجبا اولى مما يقع بالداعي فاما بعد ذلك الوقت فلا
ياتي هذا الجواب اذ ليس العلم حينئذ بواجب الوجود وانما تجدده الفاعل باختياره عند تكرر تذكر نظره المتقدم لانه واجب عن سبب لكن
الشبهة لم تدل الا على لزوم ان يختاره في الحالة الثانية من النظر فالجواب اذا صحيح فان اريد والزوم صحة اختياره في الحالة
الثالثة من النظر او ما بعدها فهو ملتزم وقد ذهب ابو هاشم الى انه لا يصح اختيار الجهل مع حصول العلم من دون عارض وقال ابو علي
يصح اختياره ولا مانع من ذلك وهذا الخلاف فيما اذا كان العلم مكتسبا فاما اذا كان ضروريا فالاتفاق على انه لا يصح اختيار
الجهل معه واحتج ابن متويه لصحة ما قاله ابو هاشم بان العالم من حقه ان يستمر على العلم الا عند حدوث عارض لانا والعلم
مما يستروح اليه وتنفر عنه المنافر والعارض الذي يعرض من دون العلم ليس الا ورود شبهة يختار عندها المرء الجهل انتهى وهذا
الاحتجاج وان صح فاكثر ما فيه ان العالم لا يدعوه الداعي الى اختيار الجهل من دون شبهة ترد عليه فلا يختاره مع عدم الشبهة
لعدم الداعي ولحصول الداعي الى سكون النفس لما فيه من الاستراحة فاما ان يخرج القادر عن صحة فعل الجهل عن قادريته

قلنا واذا

فلو اذا كان قادرا غير ممنوع صح منه فعله اذا عرفت هذا فالاولى ان يقال اما في الوقت الثاني من وجود النظر فلا يصح اخباره
مطلقا سواء وردت شبهة او لم ترد لهذا من جهة القدرة او الجهل او العدم ولقال ابا على الا لخالف ذلك واما تجدد ذلك وعند فعله للعلم ابتداء من غير
نظر فيصح مطلقا سواء وردت شبهة او لم ترد هذا من جهة القدرة وان امتنع لفقد الدواعي واعلم قوله في الشبهة الثانية لو وجب
ان نعرف وصفه ما كلفه قال الفقيه قاسم ان اراد وانصفتها كونها مقدورة وكونها تقتضي سكون النفس وقيل وكونها اعتقاد اثبات الباري
قوله اذ لو علمنا ما كلف النظر يعني لو حصل لنا معرفة الاعتقاد الذي هو علم يقتضي سكون النفس وهو ما كلفه كان يعرف ان الذي كلفه
من العلوم اعتقاد ان للعالم صانعا لما كلف النظر كان يفعل ذلك الاعتقاد الذي كلفه ابتداء وقد اجاب ابن الملاحمي عن هذه الشبهة
بانه لا نعتبر في العلم ما كلفنا الا معرفة حسن ذلك المكلف به وان جنسه مقدور لنا ولا نعتبر معرفة عين المكلف به وانه مقدور
لنا ونحن نعلم ان العلم حسن متميز عن غيره من الاجناس مقدور لنا تحصل معه سكون النفس وهذا كاف فيما كلفناه وعلى ان
معرفة سببها بعموم مقام معرفتها وقد ذكر اصحابنا ان المكلف به ان كان مما لا علقة له بغيره كالارادات والكراهات والانظار
فانه لا يكلف به حتى يعلم صفته وان كان له تعلق بغيره لا من حيث انه مولد له وجب العلم ايضا بصفة المكلف به كتكليفنا الاخبار
عن كون زيد في الدار فانه لا يحسن تكليف احدنا به حتى يعلم صفة خبره وانه مطابق وذلك بان يحصل له العلم بكون زيد فيها وان كان لما كلفه تعلق
بغيره من حيث انه ذلك الغير مولد له فان كان الفعل المكلف به متسببا عنه غير متراخ كالتالم في المكوة فانه لا يصح التكليف به حتى يعلم صفته
ايضا وان كان الفعل المكلف به متسببا متراخيا عن سببه فان امكن معرفة المسبب فلا بد من العلم به قبل التكليف كاصابة السهم
وان كان العلم بصفته غير ممكن كان معرفة سببه بعموم مقام معرفته كمسئلتنا هذه فانه لا يمكن معرفة صفة المعرفة قبل حصولها فكفى
معرفة صفة سببها وقد ذكر ابن متويه في التذكرة الذي يكلفه من الافعال ينقسم الى ما يكلف به وان لم يعلم صفته وهو العلم فيكفي في تكليفنا
به علمنا بالنظر سواء الى ما لا بد من معرفة صفته قبل فعله ليصح التكليف به وهو سائر ما يصير وزان القدر وقد حكى بعض اصحابنا جوابا
للغزالي عن اصل الشبهة وهو انا نقول العلم به لا نكلف العلم وانما تكليفنا في الابتداء متعلق بتحصيل النظر اذا ولد العلم كلفنا بعد ذلك
بتجديد ذلك العلم وقد علمنا صفته قال وما ذكره غير صحيح لانا لم نكلف بالنظر الا لتحصيل ثابته المعرفة الواحدة فلو لم تجب علينا المعرفة
في الابتداء لم يجب علينا النظر وهو صحيح على قاعدة العدلية لكن الغزالي بنى على اصله ان الواجب لا يجب الا شرعا وان المعرفة لم تجب الا شرعا
والنظر لم يجب الا شرعا لا لاجل المعرفة فصح على ذلك القول بان الشرع اوجب النظر اولا ولم يوجب المعرفة الا من بعد قوله قلنا المشقة
في سببها الى كلام في ان الفعل اذا كان مكلفا به فلا بد من حصول مشقة لاجله اذ التكليف ماخوذ من الكلفة وهي المشقة ويجعلونها
خاصة التكليف لكن لا يشترط ان تكون المشقة فيه نفسه بل ان كانت فيه كالصلوة والحج والصوم والا ففي سببه كالمعرفة فانه لا مشقة
فيها بل يقع بها الاستراحة لزوال الشك عندها وطمانينة النفس لكن المشقة في سببها وهو النظر فان المشقة فيه معلومة وان لم يكن
كمشقة افعال الجوارح او في ما يتصل به كقراءة القرآن بالصوت الحسن فانها مع التكليف بها اذ هي مندوبة وواجبة في الصلاة لا مشقة فيها
بل يلتذ بها القارئ لكن المشقة فيما يتصل بها وهو حراسة النفس من الرياء والعجب ومحبة السمعة وكذلك جماع الرجل زوجته او مملوكته
فانه قد ورد انه يستحق الثواب والمشقة في حفظ نفسه عن سوى ما يحل له ومعلوم حصول المشقة في ذلك فان قيل ان هذا الجواب انما
مبني على العلم المتسبب عن النظر فاما العلم الذي يجدده الواحد منا حالا بعد حال فانه لا يسبقه فعال للمشقة في سببه قلنا اما الذي يحصل
مسببا عن سبب فالمشقة فيما يتصل به وهي توطين النفس على دفع ما يرد عليه من الشبه **فائدة** اعلم انه لا فعل من افعال القلوب يحصل للفاعل
له مشقة في فعله ونيته بينها من نفسه الا النظر فالارادة متوسطة ومتى شغلها عن حقوق المشقة بالفكر خاصة وطهوريتها فيه دون غيره فلم يقل
علة لم يكن ذكرناها ومن الجائز كونه متعلقا ومن لا يتصل اليه الى المعرفة علته ومن الجائز ان يكون مما يزيد حله التعليل قوله لمنعي عن عين الجهل
يعني عن الجهل بصفته ما كلف بمعرفته لان التكليف بالمعرفة هو الامر بها والامر بها يقتضي النهي عن ضدها فان من قال الهجرة يقتضي هذا الكلام
فقد نهاه عن الذهاب الى غيره لا بالزاد ضيعه للنهي عنه واذا كان هذا مراده على ما ذكره بعضهم فهو غير مشتمل الصحيح ان الامر بالشي
ليس نهيا عن ضده لا لفظا ولا معنى وموضع ذكره اصول الفقه قوله ولو عرف الجهل عرف المجهول وحقيقته انه اذا نهي عن الجهل فلا بد

من معرفته
ان يعرفه لتمكنه الاحتراز عنه واذا عرف الجهل عرف المجهول لانه اذا عرف ان اعتقاد ان لا صانع للعالم جهل فعرفه لذلك لا يكون
الا مع معرفته بالصانع فاذا اعتقد سوته وحصل له مع هذا الاعتقاد سكون نفس عرف انما نضاده وهو اعتقاد الصانع جهل قوله
والكلام على اهل التقليد اي الكلام على ابطال مذهب القائلين بانه جائز في مسائل اصول الدين واعلم انه لا بد من بيان حقيقة التقليد في اللغة وفي
الاصطلاح وحقيقته الاصطلاحية وان كان قد تقدم ذكرها في المتن فذكرها هاهنا اولى ليكون المطلع على الادلة مستحضرا لها فنقول اما
التقليد في اللغة فهو مصدر قلد يقلد ويستعمل في جعل القلادة في عنق الحيوان وقلادة كل حيوان بحسب ما يعتاد ان يوضع في عنقه في كل وقت
وموضع فقلادة المرأة من الخرز ونحوه وقلادة الابل من مفتول الصوف والقطن والشعر وقلادة الخيل من الادم ولقلادته مخالفة للقلائد
الابل ونحو ذلك ذكره بعضهم واما حقيقة التقليد اصطلاحا فقد تعرفت واجودها ما قاله لحدبه هو قبول قول الغير من غير حجة ولا شبهة
زائدة على حاله ولفظ القبول يتضمن القبول بالقول والظن والاعتقاد فاي ذلك كان فهو تقليد وقلنا زائدة على حاله ليدخل من اتبع قول غيره
لما يرى عليه من سيما العلم والعفاف والورع فانه يسمى مقلدا ولا يصير بهذه الشبهة غير مقلد لانها شبهة لم يرد احتجاجا على المسئلة ولا
تصويب الدليل عليها ولا تكاد يسلم من هذا الا الشبهة يرجع الى حاله واوصافه مع عدم ذلك يعد تقليدا وهذه الحقيقة لها شبه باللغوية
لان العالم والعامي كل واحد منهما علق ما اراد في عنق صاحبه فكل واحد منهما يسمى مقلدا بفتح اللام وكسرها فيسمى العالم مقلدا بالفتح
لان العامي جعل ما يذهب اليه ويدين به كالقلادة في عنقه وبالكسر من حيث انه جعل قوله قلادة في عنق العامي والعامي مقلدا بالكسر
من حيث انه جعل ما يدين به كالقلادة في عنق العالم وبالفتح من حيث ان العالم جعل مذهبه كالقلادة في عنقه والادلة على عدم جواز التقليد هاهنا
ما ذكره المصنف قوله اوزانه فيبطل التقليد فهو سؤال وهو ان يقال وما يكون ان يكون الا سند الا طريقا للنقض والتقليد طريقا للنقض قلنا
حكمت لاجل ما ذكرت بطلان التقليد وجوابه من وجهين احدهما ان عند اكثر المجيزين للتقليد ان التقليد هو الطريق لكل احد والا طريق
الا هو اوضح وانما المنع من النظر والاستدلال وقد صح بما تقدم انه لا بد ان ينتهي المقلد الى من علم ما علمه من غير تقليد وثانيهما ان المراد
انه يبطل من حيث لم يحصل الاكتفاء به مطلقا فانه لا بد من العلم على كل حال قوله لكان احق الناس بان تقلد الانبياء لاجل ظهور المعجز
فلا كلام لكن ذلك لا يسمى تقليدا او مع عدم ظهوره فلم حكمت بانهم احق فانهم مع عدم المعجز كغيرهم اذ لا مزية فان قلنا احق لعصمتهم قيل
لا يعلم العصمة الا بظهور المعجز لكونه لا يظهر على من يجوز عليه الكبائر قوله لان الائمة المحقين سبيل الرجال الائمة والامة الذي يكون
لضعف دينه مع كل احد ولا يعاد المثل اي ما فيه لان ذلك لا يعاد للبشر والمحقق سبيل المتردد اي الحائل بنية محققا اي متدبرا وروى الامام
المنصور بالله الحسن بن بدر الدين في انوار اليقين عن ابن عباس قال كان امير المؤمنين عليه السلام كثيرا ما ينشد: اذا المشكلات تصدين لي كشفت حقائقها
بالنظر ولست بامعة في الرجال اسائل هذا وذا ما الخبر ولكنني مدره الاصغرين اقيس بما قد مضى ما غبر قوله ونحو ذلك
كثير يعني كقوله صلى الله عليه وآله وسلم من اخذ دينه عن التفكر في آلاء الله والتدبر لكتاب الله والتفهم لسنتي زالت الرواسي ولم يزل ومن اخذ دينه عن افواه
الرجال وقلدهم فيه ذهبت به الرجال من يمين الى شمال وكان من دين الله على اعظم زوال ولقد احسن القائل ما الفرق بين مقلد في دينه
راض بقائده الجهول الحائر وبهيمة عمياء قاد زمامها اعمى على عوج الطريق الجائر **تنبيه** قال الحاكم في شرح العيون قال
ابو هاشم المقلد يستحق عقوبتين احداهما لكونه اقدم على ما لا يامن كونه جهلا والثانية على ترك النظر وكل واحدة من المعصيتين كبيرة قوله
في شبهتهم ولم يكن يامرهم بطلب العلم الدقيق اي كالعلم باثبات الاعراض والاستدلال على حدوثها وعلى ان الجسم لم يتقدمها والعلم بان كونه
قادرا صفة لا حكما وانها متعلقة باجناس معدودات العباد واختلاف سائر المعدودات ونحو ذلك من غوامض علم الكلام قوله لان الاكراه
لا يتصور في باب العقائد يعني ان المكره على العقيدة اكثر ما حصل من اكراهه ان يظهر انه قد اعتقد وكل منه غير مقطوع بصحته ولا
يمكن الاطلاع على ما في قلبه وسيأتي تحقيقه في باب الامر بالمعروف ان شاء الله تعالى قوله لو كلف العوام والنساء بهذه الاصول والاستدلال عليها
بالادلة الغامضة الى اخره اعلم ان الامام يحيى قد ذكر مراتب التوحيد في كتاب التمهيد وذكر فيه ما يفيد من كلام من اجاز التقليد في حق العوام
والنساء ونحوهم وذلك انه قسم التوحيد الى اربع مراتب المرتبة الاولى في الاقرار باللسان والاخبار بان لا اله الا الله فهذا الخبر يوصف
بانه توحيد لافادته ان الله واحد وزعم قاضي ان قول القائل لا اله الا الله ليس بتوحيد قال ولو كان توحيدا لوجب دوامه لان التوحيد ان

يكون مستندا ما قال علم وهو اخطالانه لا يسع ان يوصف بانه موحد وان لم يكن ايمان قال علم وفايدة هذا الاقرار التبرؤ عن الشرك
واحراز الذمة عن القتل وحصن الاموال عن اجرا الحقها وتثبت لقايلها احكام الاسلام في الظاهر والسراير عليها عند الله و قال
علم المرتبة الثانية اعتقادهم هذا اللفظ تقليدا وهذه هي حالة المقلد ومن قصر عن بلوغ مراتب النظر وصاحبها سالم في الدارين
مهما سلم اعتقاده عن ان يعود الى الشك العلي احالا فالطوايف من المتكلمين. فان صاحب الشريعة كان يقبله من الاعراب ولو كلفهم العلم
النفس لعجزوا عن ادراكه لقصور افهامهم المرتبة الثالثة هي الوصول بمعرفة النظر الى معرفة حقيقة ذاته و صفاته
وحكمته و افعاله وانه واحد لا شريك له وهذه هي حالة العلما الافاضل الذين وصلوا الحقايق الادلة والبراهين وحصلوا على انشراح
الصدور وطمانينة النفس وبين المقر وبين هذه المرتبة والتي قبلها بون عظيم فان هذه درجة الاوليا وتلك درجة الضعفا
وفي هذه المرتبة يتفاوت درجات اهل النظر في تحصيل هذه المعارف على جهة الاجمال وعلى جهة التفصيل ويتفاوت درجاتهم في
تحصيلها تفاضلا لذلك في سرعة الوصول الى المعرفة وحراستها عن الشكوك وكل ذلك سهل يسير على من وفقه الله بتوفيقه فاما
المرتبة الرابعة فقد تقدم ذكرها وهي حصول العلم الضروري للانبيا والاوليا اذا عرف هذا ففيه طرف من الاخذ بقول من اجاز
التقليد كما يقوله من موافقه من اجاز حصول العلم الضروري وقوله علم ولو كلفهم العلم النفس لعجزوا عن ادراكه هو القريب من احوال
من ذكره من الاعراب والعبيد والنسا واكثرهم وان كان الحاكم قد ذكر في شرح العيون ان ما من عامي الا ويمكنه ان يطرح الدقايق
ويعلمها قال وذلك يظهر في معاملاته وافعاله فان عاميا لو اشترى كوزا واشترى غيره كوزا مثله فقال البايع للعامي كوزه بدرهمين
وللاخر بدرهم لم يعلمه العامي بل يقول هما من جنس واحد والقدر واحد والوقت واحد والصفة واحدة فالفضل لابد ان يكون لامر ما
قال وذكر الشيخ ابو رشيد ان جميع ما يتعلق بالحجاج تعرفه العامة الا ترى ان من اشترى ثوبا فقال البايع له بعشرة
فيقول المشتري لم فيقول لاني اشتريته بثمانية واستربح درهمين فالمشتري طالب بالوجه والثاني ابان عنه فاذا قال الاخر
لم فان مثل هذا يوجد باقل مما ذكرت فيقول البايع لان هذا اجود منه فقاس المشتري على الاصل والبايع فرق وليس الحجاج
الا هذا وانما اشتبه الامر لان العوام اشتغلوا بامور اخر تحققوا في ذلك الا ترى انهم يعرفون انهم يعرفون في صناعتهم
من الدقايق ما لا يعرف بعض المسايل الدقايق هذا معنى ما ذكره الحاكم قوله وانما كلفوا الجملة تيسيرة قال الحاكم في شرح العيون
اصحاب الجمل من يعرف الله بصفاته وعدله والنبوات والشرايع جملة لا على سبيل التفصيل ويعلم ذلك بالادلة نحو ان يعلم
ان العالم محدث لانه لا يخلو من الحوادث وله محدث لان المحدث يحتاج الى محدث لاجل حدوثه كما ان افعالنا تحتاج الينا لاجل حدوثها
وهو قادر لصحة الفعل منه عالم لصحة الفعل المحكم منه حي لكونه قادرا عالما موجود لتعلقه بالفعل وصحته منه قديم
لان الحوادث تنتهي اليه سميع بصير يدرك المدركات لانه حي لا افة به لا يشبه شيا من الاجسام والاعراض اذ لو اشبهها لجاز عليه
من دلالة الحدوث ما يجوز عليها وهو غني لان الحاجة من خصايص الجسم والاعراض اذ لو اشبهها لجاز عليه وعلى هذا فقس فلعل
المصنف قصد بالجملة اليسيرة هذه لكن الاقرب ما ذكره الامام يحيى من تعذر ادراك العلوم هذه وعسرها عليهم تنبيه ذكر
صاحب الحبطات ابا القسم انه انما ذهب اليه في المطلبات المعارف والجملة كافية وان لم يكن من يجوز الادلة والحجاج بل اذا حصل
له العلم على الجملة كفى وهو ان يعلم ان للعالم محدثا وان من صح منه الفعل فهو قادر ونحو ذلك فان صح هذا عن ابي القسم فكلا من قريب
من كلام المصنف هذا وان كان التشديد للامام وغيره من اصحابنا المتاخرين قد ذكروا في كل مسلة من مسايل التوحيد انه يلزم المكلف فيها
ما يعلم انه يحصل للعامي ونحوه بل هو من العلوم التفصيلية الدقيقة قوله والكلام على اهل الظن بعد وهم اهل النظر الذين قالوا
يجوز الاخذ به في اصول الدين كما يعمل به في الفروع لم نسمع من ذكر لاهل الظن الا حكاية لمذهبهم وكذلك فلم نذكر في شي من الكتب المستعملة والجواب لعله
رحمه الله اطلع على هذا المذهب فقصد الى ابطاله وان لم يتقدم ذكره اما على طريقة السهو عن ذكره في حكاية الخلاف او اكتفا بذكر
ابطاله عن الاستدلال ولعله قصد الى ابطال هذا القول وان لم يقل به احد على تقدير ان قايله قد قال به ولعله قصد باهل
الظن الحشوية فانهم اجروا الاصول مجرى الفروع وجعلوا حكمها على سوا في جواز التقليد فمقتضى كلامهم جعل الظن كافيا

في الاصول كما انه كاف في الفروع فابطله بما ذكره من امكان العلم في مسائل الاصول اذ جل بل كل مسئلة مفتقرة فيه العقل ولا يحتاج
المكلف في تحصيل العلم الى اكثر من النظر فيقبح حينئذ الظن اذ لا يعدل الى الاخذ به الا حيث لا يمكن غيره كما في مسائل الفروع فانه لا يمكن
ان يكون لكل حادثة دليل قطعي من نص صريح كتابا او سنة متواترة او اجماع فيعدل حينئذ الى الاخذ بالظن وفي كلام المصنف في العقد ما
يقضي بان القائل بجواز الاخذ بالظن العنبري من غير تصريح لكن ذكره في معرض الرد عليه حيث قال ان كل مجتهد في اصول الدين
مصيب ان الظن هاهنا قبيح لامكان العلم وصرح بذلك المهدي في الغيث فانه قال قال الفقيه والتحقيق ان حاصل قول العنبري راجع
الى التكليف بالمعارف الدينية فعنده ان المطلوب الظن كالعمليات وعندنا المطلوب العلم وقد وجدت في بعض النسخ مثبتا في
حاشيته عقيب قوله وروي عن القسم جواز تقليد المحق مطلقا ما لفظه وقال قوم يكفي الظن بصانع العالم ولا حاجة الى العلم فان صحت
هذه النسخة استقام الكلام لكن لم تثبت ذلك في النسخة التي بخطه رحمه الله قوله امور ثابتة في نفس الامر لا تحصل بحسب الظن يعني
بخلاف الفروع فان الوجوب والندب والتحريم ونحوها امور تحصل بحسب الظن فمن ثبت له الظن بوجوب شيء مثلا تحقق وجوبه عليه
واذا حصل لغيره ظن تحريمه كان محرما عليه الى غير ذلك في الحال

فصل

اذا بطلت هذه الاقوال فالدليل على وجوب معرفة الله تعالى
انه لطف للمكلفين لما ابطل رحمه الله قول الذين اوجبوا المعرفة عاد الى الاستدلال على وجوبها ولم يكتف بابطال اقوالهم واعلم ان مراد
اصحابنا بكون المعرفة لطفا في جميع ما كلفناه انها لطف في جميع ما كلفناه الا من جهة الله وهي الواجبات العقلية العملية فعلا
وتركا فاما الواجبات الشرعية فقد قال اصحابنا ليست المعرفة بلطف فيها الا من جهة ان من حق اللطف ان يكون زائدا على التمكين والتكاليف الشرعية
لا يمكن تاديتها الا بعد المعرفة فان من المعلوم ان عبادة من لا يعرف غير ممكنة اذ هي اقصى غاية الخضوع والتذلل للغير ولا يمكن ذلك
الا مع معرفته وكذلك التكاليف العقلية العلمية حكمها حكم التكاليف الشرعية وهي العلم بمسائل العدل والتوحيد فانه لا يمكن تاديتها
الا مع المعرفة قوله ان اللطف في الحقيقة هو العلم بان هذا الفعل مما يستحق عليه الثواب في الاخرة انما لم يجعل اللطف العلم باستحقاق
الثواب والعقاب كما ذكره السيد الامام لان ذلك اعترض بان من اصولكم ان اللطف اذا كان معلوما فاللطف نفس المعلوم وان كان
مظنونا فاللطف هو الظن اذ المظنون قد يكون لا ثبوت له فكان الظن اللطف ويلزم على هذا الاصل ان يكون اللطف نفس الثواب
والعقاب لانهما معلومان ولا يصح ان يكونا لطفا لتأخرهما عن فعل المكلف ومن حق اللطف التقدم على الملطوف فيه فجعل
اللطف ما ذكره وكان يلزم عليه ما يلزم على جعله العلم باستحقاق الثواب فقط لكن لما لم يتم الا بمعرفة المثيب المعاقب سمي الجميع
لطفا فهنا سؤالان احدهما ان يقال اذا كان اللطف عندكم هو العلم بان هذا الفعل مما يستحق عليه الثواب او العقاب ووجوب معرفة
الصانع ونحوها لكون معرفة استحقاق الثواب والعقاب على الفعل متوقفة عليها فما قولكم فيما لا يتوقف العلم باستحقاق الثواب
والعقاب عليه من المعارف كنفي الرؤية ونفي الثاني والعلم بالامامة والشفاعة والمنزلة بين المنزلتين والامر بالمعروف والنهي عن
المنكر وعلى الجملة فكثير من مسائل اصول الدين الجواب ان ما ذكر من المسائل منها ما هو شرعي محض كالامامة والامر بالمعروف
والنهي عن المنكر والمنزلة بين المنزلتين ومنها ما يتطابق فيه العقل والشرع كنفي الثاني والرؤية فاذا صح ذلك فالوجه في وجوبها
كالوجه في وجوب الواجبات الشرعية وهو كونها الطافا في التكاليف العقلية العملية السؤال الثاني وهو ان يقال فلم اطلقتم
القول بان المعرفة والمعارف التي يتوقف العلم باستحقاق الثواب والعقاب عليها واجبة لكونها لطفا وهي لم تجب الا لكونها وصلة
الى اللطف والمصنف وان كان قد تبع المهدي فاكثر كتب علم الكلام جرى فيها الاطلاق والجواب من وجهين احدهما ما حكاه السيد
الامام عن قاضي القضاة من انه لا شيء من هذه المعارف الا وله حظ في اللطف الا ترى انه لو لم نعلم ان الله قادر لجوزنا ان لا يقدر على
عقابه مع استحقاقه لذلك ولو لم نعلم انه عالم لجوزنا ان لا يعلم انا ممن يستحق العقاب وان كان مستحقا له وكان غير قادر
على معاقبته ونحو ذلك في سائر المسائل او اكثرها وهو كلام حسن وان منع منه اكثر المتاخرين وصرحوا بان اللطف ليس
الا العلم بالثواب والعقاب وثانيهما ان تسميتنا لهذه المعارف لطفا وان لم تكن لطفا على الحقيقة تسمية الشيء بما يؤدي اليه وهي تؤدي
الى العلم باستحقاق الثواب والعقاب بمعنى انه لا يمكن الا معها ولا يلزم تسمية النظر لطفا لان المجاز لا يقاس عليه ولا يحاشى لذلك

معا

فمن اهمها التعلق بذات الله وصفاته وعدله وحكمته ووعده ووعيده ولا كذلك النظر في السوال الثالث اذا كان وجه وجوب المعرفه
كونها لطفا فهلا وجب على الله فعلها لكونه المكلف واللطف يجب على من كلف لا ذاته الفعل مع ان الغرض ورد اجلى واقطع للشك الجواب
انه لو وجب عليه تعالى لفعله اذ لا يخل بالواجب ولفعله علم انه يكون من فعلنا ابلغ في الدعا وقد ذكر الشيخ ابو عبد الله ان المعرفه اذا
حصلها العبد بنظره واكتسابه كان الى التمسك بما هي لطف فيه والتمسك به اقدر من ان ينالها بلا كد ولا كلفه ومن شان اللطف ان يجي
على ابلغ الوجوه ولا يعني في كونه ابلغ بكونه اجلى بل الغرض بالمعنى الذي اشرنا اليه قال ولمثل هذا فان من يكتسب الاموال بكلفه
ومشقه يكون تمسكه بها اوفر من تمسك من نالها بالارث او بالهبه ولا يلحقه في تحصيلها كد ولا كلفه فانه ربما سخا بها وتلفها
دون الاول قوله ولانه ان كان اعتقادا كما يقوله ابو هاشم اعلم ان ابا هاشم مذهبه ان الظن من جنس الاعتقاد وقال هو الاعتقاد
الحاصل لا عن ضروره ولا عن دليل ولا عن شبهه ولكن الواقع عن اماره فيقوى بقوتها ويضعف بضعفها وخالفه الجمهور وقالوا
هو تغليب بالقلب لاحد المجوزين ظاهري التجويز ويحترزون بذلك عن العلم فانه يجوز ومقابلة لاحد المجوزين لكن ليس
بظاهري التجويز بل يجوزه لما لم يعتقده لسبب ظاهر لتغليبه ما عداه وقالوا لو كان من قبيل الاعتقاد لزم قبح جميع الظنون
لان الظن اما ان يكون جهلا فهو قبيح لا محاله ولا خالف ابو هاشم في قبح كل جهل وان لم يكن جهلا فالمقدم عليه لا يامن كونه
جهلا اذ لم يحصل سكون النفس والاقدام على ما لا يومن كونه جهلا في القبح كالاقدام على الجهل وقد ثبت ان في الظنون ما هو حسن
بل واجب قوله وذلك الاعتقاد هو التجويز انه كلام في ملازمه التجويز للظن وعدم انفصال احدهما عن الاخر فكل ظان
مجوز الا لحصل القطع الذي هو العلم ومع ذلك فالتجويز اعتقاد لا يامن كونه جهلا لانه على ما ذكره الفقيه قاسم اعتقاد جواز
ثبوت الشي واعتقاد جواز نفيه فالمجوز لحدوث العالم مثلا من اعتقد جواز قدمه واعتقد جواز حدوثه وهذان اعتقادان
احدهما جهل لا محاله وهو اعتقاد جواز قدمه والاخر لا يامن كونه جهلا وهو اعتقاد جواز حدوثه وان كان قد ذكر الجمهور انه
مجموع اعتقادين على ما بينه العقل لا يحتمل ثبوت الشي ولا نفيه لكن الاصح ما ذكره الفقيه قاسم وعليه بنى كلام المصنف قوله
فلانه يجري مجرى دفع الضرر عن النفس انما جعله جاريا مجرى دفع الضرر لان دفع الضرر في الحقيقه فعل الطاعه وترك المعصيه
اذ مع حصول الفعل والترك يندفع الضرر ومع زوالهما يحصل الضرر وان حصلت المعرفه لكن لما كان لا يتم فعلها طاعه الا
قصد بها ممكنه من دون معرفه الامر المعرفه لان فعلها طاعه يتوقف على معرفه المطاع جرت المعرفه حينئذ مجرى دفع الضرر
لما كان لا يمكن فعل ما يندفع به الضرر على الوجه الذي يندفع الا معها وتقريره انه لا يمكن فعلها طاعه مع عدم المعرفه لان المطيع عندنا
من فعل ما اراده المطاع والطاعه فعل ما اراده المطاع مع القصد الى طاعته ولا يمكن القصد الى طاعته الا مع معرفته ويمكن
ان يقال اذا فعل الطاعات لوجوبها وقصد دفع الضرر بها استوى قصد الطاعه او كان جاهلا ولم يقصد وسوا كان فعله طاعه بان يقصد
ام لا قوله مظنونا كان او معلوما انما استوى الحالان المظنون والمعلوم لحكم العقل بذلك فانه لا فرق عند العقلا بين ان يكون
شاهد السم في الطعام او يخبر من خبره يورث الظن في وجوب تركه وكذا لا [illegible] فانه يجب فعلها الظن الدافع ذلك امر موجود
من النفس قوله وفي المظنون هو الظن لدفع الضرر انما جعل الوجه هاهنا دفع الضرر المظنون لا دفعه يخبر مقطوع به مع الظن ومن الجائز
الا يكون ثابتا في نفس الامر فلو جعل وجه الوجوب دفع الضرر لا ظنه لورد ان العلم بالوجوب فرع على العلم بوجه الوجوب اما
جمله كان يعلم وان لم يعلم انه وجه القبح او مفصلا بان يعلمه ويعلم انه وجه القبح ودفع الضرر هاهنا غير معلوم لا من جهه الجمله
ولا من جهه التفصيل فكيف يتاتى ذلك فجعل الوجه ما هو معلوم وهو الظن اولا فلا يرد السوال ودليل انه وجه وجوبه ان من
علم ظن دفع الضرر بالعقل علم وجوبه ومن لم يعلمه لم يعلم وجوبه قوله وهو الجهل والظن ونحوهما اراد بنحوهما الشك لانه عند
ابي علي [illegible] وكذلك كل ما منع من وجودها وان لم يكن احد هذه الثلاثه وانما جعلها ضدا للمعرفه لانه لا يمكن الجمع بين واحد منها وبين
المعرفه اما الجهل فواضح والظن كذلك لان الظن [illegible] العلم او يطابق ويمكن ان يرد الظن المتعلق بعكس ما يتعلق به العلم وقد جعله بعضهم
ضدا للعلم واعلم انه اذا ثبت ان للمعرفه ضدا كان لشيوخنا على اصل ابي هاشم ان يكون وجه وجوبها قبح تركها لان عنده ان الواجب اذا

كان له تروك كثيرة او تركان لم يقبح شيء منها وانما يقبح اذا كان له تركا واحدا لا يمكنه الانفكاك من الواجب الا اليه قيل ومثاله ان يكون المكلف بين صفحتين من حديد يلينها من الفتق وما يتسع لجسمه فقط وهو قائم مستند الظهر الى صفحة اخرى واوجب عليه اللبث هنالك فانه لا يمكنه فعل شيء يشتغل به عن الواجب ويكون تركا له الا المشي امامه لا غير فاما اذا امكن الانفكاك من الواجب فمنه لم يقبح وهذه حالة المعرفة وهذه التروك كلها يمكن الانفكاك منها ومن كل واحد على انفراده فلا يصح على ما قاله ابو هاشم ولكن من هاهنا جوز ان كل ترك للواجب اشتغل به عنه فهو قبيح وان امكن الانفكاك عنه وعن الواجب بان يكون للواجب تروك غيره وقد تروى الحالة في هذه المسئلة على غير هذه الصورة فقيل ان كان الواجب المتروك لا يمكن فعله الا بجارحة كالكلام فان تركه وهو السكوت يكون قبيحا لانه فعل ما لا يتم الكلام معه وهو السكوت وان كان يمكن فعل الواجب بجوارح كرد الوديعة فانه يمكن ردها بجوارح ومن جهات والفعل الذي شغل به عنها كذلك فيهما وقع الخلاف فقال ابو هاشم وابو عبد الله لا يكون شيء مما يشتغل به عن الرد قبيحا وقال ابو اسحق وقاضي القضاة يقبح هذه التروك جميعها ويكون بمنزلة الترك الواحد هذا مع اجماعهم على استحقاق تارك الواجب للذم والعقاب على اخلاله به سواء كان له ترك او تروك او تركان او تروك واما الخلاف في الفعل الذي يشتغل به عن اداء الواجب هل يستحق عليه عقابا او لا **مسئلة** الترك في اللغة الامتناع من الفعل مع القدرة عليه وقولنا مع القدرة زيادة بيان والا فانه لا يكون ممتنعا الا وهو قادر وفي الاصطلاح الترك والمتروك شيئان كان يصح وجود كل واحد منهما بدلا عن الاخر من القادر بقدرة وجدا هما واستحال وجود الاخر لا حال وجوده فقولنا شيئان حسن الحد بينا وان الموجود والمعدوم اذ احدهما موجود والاخر معدوم وقلنا كان يصح لان حال كونهما تركا ومتروكا لا يصح وجود احدهما بدلا من الاخر اذ احدهما وهو الموجود لا يصح وجوده والذي بقي على العدم لا يصح ان يكون بدلا عما وجد لفوت وقته وخصوصية صدره فيه وقلنا يصح وجود احدهما بدلا عن الاخر لانه لو لم يصح ذلك قبل وجودهما لم يكن احدهما تركا للاخر ولم يكن استحالة وجود احدهما حال وجود الاخر ولا بد من ذلك فقد ثبت اتحاد وقتهما وثبوت التضاد فيهما وقولنا من القادر بقدرة متعلق بكلمة اصطلاح المتكلمين فمن قواعدهم انه لا يطلق اسم الترك والمتروك على مقدور القادر لذاته وقولنا وجد احدهما لانه اذا لم يوجد لم يكن تركا لان تسميته التركية تركا تنبئ عن وجوده وامر زائد عليه وهو منعه للمتروك عن الوجود وقولنا واستحال وجود الاخر لانه لو لم يستحل لم يكن متروكا بل حالة كما كانت في صحة الوجود قبل وجود الترك وقولنا الا حال وجوده لان خاصة المتروك ان يمتنع وجوده لاجل وجود غيره وان يكون وجود ذلك الغير محلا لوجوده ذكر هذه الحقيقة الفقيه قاسم قال وهي اصح ما ذكر في حدهما قوله والترك عندي فعل اعلم ان مذهب الجمهور على ان التروك افعال وانه لا يمكن القادر بقدرة الخلو عن فعل الشيء وفعل ضده فمن لم يفعل المعرفة فقد فعل ضدها وهو المسمى بتركها واطلق الجمهور بان احدنا قد لا يترك فان الناس في الا سواق ولا يتركهما فقد خلا عن الشيء وضده واحتاروا بانه لم يخل من الضدين الا الى بالت وهو الاعراض ونقض عليه بان الاعراض ليس بمعنى اذ لا يوجد من النفس ولا دليل عليه ولما ذهب ابو علي الى ان التروك فعل وانه لا يمكن الخلو عن الواجب الا الى فعل ضده جعل العقاب مستحقا على فعل الترك للواجب وقال الجمهور يستحق الذم والعقاب على انه لم يفعل الواجب واذا اشتغل عن الواجب بفعل استحق ايضا الذم والعقاب عليه فيستحق الذم والعقاب من جهتين وبانه والا لما استحق الذم والعقاب الا من جهة واحدة بانه لا يفعل حال امتناعه عن الواجب شيئا وشيئا في حقيقة [illegible] يفعل

قوله الا ان عدم فعله للمعرفة انما يصح كان الاولى ان يقول ان عدم فعله للمعرفة انما يكون كالقبيح اذ لا يوصف الاخلال وعدم الفعل بالقبح لكنه تجوز واعلم ان لابي علي مذهبا اخر في وجه وجوب النظر فيه غير ما ذكره المصنف وهو ان المعرفة وجبت لدفع ضرر العقاب وذهب البحيرة الى ان وجه وجوبها ورود الشرع بذلك بناء على ان وجه الوجوب لا يدرك ولا جواز من جهة العقل وسيأتي الكلام عليهم ان شاء الله

فصل ومعرفة الله تعالى واجبة على جميع المكلفين

اي على كل واحد منهم على انفراده فلا يقال هي فرض على الكفاية او متعينة على البعض دون البعض لان وجه الوجوب حاصل في كل احد قوله لانه معها يكون اقرب لا يحتاج الى هذا الجواب ذكره في المحيط قيل وهو ضعيف لانه لا فائدة للقول بانه مع المعرفة اقرب وابلغ لانه اذا كان ما كلفه حاصلا مع فقدها قوله وبعد فاحدنا مكلف بما عنده لا بما في معلوم الله تعالى فليحقق هذا الجواب بقال الالطاف على ضربين عقلية وشرعية فالعقلية تعتبر وجوبها بما عند المكلف فان علم

ان له إثر في فعل الطاعة وتخفيفا عليها وحث عليه ولا يخبره بما في نفس الامر وهذا حال الخوارق الالهية والعلم باستحقاق
الثواب والعقاب فان كل عاقل يعلم انه متى فعلها فقد زال الحرج اذا ما كلف فحث عليه وان كان في باطن الامر لا حظ له في ذلك واما الالطاف
الشرعية فلم يجب علينا الا ايقاعها في الجملة لانا متى تدعونا الى الطاعة وتكون بوجودها وعدمها لانه متى امرنا بها لا لعلمنا ان لها حظا في
ذلك والحكيم لا يامر الا بما هذه صفته والا كان عبثا لا يحسن الامر به قوله وبعد ففي علمنا بكفر الجاهل بالله ضرورة من دين النبي
واجماع الامة الى اخره هذا الجواب ذكره ما في معناه ابن متويه واعترض بانه كيف يمكن الاحتجاج بالاجماع ونحوه ولا يصح كون ذلك حجة
الا بعد العلم بالله وعدله وصحة الاجماع مترتبة على ذلك وعلى صحة نبوة النبي واجيب بان توقف ذلك هو على العلم بالله وما استدل
به ذلك على الله تعالى ولا جعلناه طريقا الى حصول العلم به وانما استدل للمناظر لذا على كفر الجاهل وهو سهو وجوب المعرفة على كل مكلف فلا
دور ولا توقف **فائدة** ذكر بعض اصحابنا المتاخرين ان المكلف اذا فعل ما كلف فعله قبل العلم بالله من غير قصد التقرب
الى الله بل اداه على الوجه الذي كلف اداوه عليه فانه كان من التكاليف العقلية فعلا كرد الوديعة وتركا كترك الظلم فانه يستحق على ذلك
الثواب اذا فعل الواجب لوجه وجوبه وترك القبيح لقبحه وان لم يعلم الله ولا قصد التقرب اليه بذلك لانه قد ادى ما كلفه على الوجه
الذي كلفه وعلى هذا يجوز استحقاق الجاحدين للثواب وان كان من التكاليف الشرعية فعلا كاداء الصلاة والزكاة او تركا كالامتناع
من شرب الخمر والزنا فالذي ذكره بعضهم انه لا ثواب على ذلك الا بعد العلم بالله وقصد التقرب اليه قيل والا وصح انه يستحق الثواب
مع علمه بالله وان لم يقصد التقرب بفعله او تركه للوجه الذي كلف والوجه في ذلك انه اذا كلف على الوجه الذي كلف به وان
كان الثواب اكثر مع قصد التقرب وانما اشترطنا في استحقاق الثواب على الشرعيات العلم بالله وتوحيده وعدله ومعرفة صدق النبي
صلى الله عليه وسلم لانها لا تحصل ولا يصح العلم بها الا بعد العلم بما ذكرنا لا لغير ذلك **فصل** ويلحق بها ما يترتب عليها نفي العلم به لانه
لا يمكن العلم بالامور التي سنا تعدها الا بعد العلم بالله وان كانت ثابتة في نفس الامر سواء علم او لم يعلم قوله ونشر الصحف والحوض الكبير
يعني من المذكور على الصراط والوقوف للسؤال مواقف القيامة وحضا بعد ذلك اليوم نسال الله السلامة فيه والحوض معروف والطبع
والختم الطبع والختم المذكوران في القران عند اصحابنا سمة وعلامة يجعلها الله في قلب القاضي ليعرف به الملائكة فلا يشتغلون
بانزال الخواطر والالطاف عليه وليميزهم بها الكافر من المومن ففي العلم بها لطف وهذا احد تفسيرات الطبع والختم ولها تفاسير
اخر ومهما حملنا موضع ذكره اسفار التفسير قوله وسماع القران اي ويلحق بالعقليات فيما يعلم لطفا وان لم يترتب عليها
ولا من الخوارق سماع القران وتبليغ الشرع والاثار الواردة بالزجر والتخويف قوله واشباه ذلك يعني كسماع الصواعق والعلم
بنزول النقمة باهل المعاصي ونزول الفنا والامراض وموت الاقارب على الجملة ولا خاص لبعض الالطاف **فصل** واقل
ما يجوز ان يكلف المرء علما يعني اذا كملت له شرائط التكليف ان مع اكمالها له لا بد من تكليفه وسعته ووقت يفعل فيه ما كلف او يتمكن
من فعله قال اصحابنا اذ لو لم يكلفه بعد ما كمال الشرائط وسعته ووقت تمكنه فيه تادية ما كلف لكان بمنزلة من صنع للغير طعاما فلما
تمكن منه او سلمه قبل ان يمكنه منه ثم احلفوا في القدر الذي لا بد ان يكلفه وبعينه الوقت الذي يسعه ثم يجوز اخترامه من
بعد الاخلال والذي ذكره المصنف قوله اللطف [illegible] لعله اي ليس يجب لوجه يرجع اليه كرد الوديعة ونحوها بل يجب ليتوصل الى
غيره او يقرب من فعله **فصل** والذي قد اتفق عليه التكليف مع السعة يعني انا لو حصلت شرائط التكليف وعرفنا انه ابتدأ
فليس عليه تكليف بين قوله والشرائع يحمل اثباتها بالسوانح مثله ثم اسماء والاحكام وما كان من مسائل الوعيد لا يوصل اليه الا
بالسمع كابتداء العقوبة والخلود وكذلك الامر بالمعروف والنهي عن المنكر ومسائل الامامة ويحمل ان يريد بالشرائع اصول الاحكام
التي لا تعذر احد عن معرفة منها كوجوب الصلوة والزكوة والحج ونحوها قوله من مقدماتها ولواحق المقدمات الابطال التي لا يتوصل الى
العلوم الا بها ويحمل ان يريد بها الادلة ويريد بمقدماتها واللواحق المسائل المتفرعة عن كل اصل من هذه الاصول والاجوبة
عن الاسئلة الواردة على الادلة وعن القوادح من الشبه وان كان بعض ما ذكرناه من فروض الكفاية فانه مكلف به وقد يتعين
عليه اذا لم يقم به غيره **فصل** واول علم بالله تعالى عند القاضي وابي الهذيل ان يعرف ان لهذه الحوادث محدثا لانه يكون قد خلص على الجملة

هو

وهذا مذهب الشيخ ابي عبد الله وابن الملاحمي وبه قال القاضي في بعض كتبه وقال الامام يحيى بن حمزة وبيان ذلك انه اذا عرف العالم مفصلا
فقد عرفه محدثا لهذه الحادثات ومن حق العلم الذي هو جملة ان يكون على التفصيل لانه من حق علم التفصيل ان يكون على الجملة
قوله وقال ابو هاشم ان نعرف محدثها بصفة من صفاته نعني اما انه قادر لذاته او عالم لذاته او نحو ذلك قوله بناء منه على ان العلم الجملي
لا يتعلق بمعين فان العلم بان لها محدثا علم جملي واذا لم يتعلق لم يكن علما بالله اذ لا يكون علما بالله الا ما يتعلق به قوله وقال ابو علي
ان نعرف ان لها محدثا محالفا لنا فقط والذي اداه الى ذلك انه اذا علم ان لها محدثا على الجملة ومع ذلك يجوز انها احدثت نفسها او احدث
بعضها بعضا لم يمكنه مع ذلك العلم بحدوثها اجمع ولا ان يعرف ان لها صانعا لمكان ذلك التجويز واجيب بان هذا التجويز لا يمنع من كون العلم الاول
علما بالله تعالى على وجه الجملة فاذا اعتقد ذلك الجواز فقد جهله على طريق التفصيل قوله وهو كمذهب ابي هاشم لانه انما يعرف
انه محالف لنا اذا عرفه بصفة من صفاته تعالى انه يجوز ان نعلمه بصفة من صفاته وان لم نعلمه محالفا لنا فليس يعلم بكونه قادرا
ونحوها ما يقتضي العلم بانه محالف لنا الا الذي يقتضي ذلك العلم على التفصيل الا حضر ولم يشترط العلم به عليهما ابو هاشم ولحاك بانه اذا
علم كونه قادرا لذاته او عالما لذاته علم انه ليس مثلا لنا اذ ما كان مثلا لنا لا يجوز ان يكون قادرا للذات ولا عالما للذات واعترض
كلام ابي علي بان العلم بانه محالف لنا لا يثبت الا بعد العلم بانه ليس بجسم والعلم بنفي الجسمية لا يحصل لنا ما لم يحصل العلم بانه قادر
عالم موجود قديم فان اراد ابو علي ان العلم بالله تعالى لا يتعلق حتى تحصل هذه العلوم اتضح فان عند العلم بانه قادر يتعلق العلم
به عند جميع المتكلمين واجيب بانه ما عني بقوله محالف لنا الا ان العلم لا يتعلق بانه تعالى حتى نعلم ان الاجسام لم تحدث انفسها ولا
احدث بعضها شيئا من الاجسام الحاضرة المتعلق علمنا بها في الحال قيل والاولى ان مراد ابي علي لما تقتضيه ظاهر قوله وهو ان اول
علم بالله عنده انه نعلم ان لها محدثا وانها لم تحدث نفسها ولا احدثها جسم ولا يضر توقف تعلقه على العلم بنفي الجسمية وفي كلام
ابن الملاحمي والمحيط ما يقضي بذلك وان ابا علي لا يثبت العلم متعلقا بالله حتى نعلم انه لا يشبه المحدثات قال الفقيه قاسم ما معناه
ومذهب ابي علي وان كان انه لا يعلم الله الا بعد العلم بنفي الجسمية فهو يقدم الكلام في ان الاجسام لم تحدث نفسها ولا احدثها
غيرها مما هو مثلها فصل واما معرفة الله تعالى فمقدورة لنا لقدرتنا على سببها وهو النظر وقد تقدم بيان ان النظر سبب المعرفة
وان فاعل السبب فاعل المسبب وانها على وجه من جهته بعض ما كان قادرا عليه فاما قدرتنا على النظر فلما ذكره من وقوعه
بحسب قصودنا ودواعينا وذكر دليل واضح على انا قادرون عليه وسياتي تقريره في مسئلة الافعال انشاء الله تعالى قوله طاهر
التهافت قال ابن فارس هو تساقط الشيء شيئا بعد شيء ومنه تهافت الفراش في النار وكل شيء انحفض واتضع فقد هفت وانهفت
قوله واقرار الجهل بالله تعالى ان المعارف عنده نظرية لا ضرورية يعني فاذا لم تكن المعرفة ضرورية حاصلة من جهته تعالى ولا منا لعدم
قدرتنا على سببها وعليها فقد اقر بالجهل الذي هو الجهل اللغوي وهو عدم العلم بالله تعالى لا الجهل الا صطلاحي اذ ليس يلزم فيمن
لم يعلم ان يحصل له اعتقاد جهل فان اعتقد اعتقادا مطابقا فليس بعلم لا عترافه بنفي حصول العلم منا اذ لا يقدر عليه ولا منه
اذ لا يخبر المعرفة الضرورية فان قيل ان الرازي انما منع عن ان يخلق الله العلم فينا ابتداء وعن ان نفعله نحن فاما ان يخلق تعالى
فينا نظرا مولدا للعلم فلم يمنع منه فلا يكون كلامه اقرارا بالجهل بالله تعالى قلنا اذا امتنع حصول العلم الضروري فهو تمام لنا حصل فينا
لا من قبلنا وسواء كان مبتدأ او مسببا واعلم انه اذا امتنع كون المعارف ضرورية فانا اذا ردنا الضروري ما يفعله الله ابتداء او يحصل
فينا حقيقة الضرورة ولم يكن حاصلا بقدرة العبد وان كانت موجبة عنده والفاعل في الحقيقة هو الله تعالى واذا نفى القدرة على النظر
والمعرفة فلعله يريد قدرة الاحداث لا قدرة الاكتساب على قواعدهم في الافعال ولا كلام ان الرازي على سعة في العلم ومعرفة
كان كثير التخليط لاعتراضه الحيا فضات ولا يتوقف عن المهاوي والمتالف قوله مع انه انما يبطل النظر بالنظر هذا وجه اخر
في ابطال قول الرازي وتقريره ان يقال له هل علمت عدم القدرة على النظر والعلم الضروري فغير صحيح اذ الشارك كنا في ذلك
او علمت ذلك بالنظر فقد ابطلت ما ذكرت من ابطال النظر والعلم غير مقدور لنا فصل ومتى وجب على العاقل في كل حال
الا في حال السهو وفيه سؤال وهو ان يقال ان كان السهو معني يوجده الله تعالى في احدنا يمنع معه العلم استقام ما ذكرتم من ان حالة

السهو لا تكليف علينا فيها لكن ليس هذا مذهبك وان كان السهو عدم المعرفة فلا معنى لاسقاط التكليف عنه بالمعرفة حال السهو
وهو زوالها لان الواجب عليه تجديدها وللجواب ان المراد بالسهو زوال العلوم الضرورية اذ زوال الاستدلالي لا يسمى سهوا
وقد صرح به بعض اصحابنا ولا كلام في سقوط تكليفه بتجديد المعرفة مع زوال العلوم الضرورية لانه لا يمكنه تحصيلها الا
مع خلق الضرورية له التي هي علوم العقل واعلم ان سقوط تكليف الساهي مما يحكم به العقل ولا خلاف بين الامة في سقوط
تكليف الساهي يعني انه لا ياثم فيما اخل به او فعله حال السهو وان اختلفوا في الضمان قوله للوجه الذي لاجله وجب زوال احوال
التكليف يعني وهو كونها لطفا اذ لا فرق بين الامرين قال ذلك قوله والاضداد من العوارض والاضداد عند من يقول ببقائها اعلم
ان اضدادها عند من يقول ببقائها كالشيخ ابي هاشم والشيخ ابي عبد الله الجهل ولا خلاف فيه والسهو عندهما وهو وان لم يكن مقيدا
فالاحتراز عنه بان لا يفعل ما يقع عنده من تذكر المشكلات و اكلها والعوارض والظن سوا تعلق بمتعلقها او بنقيضه فانه لا
يجامع العلم ولهذا قد قيل بانه ضد للعلم وان تعلق بمتعلقه لامتناع اجتماعهما حكاه الحاكم عن ابي علي وابي اسحق وقاضي القضاة
لكن الصحيح انه ليس بضد وان امتناع حصوله مع العلم لمقارنته التجويز الذي لا يجامع العلم ومن العوارض الشك والتوهم
والشبه القادحة والسؤالات الواردة على الدليل فكل هذه اذا اعترضت للعالم نفت علمه في الاغلب قوله ولكن لا يعلم انه عالم
هذا على الاصح وان كان ابو القسم يمنع ان يعلم احدنا الشي ولا يعلم انه عالم به على ما تقدم قوله الا بتامل مستانف يعني وهو
بان يرجع الى نفسه فيجدها ساكنة الى المعلوم متامل فيعلم ان السكون لا يكون الا عن علم اذ هو حكم صادر عن العلم لا يجوز صدوره
عن غيره فاذا تامل هذا التامل علم حصول العلم له واذا غفل لم يعلم حصوله له وان كان حاصلا

القول في النظر

هو مشترك بين معان ونحن نقدم مقدمة تشتمل على فوائد ثمان الاولى في قسمة الالفاظ وحقائق اقسامها الثانية في ذكر
الالفاظ ذوات المعاني الثالثة في حقيقة الحقيقة والمجاز الرابعة في حقيقة النظر الخامسة في تعيين معانيه وحقائقها والشواهد
عليها فانها مقدمة تشتمل على ذكر معاني النظر وكونه مشتركا ومحتاج اليها في هذا الباب وغيره من ابواب الكتاب

اما الفائدة الاولى فالالفاظ على قسمين مهمل ومستعمل فالمهمل ما لم يوضع لمعنى ككادث وما دث والمستعمل ينقسم الى مفيد وغير مفيد
وما يجري مجرى المفيد فالمفيد كل لفظة وضعت لماهية مخصوصة تسبق الى الفهم تلك الماهية عند اطلاقها كاسماء الاجناس
وما وضع لمعان يتردد الفهم بينها وهي اللفظة المشتركة وما وضع لمعنى او معاني لا يفهم منها شي من ذلك الا بقرينة وهذا ما كان
مجازا مفردا او مشتركا عند من يجيز الاشتراك فيه وغير المفيد ما لم يوضع لماهية تسبق الى الفهم تلك الماهية عند اطلاق
تلك اللفظة كاسماء الاعلام نحو زيد وعمرو فان زيدا لم يوضع لماهية معينة بل يصح استعماله في الرجل والفرس وغيرهما واللفظ حالهما
والذي يجري مجرى المفيد شي فانه يشبه المفيد من حيث انه يفيد ما يصح العلم به والخبر عنه ويشبه غير المفيد من حيث انه لم يوضع
لماهية مخصوصة

واما الفائدة الثانية فالالفاظ ذوات المعاني خمسة متباينة وهي الالفاظ المختلفة لفظا ومعنى
كرجل واسد وحصان وحجر ومترادفة وهي الالفاظ المختلفة لفظا المتفقة معنى كخمر وعقار وكاسد وغضنفر وكذلك اسما الريح
والسيف ونحوها وقد منع بعضهم من وقوع الالفاظ المترادفة في اللغة وادعى ان في معاني المترادف تفاوتا وقد اختلف اذا كانت
اللفظة الثانية تفيد ما تفيده الاولى وزيادة كصارم في سيف فقيل لا يخرج عن كونها مترادفة وقيل بل تصير متباينة
ومتواطية وهي اللفظة الموضوعة لمعان مختلفة من حيث اشتركت في امر كحيوان فانه وضع على اجناس مختلفة بالحقائق لكنه وضع
لها باعتبار معنى من حيث اشتركت فيه وهو كونها اجساما حية ذات حيوة ومشتركة وهي كل لفظة وضعت لمعنيين مختلفين فصاعدا
لا من حيث اشتركا في امر مع استوا معانيها في السبق الى الافهام وقد منع ثعلب والابهري وابو القسم البلخي وقوعها في اللغة
لانها تخل بالتفاهم وليس بصحيح فان القراين تدل على المقصود وتفهمه وقيل بل هي واجبة الوقوع لان المسميات لا تنحصر
والكلام منحصر وغير المنحصر ولا بد من ان توضع للمسميات الكثيرة اسم واحد وفيه نظر فانه لا يمكن انحصارها اذ يمكن تركيب الحروف
وان كانت منحصرة ولو فرض ذلك لم يحصل بالاشتراك ما اراد لان وضع الاسم لمسميين او اكثر لا يفيد شمول ما لا ينحصر من

المتميمات وقال ابن الخطيب الرازي لا يقع من المتناقض وهو باطل فقد وقع كالقرء للطهر والحيض والشفق للحمرة والبياض والسدفة
للضياء والظلام والجون للسواد والبياض وبهذا أيضا يبطل قول من منع من الوقوع مطلقا والمشكك وهو اللفظة الشبيهة
بالمشتركة والمتواطئة ملتبسة الحال كموجود فإنه يستعمل للقديم والمحدث بإزاء أمر اتفقا فيه وهو الوجود إلا أنه في القديم واجب
وفي المحدث جائز فشابه المشترك من هذه الحيثية والأولى عندي أنه من المتواطئ إذ لم يطلق عليهما إلا من حيث اتفقا في نفس الوجود **وأما
الفائدة** الثالثة فالحقيقة اللفظ المستعمل فيما وضع له والمجاز اللفظ المستعمل في غير ما وضع له لعلاقة ولا بد من اشتراط
العلاقة كتسمية الرجل الشجاع أسدا للعلاقة بينه وبين الأسد الحقيقي وهي الشجاعة وقد أنكر قوم وقوع المجاز وهو باطل
ودليله وروده في اللغة بكثرة كالأسد في الرجل الشجاع والحمار في الرجل البليد والبحر في الرجل الكريم **وأما الفائدة**
الرابعة فالنظر من الألفاظ المشتركة لوجود حقيقة اللفظة المشتركة فيه فإن ماهية اللفظة التي متى أطلقت لم يسبق إلى الفهم بعض
معانيها دون بعض إلا بقرينة وهكذا النظر والقرينة في أصل اللغة اسم لحبل يُشد طرفاه ويمد وسطه ترتبط فيه الحيوانات واستعملت
في عرف اللغة فيما أفرد به غيره من الإبل لأنهم يقرنون الصعب إلى الذلول لتذلل وحقيقتها في الاصطلاح المميزة لبعض معاني اللفظة
المشتركة من بعض وتنقسم إلى لفظية ومعنوية **وأما الفائدة** الخامسة فتفسير معاني النظر على ما ذكره المصنف وأما
حقائقها فأولها نظر العين وقد قيل في حقيقته فتح الجفن الصحيح الحدقة إلى حيث يقع الرؤية للمرئي والقصد لرؤيته إذا لم يُرَ
وأصحابنا يقولون تقليب الحدقة نحو المرئي التماسا لرؤيته قال ابن متويه ولا بد من أن يكون الناظر بحيث يصح أن يرى فلو فتح أجفانه وقلب
حدقته نحو الداخل إلى بيت مظلم بحيث إنه لا يصح أن يراه لم يكن ذلك نظرا والشاهد على هذا المعنى قوله تعالى وإذا أنزلت سورة نظر بعضهم
إلى بعض ومن الشعر نظرت والكرماء عني متوارية نظر التشوف إلى الجائزة وحقيقته نظر الرحمة إرادة حصول منفعة
للغير أو دفع مضرة عنه والشاهد عليه من الكتاب قوله تعالى ولا ينظر إليهم يوم القيامة وقوله عليه السلام من جر إزاره بطرا لا ينظر الله إليه
يوم القيامة وقول الشاعر انظر إلي بعين رحمة نظرة فالفقر يزري والنعيم يجمل هذا ما ذكره أصحابنا وقيل بل المراد ههنا
تقليب الحدقة لكن على جهة التجوز وحقيقة نظر المقابلة محاذاة المتحيز من حيث لا ساتر ولا ما يجري مجراه قيل ولا حاجة إلى هذا
الاحتراز لأن مع الساتر أو البعد الذي يجري مجراه لا محاذاة وقيل بل نظر المقابلة حاصل مع البعد لأن البعد لا يمنع إلا من الرؤية
فأما من المقابلة فلا والشاهد عليه ما ذكره المصنف ومن الشعر إذا نظرت إلى جبال أحد أفادتني بنظرتها سرورا
وأما الاستشهاد بقوله تعالى وتراهم ينظرون إليك وهم لا يبصرون وقيل إن المراد به أنهم يقلبون أحداقهم إلى جهتك وهم لا يرون وليس المراد
نظر المقابلة وحقيقة نظر الانتظار التوقع لمجيء المستقبل حصوله حركة كان أو شيئا وشاهده من الكتاب ما ذكره المصنف ومن الشعر
وجوه يوم بدر ناظرات إلى الرحمن يأتي بالخلاص ونحو ذلك من الشواهد على ما سيأتي في مسألة الرؤية وحقيقة نظر
الفكر وشاهده ما ذكره المصنف وكذلك قوله تعالى أفلا ينظرون إلى الإبل كيف خلقت ومن الشعر قوله انظر بعقلك ليس [illegible] المنهاج
وأما ما ذكره المصنف قيل وفيها بحث وتردد واستدلال وقد اختلف القائلون بأن الاشتراك في اللغة واقع في هل النظر لفظة
مشتركة أولا فذهب جمهور العدلية إلى أنه واقع بين هذه المعاني الخمسة المتقدم ذكرها اتفاقا لا غيره وقال بعض الجبرية وبعضهم زاد
الرؤية في معانيه وقال الشيخ أبو عبد الله هو حقيقة في تقليب الحدقة مجاز في سائرها وقيل حقيقة في نظر الفكر مجاز في سائرها
وقال بعض الجبرية حقيقة في الرؤية مجاز في سائرها وذهب بعض متأخري أصحابنا إلى أنه حقيقة في الانتظار والفكر وتقليب الحدقة
ومشترك بينها مجاز في المعنيين الآخرين والدليل على الأول أنه إذا أطلق لفظ النظر لم يسبق إلى فهم السامع بعض هذه المعاني الخمسة
دون بعض إلا بقرينة وهذا هو معنى اللفظة المشتركة وأما الرؤية فلا دليل على استعمال النظر فيها ولا شاهد لذلك على الصحيح

فصل

وهو أي نظر الفكر جنس مستقل وليس داخلا في غيره من الأجناس وهذا مذهب جل المعتزلة وحكى الإمام يحيى عن الأشعرية أن النظر
تردد في إيجاد العلوم الضرورية قال عليه السلام وزعموا أن حصول العلم عقيبه بمجرى العادة وحكي عن الفلاسفة أن النظر إنما يفيده
لصيرورة النفس الناطقة مستعدة استعدادا تاما لفيضان العلوم وأن حصول تلك العلوم من جهة العقل الفعال والذي حكاه عنهم

عراقي

عن ابي الهذيل و ابي الحسين واختاره انه استحضار العلوم الضرورية و انها هي الموجبة له وحكاه المصنف خالف ذكر بعض الوجوه
واما قول الامام انها هي الموجبة له فقد بينوا ان العلم لا يوجب العلم قوله و يلحق بفعله مشقة يعني دون سائر افعال القلوب والمرجع
بذلك الى الوجدان و قد وجدت المشقة فيه دون غيره قوله و يوجب حالا يعني وهو كون احدنا ناظرا او ذهب ابو علي الى انه لا يوجب صفة وهو
احد قولي ابي هاشم واحتج الجمهور بانا نعلم يوجب حالا لم يحتج الى وقت فعله اذ ما لا يوجب حالا للجملة يصح وجوده في سائر اعضاء الحي
و في الجماد ولانه لا وجه لتعذر النظر مع شهوة نظر فيه الا كونه يوجب حالا كالارادة فان تعذر ارادة المشتهى عنه لذلك وغير
ذلك من حججهم وهي مبسوطة في اللطيف قوله لان افعال القلوب كلها غير باقية هذا هو مذهب الجمهور وعدم دليل عدم البقاء فيها
كلها ان احدنا لا يخرج عن الاعتقاد وكذلك النظر و الارادة و الكراهة و الظن الا الى ضد و لا اما جرى مجراه ولو كان شيء منها باقيا
لما جاز ذلك فيه مع ادلة خاصة بكل معنى منها مبسوطة في اللطيف قوله وليس ما يتركه بما يشتهي فيلحق بتركه مشقة المشقة عبارة
عما يلحق الحي بترك ما يشتهيه او بفعل ما ينفر عنه و اما قال ليس ما يتركه مما يشتهي لانه عند اصحابنا ان الشهوة لا يصح تعلقها الا
بما يصح ادراكه وافعال القلوب جميعها غير مدركة بشيء من الحواس وان خالف ابو علي في الارادة وقال بانها تدرك وجميع ذلك مقرر
في مواضعه **فصل** وشروط وجود النظر ان يكون القادر عليه شاكا وقد تقدم ذكر معنى الشك وقال القاضي ان يكون مجوزا وان
رجح احد المجوزين يعني ان المعتبر التجويز سواء كان شاكا بان يستوي المجوزان عنده او ظانا بان يترجح احدهما فاجاز القاضي مع
الشك والظن قوله وكل هذه متقاربة لان المقلد والمبخت غير قاطعين فيه نظر فان المقلد والمبخت الا علمنا قاطعا او في حكم القاطع
وان لم يسكن انفسهما عند التشكيك ويجوزان الغير ما يعتقدانه تجويزا ضعيفا لا يضر وجه الصحة وجود النظر وقد صرح ابن متويه
بابطال صحة النظر من المعتقد الذي ليس بعالم فانه قاطع ولم يتعذر النظر من العالم الا للقطع فكذلك من المعتقد غير العالم قوله
وقال ابو عبد الله يصح من العالم اعلم ان حكاية هذه عن ابي عبد الله فيها نظر والذي حكاه ابن متويه عن ابي عبد الله القول بان النظر يصح
مع القطع على المدلول ما لم يكن عالما فحده اذ المعتقد مقلدا او مبختا فالنظر صحيح واما منع عند علمه بالمدلول هذا لفظ ابن متويه
في الحكاية عن ابي عبد الله ولعل المصنف توهم ذلك من ظاهر الشبهة التي حكاه هو عن ابي عبد الله الا ان ابن متويه لم يورد ما شبهه له
وانما اورد ها سؤالا محله واجاب باجابة المصنف قوله ليعلم انه دليل لا ليعلم المدلول هذا الجواب لا يتاتي على مذهب السيد ان العلم
بالدليل عندهما علم بالمدلول لكن يتاتي على القول بان العلم بالدليل ليس علما بالمدلول وهو قول ابي اسحق و ابي عبد الله وقاضي القضاة قالوا
وانما العلم بالدليل علم بانه مما يصح الاستدلال به واما ابو هاشم فيكون جوابه عدم التسليم فانه يمنع لاجل العلم بالمدلول من النظر
في الدليل قال ولولا ذلك والا صح ان ينظر في المشاهدات ونحوها فلما لم يصح دل على ان العلم به يمنع من النظر وحكي عن ابي علي انه اذا نظر
في الدليل فعلم المدلول فلا يصح نظره في دليل اخر ليعلم ولكن ليزداد علما والصحيح انه اذا نظر في الدليل بعد علمه بالمدلول فهو
ليعلم انه مما يصح الاستدلال به وانه طريق للمعرفة وهذا امر لم يكن قد علمه ولا نظر فيه **مسئلة** اغفل المصنف رحمه الله شرطا
في وجود النظر ذكره اصحابنا وهو حصول البنية المخصوصة ولعله اكتفى باشتراط كونه قادرا عليه لانه لا يكون قادرا عليه الا مع
وجود القدرة ولا يوجد القدرة عليه الا مع البنية التي يصح وجوده معها فاكتفى بذلك كذا ذكر الشارح ولكن هذا لا يصح على اصله رحمه الله
لانه يجعل قدرة الجوارح قدرا على افعال القلوب و العكس فلو قدرنا ان بعض القادرين لم يكن له قلب ولا ما يقوم مقامه مما يبنى
لكان قادرا على النظر ولا يصح منه ايجاده فحينئذ لا بد من اشتراط البنية **مسئلة** اخرى في بيان وجه اشتراط هذه الشروط
اما الاول فلان النظر فعل ولا يصح الا من قادر واما الثاني فلما فيه من ترتيب وصح من القاطع لا يصح ان ينظر فمن قطع على صحة شيء او فساده
لا يصح ان ينظر فيه واما اشتراط حصول البنية فلانه لو لم يكن شرطا وصح وجوده مع عدمها لزم صحة ان يفعل النظر في يده او رجله
فيجد النظر من تلك الناحية كما يجده من ناحية صدره ومعلوم خلافه ووجه اخر ان حظ النظر الذي يولد العلم وهو انه لا يولد الا في
محله اذ لا جهة له فكان يلزم لو وجد مع فقد البنية ان يوجد العلم في محله ذلك وقد تقرر ان العلم لا يصح وجوده في غير القلب
او ما يكون مبنيا كبنيته **فصل** والكلام في تماثل النظر واختلافه كالكلام في العلم فتماثل النظران باتحاد المتعلق و الوجه و الطريقة

والوقت ودليل تماثلهما اشتراكهما في التعلق على اخص ما يمكن والاشتراك فيه يكشف عن التماثل لانه اخص ما ينبئ عن صفة الذات ويعود
احدهما في النظرين في شيء بعينه دون سواه كان متعلقاهما ضدين ام لا والى هذا ذهب ابو هاشم اولا ثم رجع عنه قوله وان يكون التعلق
متعاكسا يعني كتعلق العلم بشيء والجهل به فان تعلقهما متعاكس فالعلم متعلق به على انه موجود مثلا والجهل متعلق به على
انه ليس بموجود واما مع عدم اتحاد المتعلق فلا تضاد قوله وتعاكسه مفقود ههنا يعني فان النظرين اذا تعلقا بمتعلق واحد فتعلقهما
غير متعاكس بل تعلق مماثل مثاله النظر في العالم على سبيل الجملة فان احد النظرين اذا تعلق به على انه محدث وكذلك لا بد ان يكون
تعلق الاخر اذا كان نظرا صحيحا فان قيل فما تقولكم اذا كان احد النظرين صحيحا والاخر فاسدا كالنظر في حدوث العالم والنظر
في قدمه فان المتعلق واحد والتعلق متعاكس لان احدهما تعلق به على انه محدث والاخر على انه قديم فقد حصل ما شرطتموه
في التضاد من اتحاد المتعلق وتعاكسه وحصل فيهما اما ثبات التضاد من امتناع الاجتماع فهل منعتم من التضاد في الانظار الصحيحة
لا غير فما الجواب ان النظرين اللذين ذكرتهما لا نسلم امتناع اجتماعهما فلو اعتقد مثلا احدنا قدم العالم وحدوثه صح منه النظر
في القدم والحدوث ولانه لو كانا ضدين لجاز ان يحتاج احدهما الا الى ما يحتاج اليه الاخر لان ذلك من حكم الضدين ومعلوم ان
احدهما يحتاج الى اعتقاد القدم او ظنه او الشك فيه والاخر يحتاج الى غير ذلك وهو اعتقاد الحدوث او ظنه او الشك فيه قوله
والحاد المتعلق بعض التماثل يعني اذا لم يكن التعلق متعاكسا قوله فاما النظر في شيئين فلا نسلم الى على امتناعه واذا لم يثبت امتناعه
فالسبق له الاستدلال على التضاد واعلم ان ابا هاشم لما منع التضاد في الانظار فانه جواز النظر في شيئين وقال انه يمنعه لفقد
الدواعي الى الجمع بينهما كما يمنع فعل النظر مع كراهته لفقد الداعي لا للتضاد بينه وبين الكراهة ومن يجوز ابن متويه رحمه الله
ان يكون ذلك لاعتقاد سابق من الناظر لتضاد النظرين فلا يروم الجمع بينهما فلو رامه لوقع منه كما ينظر احدنا في خبرين مخبرين (?)
احدهما فان في الطرق (?) والاخر فالانتفى فيهما فانه في حالة واحدة ينظر فيهما بنظرين

فصل والنظر يولد العلم خلافا
لاهل الحيرة والقائلين بان النظر يودي الى الشك والحيرة واللبس وللقائلين بان ادلة اهل المذاهب المختلفة متكافية وللقائلين
بان الاسلام لم يثبت الا بالسيف وان النظر بدعة فقيل واهل هذه المذاهب الثلاثة يعرفون منهم واحد وانما اختلفوا في التعليل
وجمعهم القول بان النظر قبيح وغيروا حجة الان متويه فاما من يعتقد ان النظر توقعه في حيرة وشبهه مع ان موضوعه في بديهة
العقول ان يكشف به للمرء الامور الملتبسة فقد دفع ما يقتضيه عقله وانبى عن نقيضه وجعله فلا وجه للاشتغال بكلامه
قوله والنظر ليس بان يدعو الى اعتقاد المدلول على صفة اولى من غيرها يعني ان الناظر مستكشف بالنظر عن حال ما ينظر فيه
ومما بين انه ليس بداع ان الداعي اعتقاد المرء او علمه او ظنه ان في الشيء جلب نفع او دفع ضرر وليس هذا حال النظر قوله ولا
يرد ذكر النظر يعني فيقال قد يحصله داعيا مع انه ليس بان يدعو الى الشيء اولى من غيره قوله حق الشرط المقارنة يعني والنظر
متقدم على العلم فلا يجعل شرطا فيه لانه لا تاثير للشرط الا اذا قارن لا ما يتقدم او يتاخر وذلك ظاهر بين قوله كان يجوز اختلاف
العادة فيه كالحفظ يعني فان احدنا قد يدرس فلا يحفظ او لا يحفظ الا بدرس كثير والاخر قد يحفظ من اول وهلة لما كان حصول
العلم عنده بالعادة خلاف النظر فان الناظرين اذا نظرا على الوجه الصحيح واستحضرا مقدمات النظر على سواء ولم ينظرهما في الوقت
الثاني قوله من حيث يمكن من استحضار المقدمات مثاله ما ذكره ان ينظر ناظران في اثبات الصانع فاهتدى احدهما اولا الى النظر في ثبوت
الاعراض في حدوثها وثناها في استحالة انفكاك الجسم عنها ثم عرف حدوث الاجسام ثم نظر في ان المحدث لا بد له من محدث ثم عرف حدوث
ان للعالم صانعا فحصل له العلم في وقت يسير والاخر لم يهتد الى ترتيب المقدمات على الفور وعرضت له مع ذلك وجوه اللبس ووردت عليه
انواع الشبه فتاخر حصول العلم له عن حصوله للاول قوله فمن حيث ينظر على الوجه الصحيح مثاله ان ينظر ناظران في العالم فينظر
احدهما فيه على انه محدث فيحصل له العلم بالصانع لكونه نظرا على الوجه الصحيح والاخر اعتقد قدمه فنظر فلم يحصل له العلم
لما نظر على الوجه الفاسد قوله لطيفة ومن اللبس يعرض اعلم ان وجوه اللبس كثيرة فقد يلتبس المدرك للمجاورة كما اذا وضع
الزعفران في اللبن فاعتقد المدرك له انه اصفر فيميز ولكن يرى الشراب مع ما فيه من الصقالة واللمعة فيلتبس عليه بالماء وكذلك التباس

العنبه

العينه بالا جاصه ويجوز ذلك من الغلط في المناظر قوله وكذلك الحسبان يعني وقد يحسب شخصان مدعي كل واحد منهما في الحسبان حال وما يدعيه الاخر ويعتقد كل واحد منهما انه المصيب فينكشف لاحدهما ان المصيب الاخر ويتبين انهما مخطيان معا ولم تنقض ذلك ان الحسبان غير موصل الى العلم وكذلك الا حتمال لكونه يدرك الاخلاف بين المدركين على انه ليس بطريق الى العلم قوله وفي هذا اخذ وجها عن كونها ادله فضلا عن كونها امنكا فيه يعني فلم سميتموها ادله ووصفتموها بذلك مع ان الدليل ما اوصل الى العلم قوله واما ان يوصل بعضها الى العلم دون البعض فالشبهه التي يحط المصنف واما ان يوصل بعضها الى البعض لكن لا يشبه الحال انه الى العلم فان ذلك من شهو القلم قوله فكلها يتضمن الحث على النظر والتفكر يعني كقوله تعالى افلا ينظرون الى الابل كيف خلقت وقوله سبحانه ان في خلق السموات والارض الايه وقوله تعالى اولم ينظروا في ملكوت السموات والارض ونحو ذلك من الايات الشريفه الوارده في هذا المعنى وكعول اصلح من اخذ دينه عن التفكر في الاء الله الخبر وفي دعوى الاجماع مع اسقرار رجال وهو لا نظر ولعله اراد اجماع من قبلهم قوله والمطالبه بالبراهين كقوله تعالى قل هاتوا برهانكم وقد ورد في القران الكريم المحاجه والمجادله لارباب الكفر قال الحاكم الائمه كيف جادلهم في البعث بقوله تعالى فسيقولون من يعيدنا قل الذي فطركم اول مره ونحوه ثم حاجهم في الاولاد بقوله تعالى سيقول الذين اشركوا الايه وحاجهم في الرؤيه بسالك اهل الكتاب الايه وحاجهم في النبوه بقوله تعالى وان كنتم في ريب مما نزلنا على عبدنا الايه وحاجهم في النسخ بقوله تعالى ما ننسخ من ايه او ننسها الايه وحاجهم في اللطف بقوله تعالى ولو بسط الله الرزق لعباده الايه وروى الحاكم عن النبي صلى الله عليه وآله ان لله عبادا هم الخصما للصادرين عن الله لتخاطبوهم بحجه الله هم قاده الحق والدعاه الى الله والذابون عن حرمه والقائمون بامره ائمه الهدى ومصابيح الدجى الخبر بطوله وروى عنه صلى الله عليه وآله انه عبادا من امتي قوامين بحجه الله داعين الى الله والى نفي التشبيه ونفي الظلم الخبر قال رحمه الله وكلام الصحابه وخوضهم في هذا الفن كثير فان عايشه انكرت الرؤيه واحتجت بالايه المعروفه وخطات على من يسمعه يحلف بالذي احتجب بسبع سموات وسياتي ذكره قوله اي قالها فالكلام ما تقدم يعني من ان فيها الحث على النظر والتفكر ولا بد من ان نعمل بما فيها مع القول بها قوله وان لم نقل بها فلسنا بامام يعني ان لم نقل بها بان لا نعمل بما فيها ولا نعترف بانها حجه ولا نعمل بما وردت به بل ننكرها وننقضها فلسنا بامام بل كافر لا محاله وانما نطرق الامامه الشرع فاذا لم نقل به فما الطريق الى انه امام قوله والمنكرين للقيمه والبعث الى الاخره اعلم ان من ابلغ الايات الوارده في الرد على منكري الحشر والمعاد قوله تعالى اولم ير الانسان انا خلقناه من نطفه فاذا هو خصيم مبين الى اخر السوره قال الامام المويد بالله في الغرر حتى حكي فانه تعالى حكى في هذه الايه انكار المنكرين للاعاده وقرر وجه شبههم واجاب عن كل واحده منها بوجه يخصه وهي ثلاث الاولى قولهم ان العظام التي صارت رميمه كيف يمكن ان تصير حيه وهو المراد بقوله تعالى قال من يحيي العظام وهي رميم ثم لما حكى شبهتهم اجاب عنها قل يحييها الذي انشاها اول مره وهو بكل خلق عليم وهذا هو الذي عليه تعويل المتكلمين من ان الاعاده مثل الايجاد ابتدا فحكم الشي حكم مثله فلما كان قادرا على ذلك الايجاد كان قادرا على الاعاده الثانيه لنفاه الحشر وهو ان العظام والابدان اذا صارت رميمه اختلط الاجزا بعضها ببعض فيمتنع لا يمكن تمييزها بعضها عن بعض واجاب عنها بقوله وهو بكل شي عليم ومعناه ان الله لما كان عالما بكل المعلومات امكنه تمييز اجزا كل بدن لكل حيوان عن اجزا بدن غيره وان ذلك انما يتعذر على من لم يكن عالما بكل المعلومات الثالثه لمنكري المعاد وهي مشهوره وهو ان العقول لا تقبل علمها جاز الا بدا وتعلقت به الشبهه بعد ما قال ان ذلك يتضمن اعدام هذا العالم الذي نحن فيه والايجاد عالم اخر وذلك باطل لاصول كثيره مقرره في كتبهم واجاب الله عن هذه الشبهه بالزام المنكر كونه خالقا لهذه السموات والارض ومتى سلم الخصم ذلك لزمه كونه تعالى قادرا على اعدامها لان ما صح عليه القدم في وقت صح عليه العدم في كل الاوقات ويلزمه ايضا تسليم كونه قادرا على ايجاد عالم اخر لان القادر على الشي يكون قادرا على مثله اذ لا محاله فظهر بما اشرنا اليه انه سبحانه جمع في هذه الايات بين الدليل على اثبات المعاد وبين ابطال شبههم ارشادا للحوادث عليهم على ابلغ شي واحسنه قال عليلم واما الايات الداله على اثبات الصانع والنبوه والرد على منكرينها فاكثر من ان تحصى واذا كان كذلك فكيف يمكن ان يقال ان الرسول عليلم والصحابه كانوا منكرين للخوض في هذه الادله ولان الله تعالى امتن بها بالحدوث قوله وجادلهم بالتي هي احسن واذا ابطل هذا تقرر ان النهي عن الخوض في الكلام في المعقولات ما كان مطلقا

واما ورد عن بكثير الشبه وايراد الضلالات وهذا مما لا نزاع فيه **نكتة** ذكر في الشرح النبوية ان سنت ... وهذه الآيات الشريفة التي منها وضرب لنا مثلا ونسي خلقه ان ابي بن خلف مشى الى رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم بعظم بال قد ارفت فقال يا محمد انت تزعم ان الله يبعث هذا بعدما ارم ثم فته بيده ثم نفخه بالريح نحو رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال عليه السلام نعم انا اقول ذلك يبعثه الله واياك بعد ما تكون هكذا ثم يدخلك النار ونزلت الآيات بعد ذلك **قوله** او يجوز التقليد ونحو ذلك مما يصرف عن النظر اعلم ان اسباب الصادفة عن الخوض في هذا العلم والتفكر والاشتغال بالنظر كثيرة وقد ذكرها الحاكم فمنها ما ذكره المصنف من ايثار الدعة واللذة والاشتغال باللذات قال الحاكم وهذه عادة كثير من الناس وذكر ما لا يخفى فساده لان صلاح امر الدنيا لا يحصل مع تلك الاغفال فكيف الثواب وقد قال صلى الله عليه وسلم حفت الجنة بالمكاره وحفت النار بالشهوات ومنها التقليد وقد ذكره المصنف واعلم ان التقليد الذي يصرف عن النظر والتفكر والبحث في التامل والعلاج الشديد في ادراك الحق وجدانه على ضربين احدهما بتقليد الآباء والنشوء على مذهبهم وموافقة اهل بلده وجهته قال الحاكم لانه اذا اعتاد ذلك واستمر عليه يتعذر عليه مفارقته ولهذا قالوا انا وجدنا اباءنا على امة او ما يشبهه ان يشاهد اكثر الناس على مذهب فيعتقد انه الحق لذهاب الاكثر اليه فيكتفي بذلك عن النظر المستلزم للمشقة ولا ينظر الى قوله تعالى بل اكثرهم لا يعقلون وان تطع اكثر من في الارض وقليل من عبادي الشكور وقول امير المؤمنين عليه السلام الحق لا يعرف بالرجال الخبر ومنها ان النظر في الادلة والخوض في ذلك قد يؤدي الى زندقة وفساد في الدين فيحصل ذلك سببا للامتناع عنه قال الحاكم على ما يعتقده بعض المتفقهة وهذا غلط فاحش لانه لو كان كذلك لكان الله تعالى لا يدعو عباده الى النظر ومنها ان يكون له رياسة او يؤمل ذلك ويخاف فوته ان يشتغل بالنظر وخاض في الكلام فيعدل عنه الى غيره من العلوم والاداب قال الحاكم وهذه افة اكثر المتفقهة لانهم يؤملون نيل رياسة ويخافون فوتها ان خاضوا في الكلام ولذلك ترى كثيرا منهم يتعبد عنه مع التبصرة بانه واجب حتى يحصل شيئا ويظهر خلله فيه جهرا وما عليه اصحاب الحديث من انهم لو خاضوا في علم الكلام لفارقوا طريقة السلف ولذكر بذلك انهم يجمعون بقول فلان وفلان وينقلون عن الحجج **قوله** وتصديقه وان كان باطلا روي عن الاشعري انه قال الحاصل ان الكوثراني الباطل لا يدنا في الحق **فصل** اذا شرائط النظر يولد العلم فهو لا يولد غيره وقال القاضي وغيره ان النظر في الامارات يولد الظن هذه رواية المصنف عن القاضي وروى ابن الملاحمي عنه في الفائق ان النظر في الامارات لا يولد الظن ولا يحامله الناظر يعتقده كقول الجمهور قال ابن متويه ربما النظر في الامارات انما يختار عنده غالب الظن سواء كان نظرا في امور الدين او مصالح الدنيا والاراء في الحروب وغير ذلك فلا يولد النظر الظن ولا بد ذكر المرتبة الامارة التي قد ذهل عنها حتى لو كان ذاكرا لها لم يحتج الى النظر فصار للنظر في الامارة حظان احدهما ذكرها اذا كان ذاهلا عنها وما يشبهان يعرف فيها امارة اذا كان قد عرف وانها وعلى كل حال فتولده للظن محال لانا نجد العاقل في الامارة الواحدة ووجه كونها امارة يختلف حالها عند النظر فيها في حصول غالب الظن ولو كان سببا لم يختلف الحال انتهى قوله وان النظر في المقدمات المعتقدة الى آخره الرابع مسالة ان نعتقد احدنا ان العالم محدث والمحدث لا بد له من محدث تقليدا لا عن نظر في شيء منه فهو متى فات القاضي بوجه الى انه يولد له اعتقادا لان لها مجرى ثانيا ويكون مطابقا غير علم ايضا وقال الجمهور بل يحوه ... في المقدمين الى فعل اعتقاد لا انه يولدا **قوله** لنا انا نعلم حسن جميع الانظار في الابلاد ويظهر ان الخلاف شبه الخلاف في العلم وقد قال الحاكم فاما النظر فيجوز ان يقبح اذا لم يكن فيه نفع فيكون عبثا او يظهر في الدليل المتفق عليه ويطعن فيه وبالجملة فالخلاف في حسنه والنزاع في ذلك كما تقدم في العلم واعلم انه اذا جعل الانظار حسنه فالمراد الانظار على الوجوه الصحيحة اما في الادلة او الامارات الصحيحة فاما الانظار على الوجوه الفاسدة فلا **قوله** ومعلوم ان فيها ما هو قبيح يعني الاعتقادات التي ليست بعلوم والظنون اما الاعتقادات فالقبيح منها ما كان معتقده لا على ما تناوله ولا كلام فيه وظاهر كلام اصحابنا انه لا يحسن العوام على شيء منها سواء كانت مطابقة ام لا قالوا لانها لا تخلو اما ان يكون معتقدها لا على ما تناوله فهي جهالات وكل جهل قبيح ولا يجوز الاقدام على القبيح واما ان يكون مطابقة فهو لا يامن كونها جهالات والاقدام على ما لا يؤمن كونه جهلا في القبح كالاقدام على الجهل **قوله** لان قبح المسبب يقتضي قبح السبب الوجه في ذلك انا ادى الى القبيح فهو قبيح لا محالة ولا يبلغ مرتبة السبب فانه موجب وقد ذكر المصنف في المولدات ان المسبب اذا كان كبيرا فسببه كبير وان قيل قد يكون المسبب قبيحا والسبب حسن

[margin:] والتفكر

[catchword:] فكيف يمكن

قلنا لكن قد يعتقد بزميد كافرا فصار مستحقا فالاصابة التي هي المسبب قبيحة والرمي الذي هو السبب حسن قلنا اما على مذهب
الشيخين فعندهما ان هذا الحرف يجري مجرى فعل الساهي وفعل الساهي عندهما غير قبيح لانهما يشترطان القصد واما على مذهب الجمهور
فيقولون ان المسبب القبيح متى حصل بسبب الفاعل صار السبب ايضا قبيحا ولو ان الرامي خطر له هذا الخاطر لقبح منه الرمي ولما لم
يخطر بل كان غالب ظنه انه يصيب الكافر دون غيره لم يقبح قوله فاما العلم الحاصل عند النظر في شيء من ادلة الغير فهو ضروري
بالعادة لما ثبت تولد النظر للعلم وانه لا يولد غيره من جهل ولا ظن ولا غيرهما اراد ان يبين ان من الاعتبار ما يحصل عنده العلم
وليس بمتولد له وهو النظر في شيء من ادلة الغير بكلامه فلا نتوهم انه اذا نظر وتكلم احدنا وفكر في مراده ثم علم مراده ان العلم متولد عن
نظره فانه ضروري بالعادة ان احدنا قد ينظر في شيء من ادلة الغير فيعلمه وقد لا يعلمه ولو كان متولدا عنه لتولد عنه على سبيل
الاستمرار الا نرى ان النظر في الدلالة لما كان مولدا للعلم اذا وقع على الوجه الصحيح ولده على سبيل الاستمرار وقد ذكر ابن متويه
رحمه الله في تذكرته كون هذا العلم ليس عن هذا النظر ويمكن ان يقال ان هذا من المصنف جواب عن سؤال مقدر تقديره ان النظر في شيء من ادلة
الغير بكلامه يقدر شاعه يحصل عنه العلم ويولده مع ان كلامه غير دليل على مراده لا اشتمال الحكمة اذ لا يتعلق بانه اظهر ما في نفسه
ولم يلتبس الا اذا كان مقصودا ولكن كلامه امارة فمن ابان ان الكلام النظر في الامارة يولد العلم واذا كان كذلك قلنا ولي ان يولد النظر
فيها الظن فيكون تقرير الجواب ان هذا العلم غير متولد عن النظر في كلامه فلا يلزمنا ما قلتم وانما هو ضروري قوله لانه لا تعلق
للشبهة يعني مع انه لا يولد النظر في شيء العلم لغيره ولا الاعتقاد الا اذا كان بين ما يتعلق به النظر وبين ما يولد العلم به او الاعتقاد
تعلق والا لم يكن بان يولد العلم به او الاعتقاد اولى من غيره ولا تعلق بين الشبهة وما يولد النظر فيها الجهل به اذ لو كان لها تعلق كانت
دليلا ولم يكن شبهة وسيأتي بيان التعلقات المذكورة بين الدليل والمدلول ووجه اشتراطها ان شاء الله قوله بانه يكون عالما بانه توجد له
ماله من نظر في العالم من حيث وجوده فقط دون ان ينظر في وجه دلالته وهي الحدوث قوله فاولى في النظر في الشبهة يعني ان الدليل
اذا كان حيث نظر فيه ولم ينظر في وجه دلالته لا يولد العلم مع ان التعلق بينه وبين المدلول ووجه الدلالة ثابت في نفس الامر فاولى
في الشبهة اذ لا تعلق لها بمعلوم ولا ثابت في نفس الامر ولا وجه دلالة قوله من الوجه الذي كانت له شبهة ان يولد الجهل لنا مثاله اذا
نظرنا في شبهة المجبرة وقولهم قد ثبت ان اللون والجسم اشتركا في صحة الرؤية لهما فلابد من امر مشترك فيه لاجله اشتركا في
صحة الرؤية وليس الا الوجود فيلزم مثله في حقه تعالى ومن المعلوم انا اذا نظرنا فيها لم يولد لنا اعتقاد انه يرى واعلم ان هذا وجه
[illegible] الشيخ ابو عبد الله للشيخ ابي علي بن خلاد فارتضاه وقرره وعليه سؤال [illegible] مقدره مستوفى في التذكرة ولا حاجة الى
تعديدها اذ هي غير قادحة بل مدفوعة واما الزم ما ذكره [illegible] ان من حق السبب الا يختلف توليده بحسب اختلاف الفاعلين له فان
قيل فيلزمكم اذا نظر الخصم في دليلكم على الوجه الذي يدل ان يحصل له العلم متولدا عن ذلك النظر قلنا اذا نظر يعني الانصاف ولم
يكابر حكم عقله ولو ذكر النظر له العلم ونحن نلتزمه ولا نأباه قوله وقد يستمر هذا الكلام في الظن يعني انه كان يلزم في من نظر في الامارة
التي حصل بالنظر فيها الظن لواحد [illegible] ان يحصل له الظن اذا كان ذلك على سبيل التوليد لان الاسباب لا يختلف توليدها على ما تقدم
انفا ومعلوم انه قد يحصل الظن لنا في امارة ولا يحصل لاخر دليله المسائل الاجتهادية ونحوها فدل على ان حصول الظن بحسب
الداعي وانما يحصله [illegible] ولو لم يحصله مثله لان الحالة [illegible] الشبهة [illegible] الامارة الصحيحة ولا يحصل الظن
خلاف الشبهة [illegible] ذكره فيها في عامة [illegible]

فصل

والنظر انما يولد العلم اذا وقع في دليل او طريقه قوله ان ينظر
في ذات فيحصل له العلم بذات اخرى نحو ان ينظر في القادر فيحصل له العلم بالفاعل وان كان النظر في الحقيقة هو في الحدوث على ما سيأتي
فيه نظر قوله او في صفة لذات فيحصل له العلم بصفة لذات اخرى مثاله النظر في كوننا قادرين عند صحة الفعل فانه يحصل عنه العلم
بكونه قادرا قوله ان ينظر في صفة لذات فيحصل له العلم بصفة اخرى لتلك الذات مثاله النظر في كونه قادرا فانه يولد العلم بكونه
حيا وعقلا وان يعرف الدليل ما امكن بالنظر فيه او في صفته او حكمه الوصول الى العلم بغيره او بصفة او حكم لغيره وقد يشتمل
هذا العقد النظر في ذات او حكم لذات فيوصل الى العلم بذات اخرى او حكم او صفة لذات اخرى والنظر في ذات فيوصل الى العلم بصفة او حكم للذات

وعقد الثاني هو ما كان النظر فيه لا يفضي الى العلم بغير المنظور فيه بل الى العلم به اما على حال او حكم وقد دخل فيه النظر في حكم الذات ليتوصل به
الى العلم بحكمها او وصفه والنظر في صفة لها ليتوصل به الى العلم بحكم لها او وصفه والماحصر وانه لا يولد النظر للعلم على تعلقه بدليل او طريقة
نظر لا لانه لا يمكن النظر في غيرهما اذ لا يخرج النظر عن تعلقه بذات او بذات على صفة او بذات على حكم

فصل

وشرط ما يولد للعلم ان يكون
الناظر عاقلا قد تقدم الكلام على شروط وجوده وهذا هو الكلام في شروط توليده للعلم فاما وجوده فلا يتوقف على هذه الشروط
وقد تقدم بيان معنى العقل ولا وجه لاشتراطه في توليد النظر للعلم فما علمناه من ان الصبيان والمجانين وان وجد النظر من جهتهم فانه
لا يولد العلم ولا وجه لذلك الا اختلال هذا الشرط في حقهم وهو العقل وفيه سؤال وهو ان يقال الحالم يولد نظره العلم الا من حق الناظر ان
يعلم الدليل ووجه دلالته وذلك لا يتم الا بالتمييز فلا احالة الا لغير العقل من الشروط لم يولد نظرهم العلم لا لعدم العقل ويمكن الجواب من وجهين
احدهما ان العلم بالدليل ووجه دلالته اذا كان ضروريا وربما يصح حصوله لهم فكان يلزم اذا نظروا مع حصول العلم بالدليل ووجه دلالته
ان يولد نظرهم العلم ومعلوم خلافه والوجه الثاني انه اذا تعذر توليد نظرهم العلم لعدم علمهم الا يستدل الى بالدليل ووجه دلالته
فانما عدموا العلم بذلك وتعذر عليهم التوصل اليه بالاستدلال لعدم العقل فيكون عدم توليد نظرهم العلم لاختلال العقل وان كان بواسطة
تعذر العلم بالدليل ووجه دلالته قوله وان يكون عالما بالدليل ووجه اشتراطه ما تقدم من ان اعتقاده الذي ليس بعلم لا يكفي في توليد النظر
وانه لا يتولد عنه اعتقاد ليس بعلم فضلا عن ان يولد العلم قوله لان ذلك يخرج عن العلم الناتج عن النظر الى علمه بان الذي نظر فيه دليل
يخرج عن علمه بالمدلول لانه ذكر ان الدليل ما يوصل صحيح النظر فيه الى العلم ولا نعلم انه دليل يوصل النظر فيه الى العلم بالمدلول
الا عند العلم بالمدلول الحاصل عن النظر فيه فاذا علم المدلول علم انه دليل لحصول حقيقة الدليل فيه وهو ايصال النظر فيه الى العلم
قوله وان يكون عالما بوجه دلالة الدليل ووجه اشتراطه ان وجه الدلالة هو التعلق بين الدليل والمدلول والرابط بينهما فلو لم يعلم الناظر
لم يعلم التعلق بين الدليل والمدلول ولا الرابط بينهما فلم يكن نظره بان يولد العلم اولى من الا يولده وهذا وضحه في متن الكتاب قوله لما جهلوا
وجه دلالته وهو صدوره عن عدل حكيم لما كان وجه دلالته صدوره عن عدل حكيم لانا ما لم نقطع على عدله لم نقطع على عدم وقوع الكذب
وما لم نقطع على عدم وقوع الكذب لم نعلم صدقه وما هو من الاخبار وكذلك مع عدم العلم بالعدل لا نامن ان يامر بالقبيح وينهى عن الواجب فلا
يقع لنا العلم بانه ما امر به واجب او مندوب وانما نهى عنه قبيح او مكروه الا انهم يجعلون الوجوب والقبح لاجل الامر والنهي فلا يرد
عليهم هذا وانما يتوجه على قاعدة اهل العدل وتفصيل الكلام في ذلك بحسب بيان العدل

فصل

والنظر في الفرع يتوقف
في توليده للعلم على النظر في الاصل وتوليده للعلم اذا كان الاصل نظريا اعلم ان قوله يتوقف توليده للعلم احتراز من امكانه في نفسه فانه
يمكن حصول النظر في الفرع وان لم يكن قد نظر في الاصل ولا ولد نظره فيه العلم اذا كان نظريا بان يعتقده اعتقادا عن غير علم لكنه اذا
اعتقده كذلك لم يولد نظره في الفرع العلم لانه لا يجوز العلم بالفرع الا مع العلم بالاصل ولا يكفي اعتقاده ما لم يكن علما وان امكن حصول
النظر في الفرع لمجرد اعتقاد الاصل فتبين ان هذا الشرط شرط في توليده للعلم لا في حصوله فهو ممكن منه وهذا الشرط وقوله اذا كان
الاصل نظريا احتراز من ان يكون العلم بالاصل ضروريا فان النظر في الدليل الموصل الى العلم بالفرع حينئذ لا يتوقف على نظر في دليل
موصل الى العلم بالاصل لان الاصل لا يحتاج الى نظر في العلم به لاستغنائه عن النظر فيه اذ هو معلوم ومعنى كون النظر في الاصل اصلا انه يجب
تقدمه على النظر في الفرع وقد منع ابو هاشم من ترتب بعض الانظار على بعض وقال بانه يصح الاستدلال بنظر ثان الا انه وان صح الاستدلال به
فلا يولد العلم ولم يحصل الموقوف الا ما يولد العلم والله اعلم

فصل

واذا نظر فعلم ثم طرأت شبهة فزال العلم فانه اذا حل الشبهة
لم يحتج الى تجديد النظر بل يكفي تذكره كالنائم لا يستوي ما على زوال العلم اعلم انه لا فرق بين ان تحل الشبهة او يحلها غيره او يهملها فلا
يفتقر لها فلا تدعوه الى فعل الجهل وقد اجاز ابو هاشم عند زوال الشبهة ان يحصل له العلم بالتذكر او بالنظر المستأنف الا انه رجح ما اجازه
المصنف من حصوله بالتذكر وحكاه الحاكم عن ابي رشيد وحكى عن ابي هاشم والقاضي وهو الذي صححه القول بانه يجب استئناف النظر ليحصل العلم
واحتج بان الشبهة لا تزيل العلم بالدليل او بالوجه في دلالته وانما تزيل العلم بالمدلول وبعد زوال الشبهة لا يعود العلم فوجب ان يستأنف
النظر حتى يصير عالما لكن هو النظر لا يحول الا بعدم من المماثلة والا حسار والصحيح انه لا فرق بين هذا وبين النائم ولم يوجد الخصم

بزوال الشبهة عود العلم بل قال اذا اذكر النظر فعل العلم ولا مانع من ذلك

فصل

واذا نظر احدنا فعلم المدلول ثم سها عن الدليل ووجه دلالته فهل يستمر كونه عالما او لا اعلم او لا انه لا فرق بين ان يسهو عن الدليل ووجه دلالته وبين ان يسهو عن وجه الدلالة فقط فيسهوه عن وجه الدلالة كاف ولا نفقد علمه بنفس الدليل قوله بذكر النظر فيفعل العلم حالا فحالا الابتدا بذكر انه كان نظر واستدل من قبل وان لم يعلم الدليل الذي نظر فيه وذكره على سبيل الجملة انه قد كان نظر كاف قوله فقال ابو علي يبقى اذا امتنع صاحبه من فعل ضده اعلم ان ابا علي يقول بوجوب تجديد المكتسب حالا فحالا وعدم بقائه لقوله بانه لا يجوز الخلو من الاخذ والترك ولكن اذا امتنع من فعل ضد العلم الذي هو الجهل فقد صار ممنوعا من تجديد العلم لان المنع عن الشي عنده منع عن ضده ويجوز عنده حينئذ خلو القادر بقدرته من الاخذ والترك لاجل المنع واذا كان ممنوعا من فعل العلم استمر علمه وبقي لانه لا مانع من بقائه حينئذ ويجب بقاوه عنده لان المحل لا يخلو مما يحتمله او من ضده على ما ذهب اليه وهو مما بقي حينئذ عنده ومما يحتمله المحل الذي هو القلب هو وضده ولا يخلو منه او من ضده وهو ممنوع من فعل ضده فبقي هو بعينه قوله ولانه متى شك في الدليل ووجه دلالته ما لم يسلكه في الدليل ان يشك في صحة الفعل من القادر فانه يزول علمه بكونه قادرا ما شك في الدليل وهو صحة الفعل ومثال سلكه في وجه دلالته ان يشك في تعذر الفعل على العاجز لان وجه دلالة صحة الفعل على كون القادر قادرا تعذره على من ليس بقادر قوله استويا في عدم العلم اي لا استويا الساهي والشاك المذكورين في عدم العلم بالدليل ووجه دلالته قوله وقال ابو هاشم انه يبقى من غير فصل اي يبقى العلم بالمدلول من غير فصل بين ان يكون عالما بالدليل ووجه دلالته او ساهيا عن ذلك قوله ولكن لا نعلم انه عالم به اي انه عالم بالدليل والمراد منه كما ان من يدرك مدركا عند الاشتغال بالعظيم فانه يعلمه عند ان يدركه ولا نعلم انه عالم به والحافظ لكتاب الله تعالى لا انه عالم بتنزيله الا ... ونحوه ذكره واذا اخذ في القراءة علم انه عالم اذا عرفت هذا سمي لكن ان العلم لو كان باقيا لكان الصحيح ما يقوله ابو هاشم من انه يزول عند السهو عن الدليل ووجه دلالته

فصل

ومتى نظر في دليل الحدث علم من جهة العقل ان ينظر في دليل اخر الوجه في ذلك ان النظر لا يجب لامر يرجع اليه وانما يجب للايصال الى العلم والظن اذا كان الواجب النظر في الامارة واذا كان المقصود هو العلم ولم يجب علينا النظر الا ليوصلنا اليه وكان العلم قد حصل بالنادر لم يبق وجه يقتضي وجوب الدليل في النظر الاخر الا انه يحسن لما ذكره فانه اذا طرت شبهة يقدح في دليله ومعه دليل اخر لم يزل علمه بالمدلول بل يجدده لما قد علمه من صحة الدليل الاخر واذا لم يكن في نظر فيه ولم يعرف من الادلة الا دليلا واحدا زال العلم بالكلية عند ورود شبهة قادحة وكذلك فقد يستغني به كما ذكره ولهذا فان كثيرا ما يجري ذلك اذا ورد سوال على بعض الادلة ونقول اصحابنا الدليل هو انا نعلم وانما هو استقامة بعض ما يذكر في دليل اخر قوله ويجوز ان يجب بالسمع لجواز ان يكون ذلك لطفا يعني واذا علمنا انا اذا نظرنا في دليل اخر كان مقربا لنا الى فعل واجب او ترك قبيح او وجه علينا اذ قد حصل فيه وجه الوجوب وكان واجبا شرعيا وذلك داخل في الامكان وانما اذا كان كذلك فهلا عرف كونه لطفا بالعقل لان العقل لا يهتدي الى تعيين الالطاف كالواجبات الشرعية ولا يلزم ذلك

فصل

والنظر في معرفة الله تعالى واجب اي النظر الموجب لمعرفة الله قوله خلافا لاهل المعارف في الجملة ونظرائهم من اهل المعارف ومن قال بوجوبه لانه شرط عبادة اخرى انه القائل بان لا تعقل المعرفة الا عنده فوجب لاجل ذلك علينا تقدم قوله ولاهل التقليد واهل الشك الى اخره اهل التقليد المجبرون واهل الشك القائلون بان النظر يودي الى الشك والحيرة واهل التكافي والصوارفة المكافو القائلون بان الادلة متكافئة واهل السمع القائلون بانه لا طريق الى العلوم الدينية الا السمع واهل النظر الذين انظر منهم ولم يتقدم له حكاية واهل الدعوة القائلون بان الاسلام لم يرد الا بالسمع وان النظر بدعة قوله ولنا في النظر دليلان اي ولنا على وجوبه والاول منهما يسمى دليل المعرفة والثاني دليل الخوف وهو معتمد المتقدمين والاول ذكره المتاخرون وقيل وهما معتمدان جميعا ... الى ان وجوب النظر لدفع الضرر وقد ذهبت الحشوية الى انه لا يستدل على وجوب النظر الا بالسمع بنا على اصلهم والذي ذهب اليه اصحابنا ان الدليل على وجوبه العقل والسمع اما السمع فيستدل به تاكيدا واستظهارا على من خالف في وجوبه من الفرق الاسلامية اذ معرفة صحة السمع موقوفة على العلم بالله وانها لا تحصل الا بالنظر قوله واما الثالث ... وهو ان ما لا يتم

وصفاته وعدله وقد تقدم بعض ما يدل عليه من السمع قوله اما الاول وان يعني ان معرفة الله واجبة

ما هو واجب من غير شرط الا به وجب كوجوبه وهو الذي اراد بقوله اول الواجب الذي هذه صفته اي الذي هو واجب من غير شرط
قوله وقلنا من غير شرط الى آخره يعني فانه لا يجب الحج الا بالاستطاعة وكذلك لا يجب على العبد صعود السطح الا اذا كان السلم
منصوبا لما كان الذي يتوقف الواجب من الحج وصعود السطح عليه وهو شرطه الموجب فاما الوجوب بشرطه وجب تحصيله واعلم ان ما كلفناه
على ضربين فعل وترك ويدخل فيهما ما لا يتم الواجب الا به والذي لا يتم الواجب الا به ينقسم الى وصلة وغير وصلة والوصلة تنقسم
الى موجبة وغير موجبة فالوصلة الموجبة كان يكلفنا الله ايلام شخص ولا يمكننا ايلامه الا بضربه بمسلته فهذه الوصلة تجب علينا
مطلقا ومن هذا القسم النظر فانه وصلة موجبة لما كلفنا تحصيله من المعرفة التي هو موجب لها ولا يمكننا تحصيلها من دونه والوصلة
الغير الموجبة كالاستطاعة في الحج والطهورية في الصلاة فما ورد من هذا القسم مشروطا بوصلته لم يجب علينا فعله الا اذا
حصلت لنا كالحج فانه ورد مشروطا بالاستطاعة ولا يجب علينا تحصيلها بل ان حصلت وجب علينا وان لم تحصل لم يجب علينا وما ورد
غير مشروط بوصلته كالصلوة وجب علينا تحصيل وصلته فاذا علمنا انها لا تتم الا بالطهورية وردت مطلقة غير مشروطة وجب
علينا تحصيله وكما اذا قال السيد لعبده اصعد السطح فانه يجب عليه وصلة الصعود وهو نصب السلم لحالة ما اذا شرط وغير
الوصلة كمن عليه صلوة فاتته ملتبسة فانه يجب عليه فعل الصلوات الخمس لانه لا يتم له فعل ما وجب علينا ويتحقق تاديته الا بفعلها
كلها وكما يجب علينا ادخال جزء من الراس في غسل الوجه لانا لا نتم غسل الوجه الا به واما الذي لا يتم الترك الواجب الا به فكما اذا التبس
اناء طاهر باناء متنجس فانه لا يتم تيقن وقوع الترك الواجب وهو ترك الاناء المتنجس الا بترك الاناء الاخرى ونحو ذلك قوله
الدليل الثاني هذا الدليل هو الذي يسميه المتكلمون دليل الخوف قوله الخوف هو الظن لحصول ضرر او فوت نفع في المستقبل اعلم ان
هذه الحقيقة هي التي يعتمدها اكثر المتاخرين من اصحابنا قال ابن متويه وجعل ابو هاشم الخوف الاعتقاد او الظن لنزول ضرر به في
المستقبل او فوات نفع عنه اما فيه او فيمن يجري مجراه والذي يجري مجراه ان يعتقد او يظن ذلك في بعض احبابه وقد ذكر ابن متويه هذه
الحقيقة وجرى عليه بعض المتاخرين والمفهوم من صريح كلامهم انهم يريدون بالاعتقاد الاعتقاد الذي ليس بعلم لان ما كان
علما فلا كلام في انه ليس بخوف والاولى ان يزاد ما زاده بعضهم فيقال الظن او الاعتقاد مع عدم سكون النفس قال ابن متويه وقد حكي
عن ابي علي انه اثبتهما نوعين غير الاعتقاد والظن يعني الخوف والخشية قوله اما ان اهل اللغة يعني لما كانوا لا يسمون القاطع
بحصول الضرر او فوت النفع خائفا قوله ولا يرد خوفنا الموت يعني فيقال كيف قلتم ان الخوف لا يكون الا ظنا مع انا نخاف الموت
ونحن عالمون بوقوعه وقاطعون به وجوابه انا لا نخافه بنفسه وانما نخاف في وقته وهو غير مقطوع بعينه بل يظن في اكثر الاوقات
قال بعض اصحابنا وهذا عذر غير محكم وظاهر كلامه انا نخاف الموت بنفسه وان الملائكة يخافون القيامة مع علمهم بانهم لا
يعاقبون قال وفي اصطلاح المتكلمين نظر قوله ولا خوف الملائكة اي ولا يرد اعتراضا علينا خوف الملائكة فيقال انهم يخافون العقاب
مع انهم غير ظانين لحصوله بل عالمون بانهم لا يخافون لما قد علموه من عصمتهم عما يستحق لاجله ولاخباره تعالى لهم بذلك قوله
والا فقد زال انهم يخافون الى آخره اعلم ان جوابه رحمه الله بهذا نظر لان قوله يخافون ربهم هذا لفظ المضارع وهو موضوع لافادة الحال وقد
يؤتى بهذه العبارة لافادة الاستمرار وليس ما يدل على المضي ومن المعلوم انهم حال اخباره تعالى لنا بذلك غير خائفين من
ترك النظر في معرفته وان حصل لهم خوف فكأنه حال ماضية ولم يحمل على ظاهره من افادة الحال فقال يخافون ربهم وهم قبل النظر
وحال الخوف الحاصل قبله غير عارفين له وكذا الخوف ليس بخوف فانه قوله لان تعلقه يعكس ذلك رجاء اعلم ان الرجاء والطمع والامل
في مقابلة الخوف والخشية والاشفاق وحقيقة الرجاء وما يراد فيه على قياس ما ذكره ابو هاشم رحمه الله في الخوف الظن او الاعتقاد
مع عدم سكون النفس لحصول منفعة او دفع مضرة في المستقبل للظان او المعتقد او من يجري مجراهما والذي يجري مجراهما ان يظن
ذلك لبعض احبابه وعلى قياس ما ذكره المصنف في الخوف الظن لحصول منفعة او دفع مضرة في المستقبل قوله لان ما قد وقع لا يخاف
وكذلك فلا يرجى ولا يؤمل ولا يطمع فيه تنبيه فاما الياس والامن فلا يكونان الا مع العلم فاذا علم فوت منفعة له
او وصول مضرة في المستقبل فهو آيس واذا علم حصول منفعة او دفع مضرة فهو آمن والاولى من شرط الاستعمال فيهما وانما

الندم

الندم والاسف ولا يكون ان الا على ما مضى من فعل نفسه فاذا اعتقد مضرة او فوت نفع عليه لاجل فعل متقدم منه لولاه لم يلحقه
ذلك فهو نادم اسف قوله والا الفعل لاجله يعني ولا يحسن ان يفعل المتاخر وجوده او بدنه ظنا صادرا الا عن امارة فاما الظن
الصادر عن امارة صحيحة فيحسن فعله والفعل لاجله كما يفعل المجتهد افعالا ظن وجوبها او بدنها ظنا صادرا عن امارة
صحيحة من غير عدل او قياس او نحو ذلك قوله الا اذا حصل عن امارة صحيحة الامارة الصحيحة ما يختار [illegible] عند النظر فيهما
الظن ويكون حسنا ذكره بعض اصحابنا وفيه نظر لان الهوى ان متويه فقد ذكر ان من الظن القبيح ما يفعله المتوهم وهو يمكن من
تحصيل العلم اذا كان من باب ما كلف ان يعلمه فلو ورد انا انه فعل ظنا ما لله عند امارة صحيحة لكان قبيحا على ظاهر كلام ابن متويه
وهو الجاري على قواعدهم ومثال الامارة الصحيحة ان يرى جدارا متشققا واستشار بدا منه ونحو ذلك فان هذه امارة صحيحة
توصل الى ظن خرابه وكما اذا رأى دخانا فانه امارة حصول النار وكخبر العدل الذي صحت عدالته قال الفقيه قاسم وغير الصحيحة
كان نقف تحت جدار ولا يرى سببا مما ذكرناه وفيه نظر لانه لا امارة هاهنا فضلا عن ان يقال هي صحيحة او غير صحيحة فاذا فعل
حينئذ ظنا فهو لا عن امارة بل كظن السوداوي والمثال الامارة غير الصحيحة ان يرى شيئا على صورة الدخان وليس بدخان فيظن
ان ثم نارا ونحو ذلك قوله وبهذا يفارق ظن السوداوي اي بكونه صادرا عن امارة فان ظن السوداوي لا عن امارة قوله
واعلم ان للخوف اسبابا لما بين رحمه الله ماهية الخوف وحقيقته بين اسبابه التي لابد للعاقل من ان يخاف عند حصول احدها التنبيه الاصل
الاول وهو ان العاقل عند كمال عقله لابد ان يخاف قوله منها ان يتنبه من قبل نفسه من قبل نفسه واعلم ان هذا التنبيه لم يذكره
السيد الامام وقد قال ابو هاشم انه لا يكفي شيئا للتخويف بل لابد معه من بعض الاسباب الاخر وقال ابو علي بل هو كاف ولا يحتاج
معه الى غيره لو احتاج صاحب المحيط والحاكم حجة ابي هاشم ان المرء لا يثق بما يراه من نفسه ولهذا يالف اكثر الناس العمل بثقته بالغير
والهاما للنفس فاذا لم يعضد ذلك الا انشاء خاطر لم يقع الثقة ولحسن بانه اذا حصل من جهة نفسه الخوف فهو يكفي ولا يستوي فيه
المظنون والمعلوم وما كان من جهة نفسه وما كان من جهة غيره قوله فان لم يحصل احد هذه الاشياء اعلم ان من اصحابنا من زاد فيها
ان يرى كتابا فيه موعظة او وعد او وعيد وكلامه رحمه الله اكفى بقوله ان يسمع الوعظ والاخبار لانه لا فرق في ذلك بين الرؤية لما في
كتاب والسمع له من واجد قوله وجب على الله ان ينبهه بالخاطر اعلم ان الكلام على الخاطر يقع في فوائد الاولى في الدليل
على وجوبه وهو ما ذكره المصنف وتلخيصه ان المكلف اذا عدم الاشياء صار في حكم الساهي وان لم يكن ساهيا عن جميع العلوم
ولا ناسيا الشيء حتى يقوم حفظه ولا كلام في قبح تكليف الساهي فان قبحه مما يعلم بضرورة العقل قال الفقيه قاسم ولانه اذا كان
الخوف شرطا في حسن التكليف حتى يقبح التكليف من دونه فاولى واحرى ان يقبح تكليفه من دون الخاطر الذي هو اصل الخوف قال
بعض اصحابنا ووجوبه مشروط بعدم الاشياء كلها ولا يجب الا على قولنا بجواز انفصال التكليف العقلي عن السمعي فاما من لم
يجوز ذلك جعل الرسول ونحوه كافيا **الفائدة الثانية** في ماهيته والذي ذهب اليه الجمهور ما ذكره رحمه الله من انه كلام
خفي يلقيه الله في باطن سمعه والمراد من داخل صماخ الاذن قال بعض اصحابنا او في ناحية صدره ولم يذكره المصنف ولا ابن متويه
ولعلهما استبعدا ان يكون مع خفائه مسموعا من ناحية الصدر والله اعلم وقد خالف ابو علي الجمهور فتارة قال انه من قبيل الظن
وتارة قال انه من قبيل الاعتقاد وان كان ابو هاشم قد روي عنه انه قال الخاطر بمقام دعاء الداعي قال ابو هاشم وهذا يقتضي بانه
يذهب الى انه كلام وقال ابن متويه الا ان المنصوص له خلاف ذلك وقطع في المحيط على ان ابا علي لم يقل بانه من قبيل الكلام واقتدى بحجته
رحمه الله على بطلان هذه الاقوال قوله ويكون على اخص وزنا الوجه في ذلك انه قد وقع على احد الوجوه المعتبرة التي وقع
عليها يوجب كونه علما وهو وقوعه من فعل العالم بالمعتمد فان قيل فهلا كان من فعل الملائكة وكذا كان او ظنا او اعتقادا ظننا
ان الملك قادر بقدرة ولا يصح منه تعدية الفعل الى غيره الا بالاعتماد ولا حظ له في توليد هذه المعاني والا لزم ان يولد وان صدر
من جهتنا **الفائدة الثالثة** في الفرق بينه وبين الوسوسة ووجه الفرق ما ذكره المصنف قوله من جهة الله ونزيد
سوا كان من فعله او من فعل الملك اما من فعله تعالى فلا كلام في انه من جهته واما اذا كان من فعل الملك فوجه كونه من جهته ان الملك

فعله بامته بع ولو لم يامره لم يفعله وقصد بالخير الطاعة وبالشر المعصية لتأديتهما الى الخير والشر واعلم ان الخاطر والوسوسة
لا يسميان بذلك الا اذا كان كلاما خفيا في باطن السمع او ناحية الصدر ولهذا السبب بالفكر وقد نص صاحب المحيط على ان الشياطين
لا يقدرون على ان يسمعونا كلامهم جهرة اذ لو جاز ذلك لعظمت الفتنة بهم وكان يؤدي الى تحقق اشياء العدا او من الناس ما استبيح منهم
[illegible] ومن كلام الملك كذلك الا ما كان في زمن الانبياء على جهة المعجزة فان قيل فما يقولون اذا تعارض الوسوسة
الخاطر وشبا ونه في الدعا الى المعصية والنهي من ضررها قلنا الذي عليه جل اهل العدل بل كلهم انه لا يجوز تنشا و يتهاتل اذا
تعارضا وقوية الدواعي الى العمل بما يدعو اليه الخواطر مع ان المعلوم ان العاقل اذا عرض له شيئا خوف وامن ان يبيت الخوف
اكثر تاثيرا في القبول والتحرز عن المخوف كمن يكون فيه جراح فيقال له جلبت ان لم تعتقده بالدواء اهلكه وقال له آخر لا ضر عليه
منه فانه يؤثر قول من خوفه ويطرح قول ما قاله ويطرح هذا ما اذا تعارض خاطران احدهما دعا الى النظر والثاني دعا الى تركه
فان الذي قاله ابو هاشم والقاضي وصححه الحاكم انه لا يعد داعي ترك النظر معارضا لان الخاطر الداعي الى فعل النظر يكون وجه الخوف
اذ يدله على انه ان لم يعرف ربه وثوابه وعقابه كان الى الانهماك في المعاصي وترك الطاعات اقرب فيؤديه ذلك الى العقاب الدائم وذلك
مفقود في الخاطر الثاني والخاطر الآخر فانه ان سبق وجه خوف في النظر فكان وجوده وعدمه على سوا وقال الشيخ ابو علي بل يعد معارضا
لكنه مدفوع لانه يدعو الى حال فما في العقل والاول دعا الى النظر لزوال الخوف والآخر الى ترك النظر والمقام على الحيرة فلا حكم له
الفائدة الرابعة في كيفيته ووروده وهي على ما ذكره المصنف او ما في معنى ذلك الكلام فلا يشترط نفس اللفظ واختلف اصحابنا
هل من الواجب ان يشتمل الخاطر التنبيه على الدليل كان يقول النظر في الاجسام والاعراض فقال ابو علي لا بد من ارشاد الخاطر الى الدليل لانه اختاره
ابو هاشم وصححه وهو احد قولي القاضي قال ابو علي ومن الواجب ان ينبهه على ترتيب الادلة لان النظر يلزمه فيها على الترتيب والتدريج
فيجب ان ينبهه على ذلك وجوز ان ينبهه على الادلة حالة على حسب ترتيبها وان ينبهه على ذلك في حالة واحدة لحصول المقصود بكل
من الوجهين ولو جاز ابو عبد الله ان ينبهه على ذلك في حالة واحدة وقال القاضي ان عرف الترتيب والادلة فلا يجب ان ينبهه الخاطر على
ذلك وان لم يعلم الترتيب فلا بد ان ينبهه وصححه الحاكم وقال ابو هاشم وهو احد قولي القاضي واختيار اكثر المتكلمين لا يجب التنبيه على
الدليل بل اذا حصل الخاطر وخاف فهو يشاهد العالم فيقع نظره فيه الفائدة الخامسة ذكر في المحيط انه يجوز ان يحصل
اجرا اسباب الخوف للمكلف قبل كمال عقله فيخاف فاذا كمل عقله استحضر ذكر الخوف فان لم يحصل ذكر قبل كمال العقل فلا بد من حصول
احد الاسباب او الخاطر مقارنا لاول كمال العقل الفائدة السادسة قال بعضهم لا بد من خاطرين احدهما يامره بالاقدام
والآخر يامره بالكف ليصح الاختيار وذهب الجمهور الى انه لا يجب ذلك واختلف القائلون بوجوب الخاطرين فمنهم من قال كلاهما من الله تعالى
ومنهم من قال خاطر المعصية من الشيطان حجة الجمهور ان المقصود حصول الخوف من ترك النظر وهذا قد حصل من دون الخاطر الثاني فلا
حاجة اليه ثم انه لا حكم له ولا يعارض على كلام ابي هاشم ولو قدر حصوله فلا يجوز ان يكون من جهته تعالى لانه امر بمعصية وذلك قبيح فاما
كونه من جهة نفسه او من الشيطان فجائز غير ممتنع قوله وانما يتعلق وجه الوجوب كما يتعلق يعني فان كان الضرر معلوما فوجه
الوجوب هو كونه دفعا للضرر وان كان مظنونا فوجه الوجوب الظن لدفع الضرر والفرق بينهما من وجهين احدهما ان المعلوم
يجب دفعه لاجل ذلك الضرر المعلوم والمظنون يجب دفعه لاجل الظن وثانيهما ان المعلوم لا يجب دفعه الا بعد العلم به ولا يكفي الظن
في وجوب دفعه فيجمع التمكن من العلم به بخلاف المظنون قوله وهو دور يعني من حيث انا لا نعلم الا بعد ان نعلم وجوب النظر ولا نعلم
وجوب النظر الا ان نعلم وجوب استحقاق الثواب عليه ولا نعلم استحقاق الثواب عليه الا بعد العلم بالمثيب ولا نعلم المثيب الا بالنظر
فهو دور بلا ارتياب قوله بل انما يقف الوجوب على العلم بوجه الوجوب لا على العلم بوجه حسن الايجاب اي باستحقاق الثواب عليه فانه
هو الوجه في حسن ايجابه علينا فلو لم يعلم الله تعالى انه يوصل الينا الثواب وانا نستحقه لم يحسن ايجاب الشاق علينا وانما حسن
للتعريض بحصول الثواب الابه ووجه وجوب النظر هو كونه نظرا يندفع به الضرر بما يحصل عند العلم والضرر الذي يندفع بالعلم الحاصل
عن النظر ضرب العقاب لانه مع المعرفة يكون اقرب الى اداء الواجبات واجتناب المقبحات وبذلك يندفع الضرر الذي هو العقاب ويندفع

ايضا

اصناف ... الغم الحاصل عند الحيرة والشك قوله واما حلف احوالهم في الا نظار المفضلة يعني بالنظر في معرفة الله تعالى قوله الى الجملة
المقدرة يعني وهو ان كل نظر يندفع به الضرر واجب قوله والى ما صار الدساعد الى على العلم ان تذهب الجمهور من اهل العدل ان كل نظر يندفع
به الضرر فهو واجب ونعلم وجوبه على الجملة وجوب كل نظر يندفع به الضرر اذا كان الضرر دنيويا واما اذا كان دينيا فانه نعلم وجوبه
على الجملة بالاستدلال بان نقول قد ثبت انا نعلم ضرورة ان كل ضرر يندفع به ضرر دنيوي واجب واي وجه لكونه نظرا يندفع به ضرر
وقد شاركه النظر الذي يندفع به الضرر الديني في كونه نظرا اندفع به ضرر فيجب كوجوبه قوله وسلامة الحال يعني من الشبهة التي تقدح
في وجوبه وتدعو الى اعتقاد انه لا يجب قوله ونحو ذلك يعني من اعتقاد ان النظر بدعة او انه يودي الى الحيرة واعلم انه يرد على ما مضى سؤال
وهو ان يقال نسلم ما ذكرتم من وجوب النظر يندفع به الضرر ولكن انما يلزم ذلك اذا كان الضرر معلوما او مظنونا والمكلف حال حصول
احد الاسباب لا يعلم الضرر ولا يظنه بل يشك فيه او يتوهمه واكثر ما فيه ان يستوى عنده تجويز الضرر وتجويز عدمه وما هذا حاله لا
يجب على المكلف فعله سيظن ولا غيره والجواب من وجوه احدها انا لا نسلم انه لا يحصل له ظن الضرر حال السبب بل يحصل ويكون مغلبا لحصول
الضرر على عدم حصوله وثانيها سلمنا عدم حصول الظن وانه لا يحصل الا الوهم والتجويز فقط فان الخوف وعظم الضرر ولعظم ضرره
قام الوهم والتجويز له مقام الظن الغالب في حق غيره من المضار التي ليست كمثله وبالثاني ذكر معناه ابن الملاحمي وهو ان الضرر المدفوع
بالعلم الحاصل عن النظر ليس المراد به ضرر العقاب وانما ذلك الضرر ما يقع فيه عند العالم بالله وبتوحيده وعدله ووعده ووعيده من الحيرة
والغم لاجل ذلك **فائدة** ذكر صاحب المحيط ان النظر يفارق غيره من الواجبات لان وجوب اداء به لا يكون الا مع العلم بوجوبه لا
مع التمكن من ذلك فقط وغيره من الواجبات فانها يلزم اداؤها مع العلم بوجوبها او مع التمكن من العلم فالنظر مخصوص مما ذكرنا بالشك
لغيره والوجه في ذلك انه لا يجب الا لانه يتوصل به الى دفع الضرر المظنون ومع الظن للضرر قد علم وجوبه فلزم اداؤه ومع عدم الظن
لذلك لا يجب ولا يلزم اداؤه وان كان قد يمكن من العلم بوجوبه اذ لا وجه لوجوبه مع عدم الظن للضرر اذا عرفت هذا فكلام المصنف مطرح
بعكس هذا حيث قال انفا التمكن من معرفة الوجوب كمعرفة الوجوب يعني في النظر لوكلامه ارجح لانا نعلم ان كثيرا من العوام لا يعلمون
وجوب النظر عليهم في حال بلوغ التكليف ولا من بعد فكان يلزم ان يكونوا معذورين في تركه وذكر لا يصح عند جمهور اصحابنا منهم
صاحب المحيط وقوله ومع الظن للضرر قد علم وجوبه عن مثل الخواطر ان يعرض له في تلك الحال عارض ولا يرد التفصيل الى الجملة
ويجوز العلماء ونحو ذلك فليس العلم بوجوبه عند ظن الضرر ضرورة ضرورية اذ لا يكون الشيء ضروريا الا اذا كانت المقدمتان ضروريتين
والمقدمة الاخرى وهو انه نظر يندفع به الضرر عرضي ضرورية فتبين ضعف ما ذكره صاحب المحيط والله اعلم فان قيل بل تلك المقدمة
ضرورية لانه قد وقع في ضرر الشك والحيرة وهو يعلم ضرورة انه اذا نظر اوصله النظر الى العلم اليقيني الذي يزول معه ذلك الضرر
قلنا ان ايصاله الى العلم معلوم بدلالة لا ضرورة وفيه الخلاف المتقدم ولا يصح ذلك

فصل في النظر اول الواجبات

والمتكلمون مختلفون في ذلك على اقوال فمذهب الجمهور من اهل العدل ان النظر اول الواجبات وكانوا لا يطلقون العبارة بقولهم
على تقدمه وصحته لتوفر دواعي المكلف الى فعله وحذرا من ان يشتغل بغيره ثم فقد المتأخرون ذلك بالقيود التي ذكرها المصنف وذهب البغدادية
الى ان المعرفة اول الواجبات وهو خلاف في عبارة اذ هم يوافقون في ان النظر هو الذي يوصل اليها وانه متقدم في الحصول عليها وانما
الخلاف في ايها احق بهذه التسمية فقالت البغدادية الاحق بذلك العلم لانه المقصود وقال الجمهور بل الاحق بذلك النظر لانه اسبق وجودا
وفعلا وحكي عن الشيخ ابي هاشم انه حكى في بعض اقواله ان الشك اول الواجبات وعلته انه يجب عليه ان يفرغ قلبه من الاعتقادات
والظنون المانعة من النظر ثم يستانف الاستدلال على معرفة الله وحكي عن الباقلاني الجويني ان اول الواجبات اول الواجبات وحكي عنه ايضا
الجويني ان القصد الى النظر اول الواجبات وقد ذكر معنى قوله الاول بعض اصحابنا فقال اذا علمنا ان النظر اساس الصانع اول الواجبات
فليس المراد به النظر الذي يولد منه العلم بالله بل المراد ان ذلك اول نظر في اول مقدمات الدلالة على العلم بالله فالمقدمات التي يبني عليها
النظر الاول الذي يولد عنه العلم بالله اسبق ويكون النظر في اول مقدمة منها اول الواجبات واشعر ان يكون هذا مراد الجمهور المطلقين
انه اول الواجبات بل لا بد من القول لكن قد نص ابو علي ان اول واجب النظر فيحدث الاجسام الاعراض وقال ابو هاشم والقاضي بل اول

مشروع

ما لم يجب النظر فيه اثبات الاكوان اذ هي الدليل قوله فهو يطلق على المتروك مجازا هذا جواب عن سؤال اورده الفقيه قاسم وتقريره ان يقال لا حاجة لكم الى قولكم اول الواجبات النظر فهلا قلتم اول الواجبات كان اذ المتروك ليست بواجبه فلفظه الا فضل حشو لا فائدة فيها فحذفها اولى لئلا يتوهم ان ثم فايدة وتقرير الجواب ان الوجوب قد يطلق على المتروك مجازا فلا باس بالاحتراز عنه بلفظه الا فضل قوله ما لم يعلم ان يطالب حاكم العقل الى اخره يعني ان المكلف لا يجب عليه النظر الا في الحالة الثالثه من اوقات بلوغ التكليف لانه في الوقت الاول لم يحصل له التنبيه وفي الوقت الثاني ولا يعلم الوجوب الا في الوقت الثالث لان وجوب النظر يحتاج الى نظر خلاف ما اذا وقعت المطالبه المذكوره فان الوجوب معلوم بتلك الحال بضروره العقل قوله بان يكون عرضها بالملاذ منه مجرد قصد الوطء يعني ما دام النعم الى ذلك عدم وصول نفع اليه منها لم يجب عليه شكرها وقد ذكر في المحيط انه لا يلزمه ذلك بالنظر الى دليل العقل فاما السمع فقد ورد بحرمه الا بوين ووجوب شكرهما وحقهما من غير فصل لكن كلامنا في الواجبات العقليه قوله سواء كان لها وجود في الخارج ام لا يعني سواء كان ثم نعمة تقع الكلام فيها وفي الحال فاما الجمله المقدره من ان شكر النعمة واجب لا لان العلم حاصل غير موقوف على معرفه حصول النعمة قوله في الحالة الثانيه فيعول شكر الفاعل على هذه الحالة لمنفعة الا ولى ان يقال شكره انه ان كان قصد وجه الاحسان هذه الحالة كلام في ما اذا علمنا فاعلها مفصلا ولا حاجه الى الاجمال مع انه لا خلل فيه الا ان الاولى ما ذكرناه وقوله المنفعه ولم يقل النعمة لانه في هذه الحالة لا يعلم ان فاعلها قصد وجه الاحسان وهي لا تكون نعمة الا مع القصد حاله والمنفعه فانها تكون منفعه سواء قصد ام لا قوله في الحالة الثالثه ان كان لها فاعل هذا لا حاجه اليه لانا لا نعلم منفعة الا وقد علمنا ان لها فاعلا على سبيل الجمله فالشرط الذي هو ان كان فاعلها قصد بها وجه الاحسان كاف الا ان يقال قد يجوز انها قد تبدلت او حادثة بالطبع او موجبة عن علة فيحتاج حينئذ الى مجموع الشرطين قوله فيكون الشرط في الثالثه اي في ثانيه الشكر وهو قول الشاكر شكرا لفاعل هذه النعمة ان في الوجوب فهو واجب علينا قبل ان نعلم الفاعل لها وقصده ولا يقف العلم بوجوبها على شرط انه لا يجب الا بعد معرفه الفاعل وقصده وصرح به السيد الامام وصححه بعض الشارحين وعليه ينبني اعتراض الفقيه قاسم قوله وينفي الاحتراز عن شكر النعمة في العدم سلمنا عن العدم يعني بالقدر قولهم من غير شرط وان اراد الاعتراض اعتراض الفقيه قاسم **تنبيه** اعلم ان المصنف رحمه الله لم يحتج على ان النظر اول الواجبات بل اكتفى بما تخلل من الكلام والسبب الحسن وابطال ان يكون غيره اول الواجبات وقد ذكر ابن الملاحمي ان المكلف اذا عرف وجوب النظر احتاج الى ان يعلم انه اول الواجبات قال وانما ذكر اهل العدل ذلك لتشره الا هشام بادلته وسالنا انه واجب ولا يشغ باجره وفضله عن تركه وذكر اصحابنا ما فيه من تبيان لذلك فقالوا الواجبات ضربان شرعيه وعقليه فالشرعيه لا يصح العلم بها وبوجوبها الا بعد العلم بالله وبتوحيده وعدله وبنبوة نبيه فثبت تقدم المعرفة في الوجوب عليها لتمكن التوصل الى معرفة وجوبها ولا كلام في تقدم النظر على المعرفة فيكون متقدما في الوجوب على الشرعيات بلا محاله والعقليه ضربان علميه وعمليه فالعلميه المعارف الالهيه كمعرفه الصفات والقدرة ونحو ذلك ومعلوم انه لا يجب فعلها الا بعد العلم بالله اذ لا يمكن العلم بها من دون العلم به لان العلم بالاوصاف والذات وافعالها مما يجري العلم بها واما العمليه فالمعرفه لطف فيها ومن حق اللطف ان يكون متقدما على الملطوف ليبيّن له حظ الدعا اليه فقد بان ان المعرفه متقدمه في الوجوب على سائر الواجبات ولا شك في تقدم النظر عليها اذ لا يوصل اليها سواه على ما تقدم وما اوصل الى الشي فهو متقدم عليه قوله ولا يجب علينا تحصيل شرطه اعلم ان الشروط في الواجبات تحتمل ضربين احدهما شرط وجوب يعني انه لا يجب علينا الواجب الا اذا حصل هذا الشرط الا انه ليس التكليف الا بعد حصوله وهذا كان يومي بادلته فقال اذا كان ما هو كذا اودل العقل على اشتراطه في وجوب الفعل علينا كاشتراط العقل في وجوب قضاء الدين ورد الوديعه تقدم الفرض والقبض اودل السمع على اشتراطه في الواجب الشرعي كاشتراط النصاب في وجوب الزكاه وملك المال الذي يستطاع لاجله الحج وعلمنا انه لا يحسن تكليفه لم يخف لعسر ونره في حكم الساهي ولا يجب علينا اذا حصل الخوف واذا لم يصح مع ذلك ان يتعلق لنا وان اريد تكليفنا بالنظر فعل ما يلجئنا الى فعل الخوف والثاني ما هو شرط في اداء الواجب فهذا يجب علينا تحصيله مثاله في العقل القيام برد الثياب والمشي في رد الوديعه بعد ان قبضناها ونحو ذلك ومثاله في الشرع الوضوء وستر العوره واستقبال القبله وطهارة البدن والثياب للصلاه يجب

لحصل جميع ذلك قوله وجوب النظر عند الخوف معلوم ضرورة فيه نظر والصحيح ما تقدم من انه لا يعلم وجوبه الا ضرورة الا انه لا يمكن
نعلم ضرورة لم يحتج الى الاستدلال المتقدم على وجوبه على الخائف ولما اختلف العلماء في ذلك ولما صح قوله المتقدم ان التمكن من العلم بوجوبه
قائم مقام العلم لانه اذا كان لا يوجبه الا مع الخوف وهو يعلم عند الخوف وجوبه ضرورة فلا فائدة في ذكر التمكن من العلم ولا حظ
له قوله او ما الذي ادى الى ما علم ضرورة بعد اما هذه المسئلة فانه اذا علم انه نظر يندفع به الضرر وقد علم ان كل نظر يندفع به الضرر
فهو واجب ... انه لكن المقدمة التي هي كونه يندفع به الضرر يحتاج الى نظر فلا يصح قوله ولا يحتاج الى نظر قوله فهو نظر
في معرفة الله تعالى ولا حرج عما قلناه فيه سؤال وهو انه لا يستوي الا فيما من النظر في معرفة الله تعالى الا انه النظر في الاجسام
والاعراض الموجب للعلم بالله تعالى لانه النظر في هل النظر واجب اولا والجواب ان النظر في وجوب النظر يتعلق بالنظر في معرفة الله
اذ لا نقول ان اول النظر في معرفة الله تعالى الا بعد ان قد عرف وجوب النظر عليه وما كان مقدمة للشيء فحكمه حكمه قوله قلنا النظر حسن
فعل اعلم ان المتكلمين يقسمون الافعال الى قسمين احدهما يسمونه فعلا واقعا على وجه كالكلام فانه يقع امرا وخبرا ونهيا
وتهديدا ونحو ذلك وكالسجدة فانها قد تقع طاعة وقد تكون معصية وكالالم فانه قد يكون نعمة وقد يكون امتحانا ونحو ذلك مما
له وجه يقع عليه ويصح ان يقع على وجه اخر وثانيها يسمونه حسن فعل ومجرد فعل والمراد به الفعل الذي لم يقع على وجه دون
وجه فلو صح ان يقع غير حسن ويكون قبيحا او يكون غير نظر واحتاج الى القصد لم يكن مجرد فعل فاما وذلك لا يصح فيه فان
النظر في معرفة الله لا يكون الا حسنا على هذا المصنف من ان كل نظر حسن ولا يقع غير نظر فلم يحتج الى القصد الذي يخصصه
بوجه دون وجه كان السجدة يحتاج الى ذلك لما صح ان تكون عبادة لله وسجدة للشيطان وكالكلام الذي هو بصيغة الامر فانه يحتاج
في كونه امرا الى القصد الذي يخصصه بان يكون امرا دون ان يكون تهديدا ونحو ذلك قوله لا يحتاج في وجوده الى كون فاعله عالما اي بكيفية
وجوده وترتيبه كالكتابة فان ذلك غير محتاج لانه اراد انه لا يحتاج الى كونه عالما بالدليل فانه لا بد من ذلك اذا كان نظرا صحيحا
يولد العلم واما ان لم يكن بما يولد العلم ولا يشعر علمه بالدليل بل يستمر الا يكون في حكم الساهي وسواء كان ظانا له او معتقدا او شاكا
فذلك كاف قوله فان قيل انه لا يمكن ارادة النظر من المكلف به الا بالقصد ولا يستحق من فعله ثوابا الا به فلو نظر الناظر في الادلة الموصلة الى
العلم بالله تعالى وصفاته من دون ان يقصد بفعله وجه وجوبه لم يستحق ثوابا قلنا المراد بذلك بيان ان النظر يصح ايجاده ويقع من غير
قصد مغاير فالقصد بذلك النظر فانه لا يصح فعل العلم من دونه فبان ان النظر لا يتوقف على القصد لامكان ان الانسان يعلم دونه فلا وجه
لجعله اول الواجبات **تنبيه** قد تقدم ذكر ما نقل عن ابي هاشم من كون الشك اول الواجبات وبطلان ما ذكره ان احدنا لا يتمكن
في الا يفعل النظر والا يفعل الذي لا يمكن معه النظر الى فعل ما يمكن الا بحدوثها فاي فعل تخلى منه في ذلك فعله اول الواجبات وهو لا يثبت
الشك معنى **فائدة** اذا كان النظر المولد للعلم بالله لا يتم الا بعد النظر في اول مقدمات الدليل ثم فيما بعدها واخل المكلف بالنظر
الاول ومضى وقت يمكن فيه فعل الانظار المتأخرة وتوليدها العلوم هل يستحق العقاب على ترك الانظار المتأخرة والعلوم المولدة عنها
حال ترك النظر الاول لانه عند تركه كالتارك لها لتعذر فعل كل واحد منها في الوقت الذي يمكن فيه فعله او لا يستحق العقاب عليها الا حال
امكان فعلها لابي هاشم في ذلك قولان والذي صححه بعض المتأخرين انه لا يستحق العقاب عليها الا في الاوقات المتأخرة عنه وقت امكان
فعل النظر الاول وتولده للعلم فيستحق على كل منها عقابا في وقته الذي لم يفعله فيه وكان يمكن فعله فيه لو لم يخل بما قبله من الانظار
لاجل هذا الوقت مال وهو الذي صححه ابن متويه رحمه الله

القول في الادلة وما يصح الاستدلال به

على الله تعالى وما لا يصح وينبغي ذكر حقيقة الدليل والدلالة وانسابها والدال والمدلول والمدلول عليه والمستدل والاستدلال
والمستدل به والمستدل عليه اما الدليل فهو في اللغة كما ذكره وقوله على وجه يتعدى به احترازا من ان يتعذر وفيه عدم الاقتداء به
والنظر الى قوله فانه لا يسمى دليلا قوله كما فعل ابنة شعيب يعني فانها كانت دليلا لموسى مع انها متأخرة عنه وذلك انها لما وصلت اليه
داعية له الى ابيها ودالة له على الطريق قال لها امشي خلفي ودليني على الطريق فانا اناس لا ننظر اعجاز النساء ففعلت ذلك وقيل حقيقة
المعونة المتقدمة على وجه يقع الاهتداء به وعليه قول ... ابن العجاج اذا الدليل استاف اخلاق الطرق والدليل في العرف اللغوي

من الكثير من فعل الدلالة وإن لم يقع حلاف في صحة وصفه بأنه دليل المتحيرين واختلفوا في وصفه بأنه دليل من غير تقييد فأجازه أبو علي
ومنعه أبو هاشم إلا بتقييد أنه لم ينظر فيه ونقل عن أبي علي تجويزه مقيدا فقط وإلى أبي هاشم منعه مطلقا وحقيقة الدلالة اللغوية ما ذكره
ولا خلاف في أن الدليل في الاصطلاح بمعنى واحد قال ابن متويه وقد استعمل الدليل في الدلالة وهو في أصل اللغة مجاز لكنه لا يمتنع
أن يصير حقيقة بالعرف ولا منافاة وأراد بالعرف الاصطلاح واستدل بالاطراد على أنه قد صار حقيقة في ذلك إذ المجاز لا يطرد
وحقيقة الدليل والدلالة في الاصطلاح ما ذكره إلا أن السيد الإمام وابن متويه شرطا في كونه دليلا أن يكون واضعه وضعه للدلالة
ولم يعتبره السابقون ولا غيره المتأخرون قوله احترازا من طريقة النظر فقد يعدم حقيقة الطريقة إذا أطلق فإن طريقة النظر
حقيقتها كل صفة لذات أو حكم لها توجب النظر فيها العلم بصفة لتلك الذات أو حكم لها ومن أسماء الدليل البرهان قال تعالى قل هاتوا
برهانكم وحجة قال تعالى ما كان حجتهم وسلطان قال تعالى هل عندكم من سلطان بهذا وحقيقة الدال قد تقدمت وحقيقة المدلول من نصب
الدليل للمستدل به ولهذا يقال المكلف مدلول على ما يجب فعله وهو مدلول سواء استدل أم لا وقد يستعمل لفظة المدلول في المدلول عليه
تجوزا وحقيقة المدلول عليه ما يتوصل بالنظر الصحيح في الدليل إلى العلم به وحقيقة المستدل الناظر في الدليل ليحصل له العلم
بالمدلول قيل أو الظن بالمدلول وحقيقة الاستدلال النظر في الدليل قيل وسواء كان ذلك نظرا فيما يوصل إلى العلم أو الظن أو نظرا
في شبهة فهو استدلال ولهذا يقال استدلال صحيح واستدلال فاسد إلا أن استعماله في النظر في الشبهة تجوز لا حقيقة وحقيقة
المستدل به الدليل الذي يطلب بالنظر فيه حصول العلم بالمدلول عليه وحقيقة المستدل عليه المطلوب حصول العلم به بالنظر في الدليل
تنبيه ما كان من ذات الشيئين كمستدل ومستدل به ونحوهما فلا يسمى بذلك إلا مع وقوع الاستدلال وما لم يكن فيها كالدليل
والمدلول والمدلول عليه فلا يعتبر في التسمية له وقوع الاستدلال بل يعتبر صحة ذلك وإمكانه في نفس الأمر قوله فيما يختصان ذاتا
واحدة فيه نظر فإن صحة الفعل تخص الفعل والقادرية تخص القادر فكأنه لمح إلى أن صحة الفعل حكم للقادر ولا يعلم إلا بنسبة
وبين المقدور قوله إنما هو اصطلاح مجرد يعني لا وجه يقتضيه ولا موجب له فلو سميت طريقة النظر دليلا لم يكن في ذلك قدح واعلم أن
هذه عادة لأهل هذا الفن هي أنهم قد يصطلحون في التسمية اصطلاحا مجردا ويعتبرون في الاصطلاح ما لا يوجب الفرق ولهذا
قيل إنهم خصوا بالتحرك والمتحرك باعتبار المعاني تكن بعده مع حصول المعنى في حالة ولم يجعلوا الفرق إلا أنه قالوا يقع بالقدرة
ومقلة لست كذلك وهنا فرق غير مانع من تسمية شيء من أفعاله تدركا ومتروكا قوله وأما من جهة المعنى فلا فرق بينهما يعني من حيث
إن الدليل وطريقة النظر كل منهما متعلقة الذات على الصفة وأن الاستدلال في الحقيقة بالصفات لا بالذوات فيهما قوله فيكون قد علمنا
صفة له وهي الحدوث يقال إن أريد بالحدوث الوجود فهي معلومة ضرورة من غير نظر وإن أريد بالحدوث وجوده بعد أن لم يكن وهو
الظاهر فهذه كيفية لصفة الوجود لا صفة قوله وذلك حاصل في الصفات إما المسلح أبو هاشم فقد ذهب إلى الاستدلال على حدوث الجسم
بعين الذوات التي هي الأكوان غير ممكن وأما الذي هو والد المصنف علي باشا بن صرح به ابن متويه فإمكانه بالصفة التي هي الكائنية
من غير نظر إلى الكون قوله ومعلوم أن الذي أثبته هو الحدوث هذا بنا على أن الذوات ثابتة في حالة العدم وأن الفاعل لا يؤثر إلا في الوجود
وفيه نزاع سيأتي قوله ويتوصل بها في العالم احترازا من نحو النظر في حدوث العالم فإنه يتوصل به إلى العلم بوجود ذات الصانع قوله فقد
ظهر أنه لا فرق بين الدليل وطريقة النظر يعارضه مثل هذا الفرق ووافق لأنه إن صح ما ذكرته فالكثير ما فيه أن الأدلة هي الصفات والأحكام
دون الذوات كما أن طريقة النظر هي الصفة أو الحكم ولم يجعلوا الفرق أن الدليل لا يكون إلا ذاتا مجردة وأن طريقة النظر ما
كانت صفة فقط فيكون قد ظهر ما ذكرته أنه صح عدم الفرق بل جعلوا الفرق أن طريقة النظر صفة لذات يوصل النظر فيها إلى العلم
بصفة لها والدليل ذات أو ذات على صفة يوصل النظر فيها إلى العلم بها بذات أو صفة لذات أخرى ولم يتبين لما ذكرته عدم الفرق بينهما من
هذا الوجه ولو بنى اشتراطهم في الدليل أن يكون ذاتا فمستقيمة فكيف من حيث إن الصفة وإن كانت وجه الدلالة كما ذكرته في حدوث الأجسام
فإن متعلق النظر هو الذات فالدليل هو الأجسام مثلا لكن يستدل بها على حالها وهي الدليل في الحقيقة وحدوثها إنما هو وجه
دلالة فقط بخلاف طريقة النظر فإنه لا يمكن أن تجعل الدليل الذات عليها للزوم أن يكون الدليل نفس المدلول إذ المدلول هو الذات

على الصفة التي حصل العلم بها فكانت طريقة النظر الصفة فقط ولعل المصنف اخذ هذا من ظاهر عبارة بعضهم لانهم جعلوا الدليل ما يتوصل
الى العلم بالغير او بصفة او حكم للغير ولفظة الغير يستلزم كون الدليل ذاتا اذ الغيرية الحقيقية لا تكون الا مع كونه ذاتا
فكانهم قد اشترطوا كونه ذاتا واذا قيل لهم ما عندكم في حدوث الاجسام فان الدليل نفس الحدوث اذ لولا ثبوت ذلك قالوا ان الدليل
الاجسام وحدوثها وجه دلالتها فلا يلزمنا كون الدليل صفة ونحو ذلك وقد ذهب ابو هاشم الى انه يجب في الدليل ان يكون موجودا او ما جرى
معلوما فقط ونحوه فعلى مذهبه يصح الفرق بين الدليل وطريقة النظر لكن ما ذكره غير مسلم

فصل

والادلة جميعه تعني الموصلة الى العلم اليقيني ولهذا لم يعد القياس والاجماع الظنيين والخبر الاحادي منها والامام يقيدها بالقطعية لان الظني وان سمي دليلا فهو
على سبيل التجوز قوله الكتاب هو المكتوب بين الدفتين المنقول نقلا متواترا فيقال اول ما يحد به الوحي الذي جاء جبريل
عليه السلام الى النبي صلى الله عليه وآله وسلم الذي يتعبد المكلفون بتلاوته واعلم ان القطعي من الكتاب ما كانت دلالته صريحة او علم دلالته بنظر او دليل قاطع
واما ما كان يفتقر في دلالته الى الاستدلال ولا يعرف المراد به بدلالة قاطعة فهو ظني كالاستدلال بقوله تعالى والمطلقات يتربصن بانفسهن
ثلثة قروء على ان الاعتداد بالحيض فيكون العدة بالاقراء التي هي الحيض غير مقطوع به لما كان دلالة ثلثة قروء على الحيض ظنية
ونحو ذلك قوله والسنة المتواترة قال الحاكم السنة المتواترة ما عرف انه صلى الله عليه وآله وسلم قاله او فعله او داوم عليه وانما يوصف اخبار الاحاد
بانها سنة على وجه التجاوز فلانا نقطع بها انتهى وقريب منه ذكر بعض المتاخرين فانه قال السنة في اصطلاح المتكلمين والاصوليين لا تجري
الا على ما كان متواترا وما لم يكن متواترا لم يسم سنة فان سمي بذلك فعلى وجه المجاز ويسمى خبرا احاديا مهما لم يحصل به العلم الضروري
وان كثر المخبرون فاما اهل الحديث فيسمونه سنة فما نقل من دينه صلى الله عليه وآله وسلم نقلا متواترا فهو دليل قطعي قاطع لصدق النبي وحصول العلم الضروري
بصدوره من جهته ولا بد من ان تكون دلالته صريحة او يكون بالنظر فيه معرفة المراد به بدليل قاطع قوله والاجماع والقياس القطعيان
حقيقة الاجماع اتفاق المجتهدين من امة محمد صلى الله عليه وآله وسلم او عترته في عصر ما على امر فما ذكره المصنف في العصر وحقيقة القياس حمل الشيء على
الشيء لشبه بينهما والاجماع القطعي ما علم ضرورة انه اجماع الامة فانه لو وجدنا مع معرفة الوجه الذي قصدوه بفعلهم وطريقها اما
مشاهدتهم وسماع قولهم او النقل المتواتر عنهم او عن بعضهم مع رضى الباقين وعدم انكارهم مع انتشاره فيهم والقطع بان سكوتهم
لا لتقية وكونه مما الخلاف فيه واحد والمراد اجماع الامة واجماع العترة على الخلاف في كون الاجماع دليلا قاطعا وبعيد وسوبه دليلا
قطعيا بعيد ولا بد من الكلام على ذلك فيما بعد وموضع البسط فيه كتب الاصول والله اعلم والقياس القطعي ما علم اصله وعلته وثبوتها
شرعا بان يرد نص صريح بتحريم الخمر ونص صريح بان علة تحريمها اسكارها فانا نعلم عند ذلك تحريم النبيذ قطعا بالقياس وخالف
في حجيته اهل الظاهر والامامية والخوارج واستدل الحاكم على صحته في العقليات بانه لولا صحته لما صح العلم بالتوحيد والعدل والنبوات
والشرائع اذ لا يعرف الا به

فصل في الاستدلال بالعقل

قوله اعلم ان اكثر مسائل اصول الدين لا مجال
للسمع فيها اشار بقوله اكثر الى مسئلة الرؤية ونفي الثاني ونحوهما وسياتي تحقيق ما يصح الاستدلال عليه منها بالسمع وما لا يصح
وقوله الا موكدا يعني موكدا لدلالة العقل ويورد للتاكيد والاستظهار كما يورد في مسئلة الافعال ونحوها قوله من مفردات متصورة
يعني والا فمع عدم تصور المفردات لا يمكن الحكم بالنسبة وقد تقدم تقرير ذلك ومثاله ما يحكم العقل به من نسبة الحدوث الى العالم فانه ذكر
مفردات قد علمنا حقيقة العالم والمحدث وموضوعها قوله ثبوت مسالة الحكم بان العالم محدث او نفي مسالة الحكم بانه ليس بجسم او حسن
مسالة الحكم بانه يحسن منه التكليف او قبح مسالة الحكم بقبح الظلم او وجوب مثاله الحكم بوجوب شكر المنعم قوله لجامع الامر الذي لاجله ثبتت
النسبة في الذات الاولى اعلم ان من اللائق ايراد امثلة جامع الامر في ثبوت تلك النسبة المتقدم ذكرها انما هو ثبوت ونفي ونحوهما فاما جامع
الثبوت فقط او رد مثاله واما الجامع في نسبة النفي فكما نقول في انه لا يفعل القبيح فانا نقول قد ثبت ان الواحد منا مع علمه بقبح القبيح
وغناه عنه وعلمه باستغنائه عنه لا يفعله ولا علة لكونه لا يفعله الا ما ذكرنا فيجب الا يفعله لحصول الجامع وهو علمه بقبح
القبيح وغناه عنه وعلمه باستغنائه عنه واما جامع نسبة الحسن فكما نقول قد ثبت انه تعالى يحسن منه تكليف من المعلوم من حاله
انه يؤمن وانما حسن لكونه معرضا للمنافع لا ينال الا بالتكليف فكذلك من علم من حاله انه يكفر لحصول جامع الامر وهو انه تكليفه قد

عرضه لمنافع لا ينال الا به واما الجامع في شبه القبح فكما نقول قد ثبت انه يقبح من احدنا فعل الظلم وانما قبح لكونه ضررا عاريا عن نفع الى اخرها واما حصول جامع الامر في الوجوب فكما نقول قد ثبت انه يجب على الواحد منا قبول عذر الجاني لكونه قد استفرغ وسعه وبذل جهده في تلافي ما وقع منه بندمه على ما كان وعزمه على ان لا يعود فيجب علينا قبول التوبة كما يجب علينا قبول الاعتذار والا لزم على عدم القبول ولنبين احد الطرق الرابطة بين الشاهد والغائب الطرق الرابطة بين الشاهد والغائب اربع علة الحكم وطريقة الحكم وما يجري مجرى العلة وطريقة الاولى وسيأتي تحقيقها ان شاء الله في مسألة اثبات الصانع قوله لانه لا يمكنهم تمثيل الغائب بالشاهد بل غاية هو كذلك فما وجه الانكار والجواب عبارتهم قاصية بانه بمجرد تمثيل الغائب بالشاهد وانه لا يستدل به ولا يعول عليه اذ هو مجرد تمثيل فقط وبمجرد حكم بكون الغائب والشاهد مثلين وليس كذلك فانه يشترك بين ذاتين في حكم دل على اشتراكهما فيه دليل وليس بمجرد تمثيل ولا حكم بتماثل الغائب والشاهد لغير دليل قوله واهل الالحاد المراد باهل الالحاد الفلاسفة كانهم قال المشهور الفلاسفة واهل الالحاد وان اراد بالالحاد هاهنا معناه اللغوي وهو الميل الى جانب ومنه سمي اللحد لحدا والمعنى انهم قصدوا بذلك الميل عن الاسلام بايراد الشبه في ضعف ادلة اهله وقد صار الالحاد في الشرع اسما للكفر ويغلب عليه استعماله في جحود الصانع قوله فسموا الا قيسة الاقيسة جمع قياس والقياس في اصطلاحهم قول مؤلف من اقوال متى سلمت لزم عنها لذاتها قول اخر ومثاله العالم متغير وكل متغير حادث فانه مركب من قولين اذا سلما لزم عنهما لذاتهما القائل حادث وليس القياس عندهم ما يصطلح عليه اهل الاصول لانهم قد احترزوا عنه بقولهم لزم عنها فالواقف قياس التمثيل وان سلمت مقدماته لم يلزم عنها شيء اخر لاحتمال التخلف قوله ولا حاجة بنا الى ذكر الخطابي والشعري اذ لا فائدة فيهما اعلم ان قياس المغالطة عندهم قياس فاسد واما من جهة الصورة او من جهة المعنى فالذي من جهة الصورة مثاله قولك لصورة الفرس المنقوش على الحائط هذه فرس وكل فرس صهال ينتج ان تلك الصورة صهالة والذي من جهة المعنى كقولك كل انسان وفرس فهو انسان وكل انسان وفرس يصح ان بعض الانسان فرس والواو الغلط وقع فيه من حيث ان موضوع الكبرى ليس حاصلا اذ لا شيء موجود يصدق عليه انه انسان وفرس واما الشعري فهو قياس الغرض منه انفعال النفس بالترغيب او الترهيب فيحصل للنفس منهما قبض او بسط فينقبض او ترغب كما اذا قيل الخمر ياقوتة سيالة انبسطت النفس ورغبت في شربها واذا قيل العسل مرة مهوعة انقبضت النفس عنها ونفرت والواو ونزيده ذلك ان يكون على وزن الشعر كقول الشاعر هو البحر من اي النواحي اتيته فلجته المعروف والجود ساحله ولا سيما اذا كان انشاده بصوت طيب قوله والى ان الكلام في اصول الشريعة ظني اصول الشريعة الصلوة والزكاة والحج والصوم وذلك لانهم بنوا على ان الادلة السمعية ظنية ونحن انما علمنا وجوبها بالسمع فتوصلوا الى ان العلم بوجوبها ظني قوله ولنورد على الشكل الاول اعلم انه خص الشكل الاول بالمثال لانه عمدة الاشكال الاربعة واصلها والباقية راجعة اليه وهو عندهم ما كان الحد الاوسط فيه محمولا في الصغرى موضوعا في الكبرى والمقدمة الصغرى هي الاولى والكبرى الثانية والحد الاوسط هو ما يكرر بين مقدمتي القياس ويتوسط بين طرفي المطلوب مثال الشكل الاول كل ج ب وكل ب ا فالحرف المكرر الحد الاوسط وهو ب وهو محمول المقدمة الاولى الصغرى وموضوع في المقدمة الثانية الكبرى فالواو فان كان موضوعا في الصغرى محمولا في الكبرى فهو الشكل الرابع مثاله كل ج ا وكل ا ب فالواو وان كان الحد الاوسط محمولا في المقدمة الصغرى والكبرى فهو الشكل الثاني مثاله كل ب ج ولا شيء من ا ج فالواو وان كان موضوعا فيهما فهو الشكل الثالث مثاله كل ج ب وكل ج د وتفصيل ما اجمله المصنف من اصطلاحاتهم يحتاج الى بسط كثير وليس بمقصود هنا اذ المقصود الرد عليهم قوله ومثال استثنا سا نها ان الاستثنائي لا يرد بصورة الاشكال بل هو نوع اخر ولا يرد الاشكال على القضية المذكورة الا في الاول فمن اتى به يكن لحسنته بانه ان اراد الاستثنائي الذي لم يكن رده الى الا قتراني بصورة الشكل الاول وقد يكلف قوله سوا قسنا او لم نقس ان اراد ان ما كان من هذا الجنس فهو غني عن القياس ولا حاجة الى ذكر ما اورده وانما يحتاج الى القياس ما كان نظريا قوله ونعرف التمويه في ان نعلم انه ليس شيء من الناس حجرا وان النهار موجود حتى يكلف قوله فنا من ادق الفنون نعارض هذا حكم بطلان فائدة المنطق مع احتياج لطائف الحكم العقلية الى افادته والحاجة اليه وانه قانون تعرف به صحيح الادلة من سقيمها وعنها من سمينها وان المصنف كلامه مناقضة فانه ذكر في اخر كتابه هذا ان من حق المجتهد ان يكون مجودا في علم المنطق واشبع

لحصول جامع الامر وهو ان الشاهد قد بذل جهده واستفرغ وسعه في تلافي ما وقع منه فيجب قبول توبته

العصر

العقل في ذلك كما سياتي والجوابات هذه مؤاخذة لهم حيث قالوا ان الادلة النقلية لا تفيد الا الظن ودليله وان غيرها ليس بدليل لا نفي
ما ادراك الضروري لا يحتاج في معرفته الى ترتيب مقدمات ولا الى معرفة علم المنطق ولا يتوقف عليها فان احدنا يعلم عند طلوع
الشمس ان النهار موجود وان لم يسمع بذكر المنطق فضلا عن ان يحتاج الى مطالعته في العلم بذلك وكذلك فهو يعلم ان لا شيء من الناس بحجر وان
لم يستحضر مقدمات ذلك وترتيبها واما احتياج العقلاء على افادته واشتراط المنطق له ويقولون عليه على خلاف في ذلك فاما هو بنا
على ان العلوم النظرية بعضها يمكن التوصل اليها بالادلة فيعرف المنطق لئلا يشتبه عليه الحقيقي بغيره ويلتبس عليه بالدليل ما ليس
بدليل ولهذا قال رحمه الله حيث اشترطه لانه بالنسبة الى العلوم النظرية كالنحو بالنسبة الى الالفاظ فاما الضروري فهو لا يلتبس بالنظري
ولا يحتاج فيه الى فهم ما قالوه فان بهذا الجواب خلوص كلامه عن التناقض قوله وها هنا فضيحة للمناطقة ينبه
عليها التعلم ان غرضهم المكتنا الفضيحة الاسم من فضحه يفضحه فافتضح اي انكشف مساويه والمراد ان مثنا وبهم وهي
تغريرهم وتلبيسهم ومناقضاتهم انكشف بما اثبتناه من مقالاتهم والمكثر الحيرة به ولا اشكال في قصدهم خديعة اهل الاسلام
واشتمالهم عنه قوله من استقرا الجزئيات الاستقراء عندهم الحكم على كلي بوجوده في اكثر جزئياته وسموه استقراء لان الحكم
حصل الا بتتبع الجزئيات فالحكم في هذا المثال الذي اورده ارسطاطاليس هو الحكم بان صورة الانسان لا تكون الا كما نشاهد في زيد وعمرو
وغيرهما فهو حاصل عن تتبع الجزئيات فانا لما لم نجد في حس الانسان الا من هذه صورته حكمنا بانه لا يوجد في جنسه غير هذه الصورة
قوله لا تفيد الا الظن ذكر قطب الدين صاحب شرح الرسالة الاستقراء ومثله بقولنا كل حيوان يحرك فكه الاسفل عند المضغ لان
الانسان والبهائم والسباع كذلك وضعفه بانه لا يفيد اليقين لجواز وجود جزئي اخر لم يستقرا ويكون حكمه مخالفا لما استقري كالتمساح
قوله فسموا القضايا التي تجعل مقدمات الاقيسة القضايا جمع قضية وهي في اصطلاحهم بمعنى الجملة الخبرية في اصطلاح
النحاة ومقدمات القياس مثل قولهم العالم متغير وكل متغير حادث ونحو ذلك فهاتان المقدمتان وما شاكلهما هي المقسومة الى هذه
الاقسام قوله واما الماخوذات فهي ما اخذ عن العلماء وعمن حسن الظن به وما يسلمه الخصم اعلم انهم يسمون هذا القبيل مقبولات
ومسلمات ويقسمونه الى هذين القسمين قالوا فالمقبولات قضايا توجد ممن يعتقد فيه الصدق اما لامر سماوي من المعجزات والكرامات كالانبياء
والاولياء واما لاختصاصه بمزيد عقل ودين كاهل العلم والزهد كاصحاب الرسالة وهو يا فقد جرا في تعظيم امر الله والشفقة على خلقه
وعدها من غير الفقهاء والمسلمات عندهم قضايا تسلم عند الخصم ويبنى عليها الكلام سواء كانت مسلمة فيما بينهما خاصة او بين اهل علم كتسلم
الفقهاء اصول الفقه ومثاله ان يستدل الفقيه على وجوب الزكاة في حلي البالغة بقوله عليه السلام في الحلي زكاة فيقول الخصم هذا الخبر خبر احاد
والاحاد ليس بحجة فيقول له قد ثبت هذا في علم اصول الفقه ولا بد من اخذه ها هنا قال صاحب شرح الرسالة والقياس المؤلف من المشهورات
والمسلمات يسمى جدلا والغرض منه الزام الخصم واقناع من هو قاصر عن ادراك مقدمات البرهان قوله ولهذا قسم الرازي يعني
في محصوله كتابه في اصول الفقه فاربعة احلفوا بالله وبالايمان التي لا مخرج منها اني راجعت عقلي وذهني وطرحت الهوى والتعصب
فلم اجد عقلي قاطعا بذلك في جوهر لا يصح عليه النفع والضرر بل ولا ظانا قوله ولم يجعلوا الاستدلال بالسمعيات يقينية ان امكن حمل قولهم
الاستدلال بها غير يقينية على ان مداركهم ليست بضرورية لانهم لم يستدلوا على مذاهبهم على الاستدلال والخلاف في عبارة وان قصدوا ان
الاستدلال بالسمعيات غير معلومة والخلاف معنوي وبطلان كلامهم يظهر بما ذكره من حصول امارة العلم فيها لسكون النفس المطابقة قوله يقال
لاهل الاسلام منهم اي ممن قال بها غير يقينية وهم الفلاسفة المجرة فهذا انما هو الحاصل الاشعرية اهل الاسلام واما الفلاسفة
فانهم لا يثبتون الصانع المختار اصلا فكيف يمكن ان يراجعهم في ادلتهم عليه قوله والقسمة باطلا لا بد ان يكون متحركا او ساكنا مع كونها
ازلية مما نقلته مسلكا فيها انه لا يكون متحركا لان [illegible] ينتقل من جهة الى اخرى ولا ساكنا لان الساكن يكون لابثا في الجهة وفيه قطعا قوله
مما ليس بضروري وقد لا ينتهي الى اصل ضروري بل [illegible] انما [illegible] صحت لانه فوق واما انها لا تنتهي او بعضها الى اصل ضروري فغير مسلم
ولو ثبتت [illegible] لكن معلومة وان جعل هذه المسائل معلومة وقد ذكرنا انه لا بد ان تنتهي في الادلة الى اصل ضروري قوله مدركا بما به
المشاركة يعني وجود الوجود وبما به المباينة يعني التعين فان عين هذا غير عين الاخر قوله هذا الدليل يبنى على ان الوجود زائد

الذات يعني حيث اثبت للوجود كيفية وهي الوجوب والكيفيات يتبع الصفات على ما سيأتي وحيث اثبته امرا اشتركا فيه مع اختلاف
عينيهما وهذا مبني على انه زائد على الذات اذ لو كان نفس الذات لم يكن امرا مشتركا فيه اذ لا اشتراك احدهما الاخر في ذاته قوله
واكثر هذه الاصول غير صحيحة اراد بغير الصحيح ان وجوب الصفة مما يقع المشاركة وان اختلف الصفة وان التغاير مما يقع
المخالفة لانه فسر المشاركة بالمماثلة ووجوب الوجود حكم لا تاثير له في تماثل ولا اختلاف وكذلك قال لبعض لا يقتضي المخالفة اذ المخالفة
لا يكون الا بالافتراق في الصفة الذاتية واما مجرد المغايرة في الغير فلا يوجب الاختلاف وكذلك قوله ان اجتماع ما به المباينة
والمشاركة يقتضي الكثرة في الذات فان اكثر ما في ذلك اجتماع صفتين يماثل باحداهما ويخالف بالاخرى ومثل ذلك لا يوجب تكثر الذات
اذ لا يجب للصفات ان يكاثر الذوات وانما الذي يلزم عليه اذا كانت الصفات ذاتية مختلفين ان يصير الذات كالمخالفة لنفسها
لحصولها على ما لو حصل عليه غيرها لخالفها وان كان هذا معترضا على ما سيأتي في قوله بان العالم ممكن الوجود لذاته المراد بهذه
العبارة انه غير واجب الوجود مستحيل القدم بل يجوز وجوده وعدمه قوله وقد الزمه الفلاسفة عليه الى اخره يلخص الزام
الفلاسفة ان يقال ليس امكان وجود العالم مانع عن قدمه واحتياجه الى المؤثر لان امكانه وحاجته كامكان معلول العلة وحاجته
فانه يحتاج الى العلة حال بقائه والعالم عندنا موجب في اثر المؤثر فيه على تقدير الا لحادث والمقارنة والمؤثر قديم فكذلك العالم فيكون
امكان وجوده وحاجته الى مؤثره حال بقائه اذ لو قدر عدم المؤثر لعدم معه ولا يكون امكان وجوده مانعا من قدمه قوله
وقد الزمه الفلاسفة عليه الى اخره يلخص الزام الفلاسفة ان يقال ليس امكان وجود العالم مانع عن قدمه واحتياجه الى المؤثر
لان امكانه وحاجته كامكان معلول العلة قوله والزموه ان يكون الباري موجبا غير مختار الى اخره تقرير الالزام ان يقال اذا
كنتم تذهبون الى ان الارادة موجبة وتقولون مع ذلك ان ارادة الله قديمة فيلزمكم على هذا ان يكون كل ما يتعلق به تلك الارادة
واجبا وكذلك ما علم وقوعه ولا يكون مختارا في فعل ما تعلقت به هي والعلم بل قد صار واجب الوجود لتعلقهما به ويلزم انضمام
قدمهما تعلقهما في الازل الذي يوجد غير متعلقه ووجوب ما تعلقت به وحصوله في الازل وهو محال قوله كما يقولونه في تاثيره على
جهة الاختيار للرازي ان يقول بين الموضعين فرق لانا ما قلنا بانه يتوقف وجوده على حصول الوقت الذي يصح وجوده فيه لان
ما عليه مختار والمختار لا بد ان يتأخر عنه فعله واذا وجب تأخره وقد ثبت ان الله قديم لزم ان يتأخر ما لو كان هناك وقت لم
يحصل والا لزم حدوث العدم لو انحصر او قال العدم خلافا فيما اذا جعل موجبا فانه لا وقت يقتضي التأخر والفرق بين الموضعين
ظاهر قوله الذي هو من قبيل المشهورات عنده يعني الا ان يقال الذي هو من قبيل قياس التمثيل عنده قوله وهو لا يفعل الا فلا
عن ان يكون متحكما يعني على ما يذهب اليه في مسئلة الافعال والاستطاعة قوله وكل هذه الاقيسة من التمثيل يعني لعدم استغنائها
عن ان يرد الى الشاهد اذ لو علمها الرازي ضرورة من غير رد لو جاز ان يشاركه في ذلك ومع ردها الى الشاهد يكون من باب قياس
التمثيل على زعمه وهو لا يوصل عنده الى اليقين فيكون اعتقاد الباري وصفاته عن يقين قوله ولا احد لا جدم اصحابنا في الرد
عليهم الى اخره اما قولهم ان الحكم بقبح الظلم والكذب ونحوهما والحكم بوجوب شكر النعمة ورد الوديعة ونحوهما قضايا مشهورة
وذكرهم لها سائر القاضية بذلك فقد ذكر الامام يحيى في التمهيد في مسئلة التحسين والتقبيح ورد عليهم واستدل كلامهم في ذلك من وجهين
احدهما انه ان كان الغرض بقولهم ان هذه قضايا مشهورة على معنى ان العقول قاضية بحسنها وقبحها فهو المطلوب وان كان الغرض
بقولهم ان هذه قضايا مشهورة انها اشتهرت بين العقلاء والفقهاء طباعهم والغرض في قلوبهم بحسنها والميل البهائم عن علم حسنها
وقبحها فهذا هو المنكر والشناعة فانا على علم ويقين من حال العقلاء في رسوخ هذه القضايا في عقولهم وتحققها في افهامهم لا
يتسع عليهم فيها كسائر الامور الضرورية وانه من البداية وغيرها مع انا لا ننكر ان العلوم متفاوتة في الظهور والخفاء ولكنها تستوي
في التحقيق والسور وثانيهما ان كلا مناهجهم ليس الا في بيان ان هذه القضايا مقررة في الاذهان محققة في العقول فاذا ساعدونا
على هذا التحقيق وقولهم بعد ذلك انها قضايا مشهورة وانها محمودة وانها تغرس في الصبا واهل النشو لا يضرنا بعد كونها
نسلم كونها عقلية فان على السلم وعلى الجملة فنحن نقول ان هذه القضايا مقررة في العقول وهم يقولون انها مشهورة ونحن نقول ان العقل

عن هذه

عن هذه المقدمات نفره عقليه وهم يقولون ان هذه نفره طبيعيه مع الاتفاق منا ومنهم على ان موردها العقل ومستندها الضروره
كما ذكره المحققون من متاخريهم وانت اذا حققت هذا منا ومنهم عرفت ان الخلاف بيننا وبينهم في هذه القضايا تقدران تكون
لفظيا قوله وانه لا يقدح في ذلك ما يقوله اهل الزيغ يريد بذلك الفلاسفه القاصدين الى القدح في الاسلام وانما عنى اهله عنه ومن
تابعهم فصل لا بد بين الدليل والمدلول من تعلق قوله والمسبب على السبب والمقتضي على مقتضيه اعلم ان السبب والمقتضي كما
يدخلان في قسم لولاه لما وجب دليله فانهما يدخلان في باب ما لولاه لما صح لانهما يوثران في الصحه كما يوثران في الوجود الا ان العله
فانها لا تؤثر الا في الوجود فقط ومعنى تاثير هذه الثلاثه في الوجود انه لا يجوز تراخي وجود تاثيرها عن جوازه وصحته بل متى
جاز وجب ومتى لم يجب استحال الا في الفاعل فانه يجب تقدم صحه تاثيره على وجوده على الصحيح فيصح منه الفعل ولا يقع
لان الفاعل يجب تقدمه ومعنى تاثير السبب في الصحه انه اذا وجد وانتفت الموانع وحصل الشرط وما صح مسببه ومتى عدم
استحال حصول مسببه لاجل عدمه ولم يصح ومعنى تاثير المقتضي في الصحه كذلك مسالة الحييه فانها متى حصلت وحصل شرط
الادراك صح كون المحسوس بها مدركا ومتى لم تحصل استحال ادراكه ولم يصح بخلاف العله فانها لا تؤثر الا في الحكم الذي يوثر
في صحه موجبها غيرها فلا يوجب الا لما قد صح عليه موجبها مسالة الحركه فانها لا توجب المتحرك الا لما قد صح عليه التحيز
وحصل عقيبه موجبها مع عدمها ولو كانت تؤثر في الصحيح والوجود لكان يلزم ان يحصل بعض الاعراض فيصح المتحرك له
ونوجبها هو محال وعلى ذلك فقس سائر العلل قوله ان مثال الثالث هذه اشاره الى حلاف وشاني في الدعوى الرابعه فان منهم من
ذهب الى انها هي الثالثه وان عدم انفكاك الجسم من الحوادث وتقدمه لها ووجود مقارنته هو معنى حدوثه وتنامى الكلام عليه في سائر
ومعناه دعوله في باب ما لولاه لما وجب وما لولاه لما صح انه يقول لولا حدوث الجسم لما وجبت مقارنته للحوادث ولو قدر وبه لما
صحت مقارنته للحوادث وهو ظاهر والذي في النسخه التي بخط المصنف رحمه الله يريد دخل في باب ما لولاه لما صح لكنه على سبيل الشهو قوله
وما شابه ذلك يعني كدلاله التحيز في الجوهر على وجوده فانه لولا الوجود لما وجب التحيز لانه لا يمكن تحيزه مع عدمه ووجب عند وجوده
لحصول شرط اقتضا مقتضيه له قوله فانه لولاهما لما احسن ينبغي ان يقال لولا هما او احدهما قوله كذلك دلاله الغذو في النار
والشوك على الاحيا يعني فانه لولا الاحيا لما انضا عنقه او سبع او حوه لما احتنى الغذو على النار والشوك قوله قال ابو الحسين الى
احزه ذكر ابن متويه معنى كلامه واجاب عنه معنى ان كلا منا في الادله ودلاله كونه حيا على كونه مدركا هو تطابقه النظر وان يمكن
ان يقال لولا وجوب كونه مدركا لما وجب كونه حيا قلنا فيه طريقه الوجود وفيه نظر لانه لا فرق في هذا الفصل بين الدليل
وطريقه النظر والاستدلال بكونه حيا وان كان طريقه نظر فانه لابد من احد التعلقات والا لم يكن بان يدل على كونه مدركا اولى
من غيرها من الصفات وقوله لولا وجوب كونه مدركا لما وجب كونه حيا لا ما يل تحته فصل قد يكون الاستدلال
بالتابع على المتبوع وقد يكون بالعكس وقد يكون بالواحد منهما قوله كدلاله الفعل في وجوبه على الفاعل واحواله اما نفس الفعل
يدل على الفاعل وقادريته ووقوع الفعل على وجه الاحكام يدل على عالميته ووقوعه على الوجوه المختلفه من نحو كونه امرا وخبرا
يدل على كونه مريدا ووقوع الكلام مثلا بها وبعدها لحامد يدل على كونه كارها وما سوا هذه من الصفات والفعل يدل عليها
بواسطه او بوسائط على ما سيأتي قوله وبالمعلول على العله مثاله كونه متحركا فانه تابع ويدل على المتبوع الذي هو العله وهي
هنا الحركه قوله والمسبب على السبب كدلاله الصوت الواقع منا على الاعتماد قوله والمقتضي على مقتضيه مثاله دلاله المدركيه على الحييه
والتحيز على الجوهريه قوله وبوقوع الفعل من العالم المختار على الداعي مثاله وقوع الظلم منه تعالى فانه يدل على حصول الداعي له بعد
لان وقوع العالم تابع له وهو علمه بحسنه وحصول نفع للغير فيه اذ السهو والعبث غير جائزين عليه تعالى واعلم ان الذي يدل من الافعال
على الداعي فعل العالم المميز لفعله عند المجبى وعند الامام يحيى وابي الحسين وابن الملاحمي ان كل فعل يدل على الداعي حتى فعل الساهي
والنائم اذ لا فعل يصدر عند عدم الاعتداع حالا ما ذهب اليه الجمهور قوله وبالسبب مثاله احماع الصدين على التضاد يدل ان اشتماله
الاحماع تابع للتضاد فاستدلاله احماع السواد والبياض تابع لما بينهما من التنافي قوله وبوجوب صفات الله تعالى على انها لا تعني

الذاتية وجوبه وقد ... الله تعالى ... الاسماء لها
ذكر ان تعالى عند امكانها
وجوبها لو كان داعيه
... كلامها ... صفاته

فلوله كونها ذاتية لم يحب ليه والمراد ذاته او مقتضاه اذ الصفة الواحدة لا يخرج عن ذلك ... احد القسمين وبقي الاخر قوله
على كذب المدعي يعني فان عدم ظهور المعجز على يديه تابع لكذبه اذ لولاه لظهر قوله ويظهوره على صدقه يعني فان ظهوره تابع
لصدقه اذ لولاه لما ظهر ... ظهور القرآن على نبينا صلى الله عليه وسلم فانه تابع لصدقه ودال عليه ويدل ايضا على جواز ظهوره لانه مما اذا
حسن وجب اذ لم يحب قبح وظهوره تابع للوجوب كما انه تابع للحسن قوله لو قدرنا انه يستوي العلم اعلم ان الفعل العمد لا له
العقل الا لموجباتها اذ لا شيء منها يدرك ويعلم بالادراك ويجوز ان نعلم قبل احكامها وموجباتها على وجه ... ان يخلق الله
فينا العلم الضروري بها او يخبرنا صادق بذلك ويحسن ... على ان ... الذي هو موجبها اذا كنا قد علمنا انها لا ... عنه
ولا تنفك الحالتها له على شرط قوله وكذلك الاستدلال بالشيء على المشيء ... امضاء ... الا ... لا يعلم الا ... بها اذ لا شيء منها
يدرك الاعتدالي على ... وانما ... دلالة حيث يعدم علمنا انه على ... الذي هو مسببه ... ان نعلم ان مسببه لا ... بل ...
كالمالف وعلمنا انه لا مانع من توليده ولا احتمال له ... ولا توليده قوله وسائرها يعني ممكن الاستدلال بالمقتضي على مقتضاه
اذا علمناه من قبل حصول شرط اقتضائه اذا كان مما يتوقف على شرط كاقتضاء الجوهرية للتحيز والحياة للادراك ونستدل
بحصول الداعي للمكن الحاصل للقادر الممكن من الفعل غير الممنوع على وقوع الفعل منه اذ يجب وقوعه عند حصول الداعي
وحصول استمرار ويستدل بالتضاد على امتناع الاجتماع ... بسبب ان يكون صفات الله ذاتية او مقتضاه على انها واجبة قوله الاستدلال
بكونه موقوفا يعني فانه يدل على ما هو تابع له وهو استحالة القدم قوله وبعدم المعاني على زوال تعلقها يعني فان عدمها متبوع
وزوال تعلقها تابع له ويجب ... بالعدم على زوال التعلق على ما ... تحقيقه في مسئلة موجود قوله وجوده يعني كالاستدلال
بوجود المعنى الذي علمنا انه لا يوجد الا متعلقا كالقدرة والشهوة على وقوع التعلق فانه استدلال بالمتبوع الذي هو الوجود على
تابعه الذي هو التعلق قوله والثالث يعني الذي لا يكون استدلالا بالمتبوع على التابع ولا بالتابع على المتبوع ولكن لضرب من التلازم وقد
حصر الفقيه قاسم وغيره هذا القسم في كل امرين ... لمؤثر واحد بغير شرط او بشرط واحد او بشرطين ... من غير
شرط ما ذكره من الاستدلال ببعض احكام الجوهر على بعض واحكامه ... صحة الادراك ... واحتمال الاعراض وشغله
للجهة ومنعه لغيره عن ان يكون بحيث هو ويكون ... الحكمين الاخرين واخرا ... صحة الكاينية فان هذه الاحكام لما
اقتضاها التحيز على سواء من غير شرط امكن الاستدلال باحدها اذا علمناه دون ... على ... وكذلك الاستدلال ...
معلولات العلة على بعض ... اقتضى ... فاذا علمنا وقوع سكون النفس لحي ... علمنا كونه عالما بان
سكون النفس والعالمية معلولان عن علة واحدة وهي العلم والذي بشرط كالاستدلال بصحة الصفة التي هي التحيز على وجوبها
فان المؤثر في صحتها وفي وجوبها الجوهرية بشرط الوجود فاذا علمنا الصحة علمنا الوجوب واستدللنا بها عليه والعكس فان المؤثر
صحيحا ومثال الحكمين اللذين يؤثر فيهما مؤثر واحد بشرطين ... ما نقوله في ذات من السواد وما يليها الذاتي من السواد
فان المؤثر في مماثلتها لما صفتها الذاتية فيهما حكمان وهما ما يليها هذه وما يليها تلك ولها شرطان ...
هذه لمثل صفتها ومشاركتها لها فيها واستحقاق هذه لمثل صفتها ومشاركتها لها فيها لان موافقتها لاحدهما غير موافقتها للاخرى
فاذا علمنا الذاتين او لم علمنا هذه الذات وعلمنا مماثلتها للاخرى علمنا مماثلتها للاخرى لا محالة هذا الحصر ... ذكره الفقيه قاسم وخرج
عن هذا الحصر ما ذكره المصنف ... لان صحة الصفة الذاتية على وجوبها والاستدلال بالجواز عدم الاعراض على ...
موثر ههنا بجمع الحكمين لا من غير شرط ولا بشرط ولا بشرطين ... الحصر هنا كل حكمين ... مؤثر من غير شرط او بشرط او
بشرطين ... الدليل على تلك ... وان لم يكن المؤثر فيهما واحدا كالذي تقدم ذكره ... ذلك الحصر وكالاستدلال
بمعلول علة على معلول اخرى اذا كان علة هذا المعلول الذي علمناه ملازمة لعلة الاخرى ومثاله ان نعلم كون هذا الجسم مشتهيا
فانا نعلمه حيا لما كانت الشهوة لا تحصل الا في محل فيه حياة **فصل** قوله وقد يجب مقارنة الدليل للمدلول يعني في ثبوته واما
العلم فلا بد ان يتقدم العلم بالدليل قوله وقد يجوز الامران كتسبيبات الاسباب يعني فان فيها ما يجب مقارنته وفيها ما يجب تأخره مثال

الاول التاليف والالم فانه يجب مقارنتهما التشبيهما ومال المائل الى العلم والاعتماد والكون فانه يجب تاخرها عن اسبابها وكذلك
الصوت على راى الاكثر وتوقف فيه ابو هاشم و المقتضيات كالمسببات فان فيها ما يجب مقارنته لمقتضيه وهو حيث لا يقف الاقتضا
على شرط كالمماثله والمخالفه وصحه كون الشي معلوما فانها تقارن مقتضيها وهي الذاتيه او يقف على شرط لكنه مقارن كالصفات
المقتضاه عن صفته الذاتيه وفيها ما يجب تاخره لاستحاله اقتران شرطه بمقتضيه كالتحيز وصفات الاعراض المقتضاه
فان مقتضاتها وهي الجوهريه وصفات الاعراض الذاتيه ثابته على راى مثبتي الذوات حاله العدم في الازل ولما استحال وجود
الجواهر والاعراض الذي هو شرط الاقتضا في الازل وجب تاخر المقتضا وكذلك كونه مدركا فانه يجب تاخرها عن مقتضيها
لمثل ذلك قوله وكذلك الله كونه مدركا على كونه حيا يعني فان الدليل الذي هو كونه لم يزل مدركا قد يجب مقارنته اذا حصلت الشروط
مقارنه للمقتضي ويجب تاخره اذا لم تقارن كما في حقه تعالى واراد يدل الله كونه مدركا على كونه حيا في الشاهد فاما في الغائب فالامر
بالعكس ومن يجوز في حقه تعالى كالو قدرنا حلقه العلم الضروري بكونه مدركا قبل العلم بكونه حيا فانا نستدل بذلك على كونه حيا وفي
كثير من نسخ الكتاب وكذلك الله كونه حيا على كونه مدركا وهو غير مستقيم ولعل الصدام والناحر فيه من سهو العلم **فصل قال**
ابو الهذيل نعرف انتقاض المستفض من الادله ياحد امور ثلثه قوله واعلم من صحه دعواه وفساده بحال غيره من الافراس
يعني فان وجدنا ان كل ما اجرى عشره من اشج فاستمر فهو جواد ولا يوجد فرس ليس بجواد يستمر في الجرى هذا القدر عرفنا
صحه دعواه من كون فرسه جوادا وان وجدنا غير الجواد يجري ذلك المقدار ووجدنا الجواد يقصر عنه اكثر من ذلك عرفنا فساد
دعواه في فرسه والعشر الفراسخ بلا توسله والسلاح وسبيله يسعون الف ذراع والجواد من الخيل الذي يجيد العوا من كان في
الفرس يجود جوده بالضم فهو جواد للذكر والانثى من خيل جياد واجيا دواجاويد قوله سوالنا للشنويه عن شيخ راناه قاعدا
على هيه حضان اعلم ان في هاتين اللفظتين وهما شيخ وحضان التشا ولم يصح سماعها عن المصنف فقد يروى الاولى بالشين المعجمه والبا
الموحده والحا المهمله والتشبيح بفتح البا وسكونها هو الشخص والتعطه الاخرى المسماه والحا المعجمه وقد يروى بالبا الموحده والحا المهمله
قد يروى بالحا المهمله والضاد المهمله والنون وقد يروى بالخا المعجمه والضاد المعجمه والبا الموحده ولعل المراد تكون الشيخ قاعدا
على هيه حضان وهو فيه متفحصا مستوفزا على يديه ورجليه وبهذا تعلم المراد من الاصطلاح اذا قال الواهم لذلك فانا نعلم ان هذا
الشيخ لم يكن موجودا على هذا الشكل في الازل ضرورة فضلا عن ان يكون قاعدا على هذه الهيه واما اذا حكم بان تلك اللفظه حضان بالخا
والضاد المعجمتين والبا الموحده فلا سبيل الا على ما ذكر بعضهم ان في هذا المثال تصحيفا وان صوابه ان يقال سوالنا للثنويه عن شيخ راناه
قاعدا على كفيه حضان وهذا احسن ما يحمل اللفظ عليه واما عرض الناس لفظه كفيه فلعله فيه من حيث ان الكاف الاول كتب الكاف
كاللام وكتب الفا على اثره فما سقطت بالكاف وصار على هيه الحا وجعل علامه الكاف في هذه صورتها فظنت همزه ومطابقه هذا المثال
ظاهره فان كون شيخ قد طال عليه الزمان جاعلا حضانا على كفيه لا يمكن ان يدعى فيه انه لم يزل على هذه الحال ومثل الذي ذكره
الشيخ ابو القسم من لفظه من شيخ قاعد على هيه وحضانه يقولون انه لم يزل على هيئته وحضانه في مكانه وهو مستقيم على هذا
فالمخلص وفتح من اهمال الواو العاطفه لحصان على هيئه ومن تصحيف لفظه حضان قوله افترقوا في الحدوث يعني من حيث ان العقل يجوز عليه
التغير والتنقل من حال الى حال لان ذلك من حكم المحدثات وفيه سوال وهو ان يقال وهب ان ذلك يوجب حدوثه فهل قالت الثنويه ان كل شيخ
قديم حتى يلزمهم ذلك وما وجه الالزام والجواب انهم يذهبون واكثرهم الى ان النور والظلمه قديمان وهذا الشيخ الذي راناه هو من
نور وظلمه وممتزج منهما فاذا صح حدوثه بطل قدم النور والظلمه وقد نقل عنهم القول بان العالم وان كان محدث الصور فهو
قديم المادة قوله من طلم وعسف وهذيان الهذيان هو هذر هذى في منطقه هذيانا وهو الكلام الذي فيه معنى الغش لعدم الفايده
قوله وازاده كل قبيح ونحو ذلك يعني كتحويزهم تعذيب من لا ذنب له واثابه من لا يستحق واضلال المكلفين وازاغه قلوبهم قوله
لصفات الافعال يعني بذلك الوجوه التي تقع عليها من كونها طلما وعبثا وهذيانا ولم ترد كونها قبيحه فانهم لا يصفون افعاله تعالى بقبح
ولا حسن قوله ويزعمون انه يصح ان يعول تعالى ما يكون اخذه انما الزمهم ذلك لانهم لا يلتزمونه اذ لا يجوزون الكذب عليه تعالى ولا تكليف

الجماد ولا تكليف بما لا نعلم وان اجاز بعضهم تكليف ما لا يطاق **فصل** كثيرا ما يجري في كتب المتكلمين ذكر ما لا طريق اليه
فمرة يقولون لا يجوز اثباته ومرة يقولون يجب نفيه قوله ولا يولد النظر العلم بشيء قط بقال ليس يجوز شيه فاذكره مانع من يولد هو
النظر الا ان توليده لما علته في ذاته فلا يتوقف على القطع بان لا شبهة والجواب ان النظر يتوقف في توليده على العلم بالدليل كما تقدم واذا
كان كذلك وجوز ورود ما يقدح في الدليل فاداه ذلك الى التجويز الذي لا يجامع العلم فيتعذر عليه العلم بالدليل وما ول قوله فلا يولد النظر فيه
العلم بالمدلول لاختلال شرائطه قوله فلا يصح قياس الغائب يعني لتجويزنا ان يكون حاجة افعالنا الينا لا للحدوث وتماثل الغير ذلك فلا
يعلم احتياج العالم للحدوث الى محدث ولتجويزات المؤثر في صحة الفعل وصحة الاحكام غير كوننا قادرين عالمين ولا نقطع لاجل صحة
الفعل والاحكام منه تعالى بانه قادر عالم اذ لا يقطع بانه لذلك قوله ويجوز ذلك من الغيوب وكذلك تجويز موت من غاب عنا والخسف
مما بعد عنا وانزال الامطار والصواعق وغير ذلك مما لا يحصى واعلم ان المصنف رحمه الله قد احسن في الكلام على هذا الفصل وفي الكشف
عن مراد المتكلمين لكونه ورد على ما تضمنه هذا الفصل اسئلة اوردها ابن الخطيب في النهاية والامام يحيى في التمهيد وحاصل ما اورده
عليهم ان قولكم في الشيء لا دليل عليه اما ان يعنوا به انكم لم تعلموا دليل ثبوته وكل ما لم تعرفوا دليل ثبوته وجب نفيه فالمقدمة الاولى حق
لكن الثانية ظاهرة الفساد لانه لو كان عدم العلم بدليل ثبوت الشيء دليلا على عدمه لزم ان يكون العوام قاطعين بنفي الامور التي
لم يعلموا دليلها على ثبوتها وان يكون المنكرون للصانع والتوحيد والنبوة عالمين بنفيها لاستفاء علمهم بادلتها بل يلزم ان يكون الانسان
كلما كان اقل علما بالدلائل ان يكون اكثر علما وفساد هذا ظاهر ويمكن الجواب بان ما ذكره المصنف من التفصيل يدفع ما ذكره فانهم
لا يقولون بان ما لم يعلموا دليلا عليه وجب نفيه مطلقا بل لا يوجبون نفيه ولا يجيزونه اذا كان مما يمكن ان يكون اليه طريق وهذا
عابوا على بعض المشائخ استدلاله على نفي الثاني بانه لا دليل عليه وكل ما لا دليل عليه وجب نفيه فقالوا له ان الطريق اليه لو كان
ثابتا فعله وليس فعله بموجب عنه فلا يمنع ثبوته وان لم يفعل فعلا يدل عليه واما ما الزمه عليهم في العوام والمنكرين للصانع فلا يلزم
على ما ذكره المصنف لان هذه الامور التي لم يعلموا ادلتها مما يمكن ان يكون اليه طريق بل طرق فيها حاصلة وكلما امكن ان يكون اليه
طريق لا يجوز نفيه وعلى تقدير لزوم ما ذكره علم في العوام انا نلزم ان يكون من لا يعلم الدلائل اكثر علما ممن علمها بل اكثر ما فيه ان يكونا
مستويين في العلوم فان الذي علم الدليل علم المدلول والذي لم يعلم الدليل حصل له العلم بنفي ذلك المدلول وان عنيتم ما لا دليل عليه
في نفس الامر كان حاصل كلامكم ان الشيء الفلاني لا دليل على ثبوته في نفس الامر وكل ما كان كذلك وجب نفيه لكن المقدمة الاولى لم تثبت
الا ببطلان ادلة المثبت سلمنا تضمنها لبطلانها فلم يلزم من بطلانها ان يكون الشيء ثابتا لجواز ثبوته بدليل غير معلوم للمثبت
فدرينا انه لا دليل عليه للمثبت ولا لغيره فلم يجب نفيه ويمكن الجواب اما قوله علم انتفى ببطلان ادلة المثبت فانهم لا يحكمون على الشيء
بانه لا دليل عليه الا بعد معرفة بطلان ادلة مثبته ان كان له مثبت وضعفها لا انهم يقولون ذلك مع عدم معرفة بطلانها واذا
عرفوا بطلانها فالادلة لم تقدح عدم تعين المقدمة الاولى الذي ذكر واما قوله علم ولا يلزم من بطلانها الى اخره فلهم ان يحسوا بان طرق
الاستدلال مضبوطة منحصرة مدققة وان لم توجد فيه الا بعد ان قلنا عدم تاتي احدى تلك الطرق في حقه فيجوز طريق غيرها
يخشى لا يقبل ولو جاز تجويز ثبوته للزم ما اشار اليه المصنف من تجويز ما يخرج عن هذه الموانع المعقولة ونحوه ودليل وجوب صحة
تجويز ان يكون بين ايدينا فيلة وبغلان وبيران وجبال ونحوها ولكن منعنا من رويتها مانع ولا دليل عليه واعلم ان ما كان اذا لم نقل
الموجبات كالاسباب والعلل والمقتضيات ولا سيما الفعل للتعذر ونوقفها لا الاحيان على شرط فلا كلام ان عدم وجدان ما يدل عليه
من موجبه يوجب نفيه الا لو كان كذلك لا وجه فان علم اللم متعرضا لما الزم من تجويز المانع وما يلحقه من تجويز ما لا نشاهده
عدم العلم بانه لا فيل بين ايدينا اما ان يكون موقوفا على العلم بانه ما لا دليل عليه يجب نفيه اولا فان كان موقوفا عليه لم يكن حصول
العلم بانه لا فيل بين ايدينا لا يقدح حصول العلم بانه ما لا دليل عليه يجب نفيه واذا كان كذلك وجب ان يكون العلم بانه لا فيل بين ايدينا نظريا
مستفادا من دليل فيلزم من القدح فيه القدح في العلم الضروري ويمكن الجواب بانه وان امكن القطع بانه العلم بانه لا فيل بحضرتنا موقوف
على العلم بان ما لا دليل عليه وجب نفيه فان العقول قاضية بما لا طريق اليه ولا يمكن ان يكون اليه طريق لا يجب نفيه يلزم منه القدح في هذا العلم

في قصة منه لو ان

الضروري

الضروري الذي لا ينفك عنه وهو العلم بأنه لا جبل حضرنا ولزوم قدحه فيه ظاهر ولا انفصال عنه وناهيك بالمذهب فسادا
ان يودي الى القدح في العلوم الضرورية وان يلزم ذلك القايل به فالعلم واذا كان العلم بعدم كون الجبل حضرنا موقوفا على العلم بان
ما لا دليل عليه وجب نفيه وهذا القايل يجدي قوله في ان ما لا دليل عليه وجب نفيه على ان القدح فيه يفضي الى تجويز كون الجبل حضرنا
حينيذ يلزم الدور ويمكن الجواب بان لزوم الدور غير مسلم لانهم لم يجعلوا انه يجب نفي ما لا طريق اليه دليلا على انه لا جبل حضرنا
فانه ضروري غني عن الدلالة والطالب للدلالة عليه لا يستحق جوابا وانما جعلوه معيارا في الامور التي لا سبيل اليه فاذا جوز مجوز
امرا لم يعلم انتفاؤه ضرورة واثبته قيل له هذا الامر الذي اثبته يجب نفيه لانه لا دليل لك على اثباته ولا يمكن ان يكون اليه دليل ولو كان
الدليل على الشي لا يوجب نفيه مطلقا لزم ان لا يقطع بصحة الاستدلال في مسلة لجواز ان يكون على ذلك الدليل سوال قادح وذلك ينفي
الوثوق بصحة الادلة والبراهين لجواز ان يكون هناك ما هو قادح فيها ومبطل لها ولزم التشكك في العلم الضروري كالعلم بانه لا جبل
حضرنا لانا نجوز ذلك وانما يمكن السطر[?] به قوله فمن جوز صلاة سادسة وحجا غير هذا يعني اذا قلت ما لا دليل على نفيه
جاز اثباته فانه لا دليل على نفي ايجاب صلاة سادسة وحج اخر قوله فعناد وهو بكسر العين مصدر عاند واصله عند يعند بالكسر عنودا
اي خالف ورد الحق وهو يعرفه ويقال ايضا عند عن الطريق يعند بالضم عنودا اي عدل والعنود ... وهكذا ذكره الجوهري

فصل في الاستدلال على الله تعالى

قوله بافعاله المخصوصة اي التي لا نقدر على ما هو من جنسها ولا نقدر على ايقاع
جنسها على الوجه الذي وقعت عليه فاما ما كان من افعاله تعالى نقدر على ايجاد جنسه على الوجه الذي وقع عليه فلا يمكن الاستدلال به عليه تعالى
لجواز ان يكون من فعل القادر بقدرة قوله وصحة السمع موقوفة على معرفته تعالى يعني من حيث انه وجه دلالة السمع وروده من عدل حكيم
وما لم يعرفه تعالى لم يمكنا معرفة عدله وحكمته ولو جوزنا جواز ان يخبر بوعد او بما صدر السمع من جهته وعدم جواز الكذب عليه قبل
معرفته تعالى لا يمكن الاستدلال بالسمع عليه تعالى لكن ذلك غير ممكن وقد ذهب الحشوية والحشوية الى صحة الاستدلال عليه تعالى بالسمع
وهو باطل لما ذكرناه قوله والاحتجاج بالمواساة الى اخره ... من انواع الادلة وانما هي طريق الى العلم الضروري وليس
هذا مما ينبغي ذكره هنا

فصل

وكان الدليل على ذاته تعالى هو افعاله فهي الدليل ايضا على صفاته قوله وليس الاحكام واسطة هنا
لرجوعه الى نفس الفعل هذا احتراز عن ان يقال ان دلالة الفعل على كونه تعالى عالما بواسطة الاحكام فاجاب بانه راجع الى الفعل وبانه
انا لم نعلم الاحكام بواسطة دلالة الفعل عليه ثم دلنا الاحكام فقط على كونه تعالى عالما اذ الواسطة ما دل على ما بعده ودل عليه ما قبله
وليس كذلك هاهنا وانما الفعل على هذه الكيفية هو الدليل فلا يلزم ان يكون الاحكام واسطة قوله وبثلث وسايط كدلالته على
الصفة الاخص يرد عليه سوالان احدهما ان يقال ان وجوب كونه حيا ليس بواسطة لرجوعه الى كونه حيا اذ الوجوب كيفية لهذه
الصفة كما قلتم في الاحكام فان قيل لولا الوجوب في كونه حيا لما دلت الصفة الاخص فكان الوجوب واسطة قلنا وكذلك فلولا الاحكام
في الفعل لما دل على كونه عالما فيلزمكم كونه واسطة وثانيهما ان يقال سلمنا ان وجوب كونه حيا واسطة فظاهر كلامكم يقضي بان الصفة
الاخص لا يدل عليها الفعل الا بهذه الثلث الوسايط وليس كذلك فانه يمكن الاستدلال عليها بواسطتين وهي كونه قادرا ووجوب
كونه قادرا او كونه عالما ووجوب كونه عالما اذ احدى الصفات مع وجوبها كافية في الدلالة على الصفة الاخص الا ان يقال انه يمكن
ان يجعل دلالة الفعل عليها بثلاث وسايط مع عد الوجوب واسطة فيسلم الا انه لا يمكن الا بثلاث وسايط فانه يمكن بواسطتين كونه
قادرا ووجوبها مع التحقيق بواسطة واحدة وهي كونه قادرا اذ الاصح ان الوجوب ليس بواسطة قوله ثم هي واسطة في ساير صفاته
فيه سوال تقريره ان قولكم يقضي بانا اذا ادركنا المتحيز علمنا تحيزه ثم استدللنا على كونه كاينا موجودا وليس كذلك فانا عند مشاهدة
الجسم نعلم كاينيته ووجوده ضرورة وانما يتصور الاستدلال بالتحيز على الكاينية والوجود اذا اخبرنا صادق بثبوت متحيز غايب عنا
فانا حينيذ نستدل بتحيزه على ما ذكرته والجواب ان مراده انه لولا ادراكنا للمتحيز وعلمنا تحيزه لما علمنا كاينيته ووجوده فالادراك
اصل للعلم بالتحيز وطريق اليه لا الى الكاينية والوجود والعلم بالتحيز اصل للعلم بالكاينية والوجود والعلم بالكاينية والوجود متعلق
وان لم يكن طريق الدلالة ومعنى تعقل التحيز للكاينية انه لا يثبت التحيز الا مع شغل الجهة ولا يقع شغل الجهة الا مع الكاينية

فصل والذي يصح الاستدلال به على اثبات ما هو كل جنس بالقدرة عليه كالجواهر والالوان ونحوهما والمراد بنحوهما سائر الاجناس
التي لا يقدر على فعلها القادرون بالقدرة كالطعوم والروائح وسائرها قوله كالالم الزائد عند لسع العقرب يعني فانه وان كان من
جنس ما يقدر عليه لان الالم مقدور لنا فانه وقع على وجه وهو كثرته مع قلة السبب وحيث انه لم يمكننا ايجاد مثله مع مثل
ذلك السبب وفيه سؤال وهو انه يقال ما انكرتم ان هذا الالم الموجود عند لسع العقرب هو لمقدار كبيره اكثر مما يجده الملسوع لو كان
الغارز غير العقرب كالابرة لان الالم يبلغ مبلغا لا يصح من احدنا فعله على ذلك الوجه واحسن جوابه احدها انا نعلم بالضرورة وجود
شيء يدركه في موضع الغرز والمرة محلها القلب فعلمنا ان هذا الالم من فعل المنفرد بالقدرة و فيه نظر من حيث انه لا يقع
القطع بان المرة لا توجد في غير القلب وبانها انه يحصل لما ذكره غرضنا لان المرة لا يقدر عليها فحسبه يستدل بها على [illegible] الا ان هذا
استدلال بدليل الى دليل وقد جرى في كلام ابي القسم ما يقضي بانه يقول بان جميع الالام الموجودة عند لسع العقرب متولدة عن الغرز واحتج
على تولد الشيء لا كثر من سبب حسن واحد في وقت واحد **[illegible]** الصحيح ان الالم الزائد على ما يمثل ما يعتاد من مثل ذلك الغرز
من جهة الله تعالى وكذلك ما شاكل هذا فهل يجب على الله تعالى العوض المستحق عليه لانه فعله او يجب على العقرب لانها فعلت ما قد اجرى الله العادة
بخلق ذلك الالم عنده فان [illegible] بخصوص الالم الزائد على ما يعتاد من مثل ذلك الغرز لو صدر من غير العقرب على الله تعالى واما الالم العقرب الذي
يكون مثله من غرز [illegible] فعوضه عليها وقيل ان الجميع على العقرب ويكون كمن وضع غيره في النار فان العوض يستحق عليه لان الحكم كانه من
جهته وفي اصل هذه المسألة خلاف يأتي في موضعه ان شاء الله تعالى قوله وحركة المرتعش هو من يلتبس الحمى المشتدة فتحصل فيه عند ارتعاشه
ومن الرعشة ما يحصل للاشياء في بعض الاوقات من هيجان الحسد وقيام الشعر قوله والعروق الضاربة فكل هي عروق في البدن
[illegible] من المساعد فانها لا تزال تتحرك ولا تقف قوله وعود ذلك يعني التالف الموجود في النبات والحيوان فانه مع ان جنسه داخل تحت
مقدورنا لا يأتي منا على هذا الوجه قوله لو وقفت على احوالنا يعني فيوجد بحسب قصودنا ودواعينا وينتفي بحسب كراهتنا وصوارفنا
ومعلوم ان احدنا لو دعاه داع الى ان يفعل بنفسه ولغيره على ما امكنه قوله لكانت انما يقدر عن اعتماد يعني لان احدنا لا يقدر على
تعدية الفعل عن محل قدرته الا باعتماد اذ لو صح فعله في الغير من دون اعتماد لكان اختراعا فكان يلزم ان يفعل احدنا في الاجسام
النائية عنه سكونا لا يقدر معه على ان يحرك ان كانت احيا او لا يقدر غيره على ان يحركها ان كانت جمادا قوله اذ يتغير حاله في الاعتقاد
يعني فيحصل له بسبب ذلك الاعتماد اعتقاد لم يكن حاصلا من قبل ومعلوم خلافه فان قيل ما انكرتم ان اعتماده على صدره يولد العلم في قلبه بان
بعض المخالف قد اعتمد عليه قلنا لو صح ذلك للزم توليده له وان كان المعتمد على صدره ساهيا فليس السهو مانعا من التوليد اذ ليس بمعنى
وقد ذهب ابو القسم الى انا نقدر على ان نفعل العلم في الغير وزعم ان علم المعتمد على صدره بان بعض المخالف قد اعتمد عليه متولد عن اعتماده وهو
كلام في غاية الركة ويلزمه اذا رمى واحد بسهم ان يكون علمه بان الرامي زيد متولدا عن رميه واذا شج بحجر وكذلك ونحو ذلك قوله
وان يولد ما لا يتناهى يعني لانه لا اختصاص له بتوليد بعض الاعتقادات دون بعض لحله والنظر يولده للعلم فان له اختصاصا بتوليد العلم
الذي يولده من حيث يتعلق بدليل معلومه دون غيره من سائر ادلة المعلومات قوله على انه ليس بان يولد اعتقادا اولى من ضده يعني ليس
اعتماد احدنا على صدر الغير بان يولد اعتقادا ان بعض المخالف اعتمد عليه كما قال ابو القسم او غيره من الاعتقاد اولى من ان يولد اعتقادا انه
لم يعتمد عليه محل بلا اذ لا مخصص وليس مطابقة احدها مخصصة بتوليده قوله لانه كان يولد لا بشرط يستحيل اجتماعه فيفارق [illegible]
للكون هذا جواب عن سؤال مقدر تقديره ان يقال ليس الاعتماد في الجهة الاولى يولد الكون في الجهة الثانية ولم يلزم من توليده له
ان يولد الضد وهو الكون في الجهة الثالثة والكون في الجهة الثالثة او الرابعة او الخامسة مثلا فكذلك لا يلزم من توليده الاعتقاد
ان يولد معه ضده والا لزم كم في توليده للكون اذ لا فرق وتقرير الجواب ان توليد الاعتماد للكون وقف على شرط فلا يصح توليده
للكونين في حين لان شرط توليده في الجهة هذه وفي الجهة الاخرى الذي يقف عليه تولد الاعتماد فيهما يستحيل اجتماعه وذلك الشرط
انه لا يولد في جهة الا بشرط ان يكون محله في الوقت الاول في الجهة التي قبلها وهو يستحيل ان يكون في وقت واحد في الجهة التي
قبل هذه وفي الجهة التي قبل هذه بخلاف توليده للاعتقاد فانه لا يمكن الاشارة الى ان شرط يستحيل اجتماعه في توليده لهذا

يعني هذه الجهة ان لم ترد الجهة الثالثة

وهذا

وهذا ولا يحتوي هذه الجملة تحقيق الاستدلال على انه تعالى بهذه الافعال التي يدخل على جاسر مقدورا لنا ووقف على وجه لا يصح وقوعها
علم منا والمفرد الكلام في واحد منها فنقول قد ثبت ان حركة المرتعش حادثة ولابد من امر اثر في حدوثها والا لم يكن بان تحدث اولى
من ان لا تحدث واذا ثبت انه لا بد من مؤثر فيها فلا يخلو اما ان يكون من وجدت فيه وليس كذلك لانها تقع بغير اختياره او يكون المؤثر
فيها غيره فهو اما عرض ولا يصح لان من حق الفاعل ان يكون حيا قادرا وليس كذلك العرض او جماد ولا يصح لما ذكرناه في العرض او جسم
حي قادر غير من وجدت فيه ولا يصح لانه لا يستدرك منه الفعل الى غيره الا بالاعتماد والمرتعش لا يحس باعتماد معتمد عليه فلم يبق
الا ان المؤثر فيها ليس من قبيل الاجسام والاعراض وهو صانع العالم عز وجل وعلى هذا فقس الا في الكلام الموجود في الحصى والشجر
فانه يقول ولا يجوز ان يكون المؤثر فيه جسم حي قادر لا يرى وما صدور الكلام منه [illegible] او ما يشكل شكله وليس
كذلك الحصى والشجر **فصل** وكيفية الاستدلال بافعاله تعالى على سواء الاجسام منها والاعراض فان يريد دلالتها على هذا النشو
قوله لان سويها ضروري جملة وتفصيلا اي سويها معلوم ضرورة والمراد بالجملة ان ههنا امورا واسيا والمراد بالتفصيل
انها ذوات مستقلة بانفسها قوله وبثبوت الاعراض تنسب الى جملة وتفصيل الفعل الاستدلال الى الجملة بثبوت الاعراض التي ليست
مدركة العلم بان ههنا امرا ما ثابتا نعلم ان به امتاز زيد على الجسم الا بالاستدلال ولهذا خالف فيه بعضهم وقال ليس الا مجرد
الجسم والتفصيل انها ذوات معلومة بانفرادها وانها ليست صفات كما يقوله ابو الحسين قوله وتفصيلا فقط اذا كانت مدركة
تعني فاما على الجملة فهي معلومة ضرورة فانا عند ادراك السواد مثلا نعلم ان ثم امرا وانما يقع الاستدلال على التفصيل وهو
انه ليس جسم كما يقوله النظام ولا صفة كما يقوله ابو الحسين بل هو ذات معلومة بانفراده عرض ليس بجسم كما يقوله الجمهور وكذلك
الكلام في سائر الالوان والمدركات قوله ولان الاستدلال بالاجسام يصح حدوث الاعراض وذلك ان الاستدلال بالاجسام لا
يكون الا مع العلم بوجه الدلالة وهو حدوثها ومع علمنا بان هذه الاعراض موجودة فيها نعلم حدوثها لان حدوث المحل يتضمن
حدوث الحال اي يستلزمه ولا عكس اذ حدوث الحال لا يستلزم حدوث المحل الا بدليل وهو ان المحل لم يتقدمه ولم ينفك عنه ولانا اذا
استدللنا بالاجسام فلا بد من ان نستدل اولا على حدوث الاكوان قوله ويتضمن العلم بنفي التشبيه يعني لانا اذا علمنا حدوث الاجسام
علمنا انه ليس بجسم اذ لو كان جسما لوجب ان يكون محدثا مثلها وقد ثبت قدمه وما لم نعلم حدوثها لم يمكن الاستدلال على نفي التشبيه
بهذه الدلالة وكذلك ما لم نعلم حدوثها من جهة نعلم يمكننا ان نستدل على انه ليس بجسم بان الجسم قادر بقدرة ولو كان جسما
لكان قادرا بقدرة والقادر بقدرة لا يقدر على فعل الجسم دليله القادر بقدرة في الشاهد ومعلوم انه تعالى قد احدث الجسم فهذا
معنى يتضمن العلم بحدوثها للعلم بنفي التشبيه لان المراد انا عند العلم بحدوث الاجسام نعلم انه تعالى ليس بجسم فليس كذلك اذ ما جسم
احد من المعترفين بحدوثها ومن سوال وهو ان يقال ولذلك العلم بحدوث الاعراض يتضمن العلم بنفي التشبيه بهذا الاعتبار ومعناه
انا اذا علمنا حدوث الاعراض علمنا انه تعالى ليس بعرض والا لكان محدثا فالحوادث من وجهين احدهما ان الاعراض غير متماثلة فلا يلزم
من حدوث هذه ان يكون محدثا لو كان عرضا تعالى عن ذلك فهذه طريقة غير مخلصة بخلاف الاجسام فانها متماثلة ولا يجوز ان تختلف في
قدم ولا حدوث وثانيهما ان العلم بحدوث الاجسام يتضمن العلم بحدوث الاعراض فبعد العلم بحدوثها ثبت انه ليس بجسم ولا عرض والا
لزم حدوثه حالا واما اذا علمنا حدوث الاعراض فانه لا يستلزم العلم بحدوث الاجسام ومما رجح به الاستدلال بالاجسام انه من
العوائد وتشحذ الخواطر بالاسئلة والاجوبة والمجاراة في ميدان المناظرة ما لا يحصل عند الاستدلال بالاعراض ورجح
قاضي القضاة بانا اذا استدللنا بالاعراض كان للمشغب ان يشغب علينا فيقول ما انكرتم انها حدثت بطبع المحل فيحتاج الى ايراد الحجة على
ابطال الطبع ولا يرد ذلك اذا استدللنا بالاجسام **فصل** وقبل الاستدلال بالاجسام وغيرها يتكلم في حقيقة الشيء واقسامه
لان معرفة ذلك مما يحتاج اليه بعض لغرضه في اثناء المسائل ولا يكاد يسلم كلام عنه او من ذكر شيء من اقسامه قوله بانه كان
او مستحيلا ولا باس بشيء يا د صفة كان او ذاتا قوله والمعدوم هو المعلوم الذي ليس بموجود هذا بناء على مذهب الجمهور من
ان المعدوم معلوم وقد خالف في ذلك جهم وهشام بن الحكم واحتج الجمهور بانه لا بد لكل ذات من ان يختص بصفة تبين بها من مخالفها

في حالة العدم والوجود والعلم يتعلق بالشيء على ما هو به فيصح ان نعلم في الحالين واعلم ان المعدوم ينقسم الى اصلي وهو الذي لم
يتقدم عدمه وجود وفرعي وهو ما تقدم عدمه وجود قوله والموجود الاظهر ان لا حد اختلف العلماء في تحديد الموجود الى الحد
مع اتفاقهم على صحة تحديده فذهب المشيد الامام وغيره من العلماء واختاره المصنف الى انه لا يحتاج الى تحديده اذ لا اجلى من
جلية المحدود والموجود في غاية الجلا وكل ما ذكر في حده فهو اخفى منه وقال بعضهم بل لا بد من تحديده لينفع معرفته تفصيلا فقيل
في حده المختص بصفة لاختصاصه بها تظهر صفة المقتضاة عن الصفة الذاتية عن صفة الوجود والاحتراز بقوله عن صفة الوجود
عن صفة الوجود في حق الله فانه وجود لا يتوقف عن الصفة الذاتية عندهم ولا يكون شرطا في نفسه قوله وينقسم الى متحيز وغير متحيز
اي ينقسم المحدث قوله حالا فالفلاسفة وسيتضح اعلم ان الفلاسفة كانوا سابقين فيثبتوا الاشياء الى حال لا تقوم بنفسه وهي الاعراض
والى قائم بنفسه ويوشبه النفوس وهي العقول والى قائم بنفسه لو تري في العقول وهي العلة الاولى فاثبتوا شيئا زايدا على الاجسام والاعراض
والعلة التي هي عندهم الاله وهما النفوس والعقول لكن فيما ذكره نظر لانه جعل خلافهم في قسمة المحدث وهذه الاشياء غير محدثة
عندهم فليس خلافهم الا اشارة الا الاجسام والاعراض لا في تقسيم المحدث قوله في حقيقة المتحيز وحمل العرض بقاله وقع الكون
في التحيز بد المعتزلة يقولك لئلا يمنع مثلهم ان يكون بحيث هو شاغله فهلا اقتصر عليه او زاد حكمه الثالث قوله فهو الجوهر الفرد ولفظ
الجوهر معرب عن الفارسية لكن اراد زيادة الايضاح والجوهر في اللغة اصل الشيء وشبحه الذي يحذ منه شاهده قوله جوهر
هذا الثوب خبيث ومنه قول ... الى جوهرهم اذا انتموا من جوهر منه النبي المصطفى ص و في الاصطلاح المختص صفة الشيء
تحيزه عند وجوده وفي هل يقبل التجزي او لا خلاف الصحيح انه لا يقبله ومذهب النظام انه لا ينتهي الى حد الا ويمكن تجزئته قوله
وان قبله في جهة الطول حقيقة الطول ... الجوهر او الجواهر في سمت الناظر قيل ولا يحتاج ان يقال في سمت الناظر بل يكون طولا وان
لم يكن في سمته وهو الاولى لان الاول يلزم اذا انتكس سمته ان يخرج عن كونه طولا فاذا تحول عن مكانه فيتاتى منه ان يصير طولا ولانه يلزم
ان يخرج ذلك الا بسماك عن كونه طولا وعرضا وعمقا فيما اذا يكون فانه لا يقسم زايد قوله وان قبله في جهة الطول والعرض حقيقة
العرض تالي الجوهر او الجواهر عن يمين الناظر ويساره واعلم ان العرض يستلزم الطول لا عكس فلا يكون عرض من دون طول
ويصح حصول طول من دون عرض بحيث يجوز منهما انتهى شيخنا كما ذكره وصحيحه قوله العمق حقيقة العمق اسفل الجوهر او الجواهر
من اعلى الى اسفل مع حصول الصفحة قوله فهو الجسم حقيقة الجسم الطويل العريض العميق فقد عرفت بهذا التقسيم والحقايق
ان اقل ما يتركب الجسم منه ثمانية اجزاء وهو مذهب الجمهور ما لو ادلها نزيد من جميع جهاته طولا عرضا عمقا الا اذا تركب منها بان يكون
اثنان طولا واثنان عرضا واثنان ربعه عمقا وقد وجدنا اهل اللغة يطلقون الجسم الا على ما كان طولا عريضا عميقا وذهب ابو الهذيل
الى انه يتركب من ستة اثنين طولا وواحد الى جانب احدهما وبلغه فوقهما عمقا وذهب الشيخ ابو القسم الى ان الجسم يتركب من اربعة اثنين طولا
وواحد الى جانب احدهما وواحد فوق احدهما وذهب الاشعري الى ان الجوهرين جسم الا الجسم المؤتلف مطلقا وذهب النظام والكرامية والصالحي
الى ان الجوهر الواحد جسم وذهب ابو حفص الى ان الجسم مجموع اعراض ... كاللون والطعم والرائحة قوله هو العرض حقيقته
في اصل اللغة ما يعرض في الوجود ويقل لبثه حسيا كان او غيره وفي الاصطلاح ما لا يشغل الحيز موجودا كان او معدوما مع صحة
العدم عليه فالمانع مع صحة العدم عليه احترازا من الباري فانه وان كان لا يشغل الحيز فانه لا يصح العدم عليه قوله وهو اثنان وعشرون
جنسا اعلم ان اثبات الاعراض خلافا بين المتكلمين وبين المتشيعين خلافا فانيا فالخلاف في جميعها من جهتين الجهة الاولى ذهب جمهور
الزيدية والمعتزلة والمجبرة الى انها ذوات مستقلة في المعلومية وذهب الشيخ ابو اسحق بن عياش وابو الحسين وابن الملاحمي والامام يحيى
الى انها صفات واحوال بالفاعل وذهب بعض الفلاسفة والاصم وحفص وهشام الى انها ليست بامور زايدة على الجسم الجهة الثانية
ذهب الجمهور من مثبتيها الى انها اثنان وعشرون جنسا وهي التي عدها المصنف وخالف بعضهم في الزيادة وبعضهم في النقصان اما الزيادة
فذهب ابو علي الى ان الموت والعجز والعزم والغم والسرور والحاجة اجناس مستقلة وكذلك الشبع والري ووافقه
ابو هاشم وابو القسم فيهما وكذلك السهو والعلة ابو هاشم فيه وكذلك الشك وقالا ان الكلام حسن عن الصوت وقال ابو الهذيل

المناعره معنى غير الافتراق وزاد القاضي اللطافه وزاد ابو القسم اللين والخشونه وقال هاشم التاليف وزاد ايضا الخفه وجعلها
معنى بها الا الثقل وغير ذلك من الخلاف واما النقصان فقال بعضهم ليس الفنا معنى وقال ابو هاشم ليس الظن جنسا زايدا على ما هو من
قبيل الاعتقاد وقال النظام ليس الصوت معنى بل هو جسم وقيل الاجسام قال الامام يحيى وهو وهم في النقل عنه والحق ان سبب الوهم ان النظام
لما كان يذهب الى ان الصوت لا يدرك الا بوصول الهوا الحامل له الى الصماخ ظن الناقل انه يذهب الى انه جسم انتهى وبعضهم يذهب الى
ان التاليف المرجع به الى المجاوره والبغداذيون جعلوا الشهوه والاراده جنسا واحدا والنفره والكراهه جنسا واحدا والكلام في
الدليل على اثباتها على التفصيل وابطال اقوال المخالف في النفي والزياده والنقصان مواضعه هي احق بذكره في اللطيف اذا عرفت ذلك فمن
اللايق ذكر حقايق هذه الاجناس المذكوره وطرف من احكام كل جنس منها على انفراده وقد ذكر اصحابنا لها حدودا وضعوها
للايضاح وتقريب المعنى وان لم تكن كلها جاريه على ما يعتبره اهل صناعة الحدود ولا جامعه لشرايط الحد وطرقه وهي ما ذكره الان
فاللون حقيقته المعنى الذي يكون هيئة لمحله وقيل المعنى المدرك بحاسة البصر وانواعه خمسه اسود ويوكد بحالك وابيض ويوكد بيقق
واحمر ويوكد بقاني واخضر ويوكد بناضر واصفر ويوكد بفاقع هذه انواعه الخالصه ولا سادس فيما علمنا وان كان يجوز دخوله
في المقدور والطعم حقيقته المعنى الذي يدرك باللهوات وانواعه خمسه حلاوه وحموضه وهما ظاهرتان ومراره كطعم الصبر
وملوحه كطعم الملح وحرافه كطعم الفلفل والزنجبيل ونحوهما والرايحه حقيقتها المعنى المدرك بالخيشوم وينقسم الى رايحه
طيبه ورايحه خبيثه ويسمى كل واحده من الروايح بحسب ما يضاف اليه والحراره حقيقتها المعنى المدرك بمحل الحيوه في غير محلها
والبروده حقيقتها كذلك والتفرقه بينهما ضروريه فمن احكام اللون انه مدرك وذهب ابو القسم البستي الى ان الالوان
غير مدركه وانما المدرك المتحيز وعاكسه الصالحي فقال المدرك اللون لا المتحيز والصحيح انهما مدركان وانه باق وانه غير موجب
وانه يدخل فيه التماثل والتضاد دون الاختلاف من غير تضاد وانه لا يوجد الا في محل ويشاركه في هذه الاحكام الطعم والرايحه
والحراره والبروده والرطوبه حقيقتها المعنى الموجب لنفاذ المحل ومن احكامها انها باقيه غير مدركه خلافا لابي علي
موجبه لحكم يدخلها التماثل دون الاختلاف والتضاد ذكره بعض اصحابنا واختلف كلام ابي هاشم في ذلك وتوقف ابن متويه والاقرب
انها مختلفه ان لم تكن متضاده ويستحيل وجودها الا في محل واليبوسه المعنى الموجب لنبو المحل وهي تشارك الرطوبه في
تلك الاحكام الا انها متماثله والشهوه المعنى الموجب كون الحي بحيوه مشتهيا ومن احكامها انها غير مدركه وغير باقيه وموجبه
صفه للجمله ويدخلها التماثل والاختلاف دون التضاد ويحتاج الى محل فيه حيوه مبني بنيه مخصوصه كبنية القلب ولم يقطع ابن متويه على
ذلك بل يتوقف فيه والنفره المعنى الموجب كون الحي بحيوه نافرا وتشارك الشهوه في تلك الاحكام والحيوه حقيقتها المعنى
الموجب كون الواحد منا حيا او المعنى الموجب كون الاجزاء الكثيره في حكم الشي الواحد ومن احكامها انها باقيه غير مدركه موجبه صفه
للجمله يدخلها التماثل دون الاختلاف والتضاد تحتاج الى محل مبني بنيه مخصوصه والقدره حقيقتها المعنى الموجب كون الحي بحيوه
قادرا ومن احكامها انها باقيه غير مدركه موجبه صفه للجمله يدخلها الاختلاف دون التماثل والتضاد وتحتاج الى محل مبني بنيه زايده
على بنية الحيوه والفنا حقيقته المعنى الموجب عند وجوده انتفا الجواهر ومن احكامه انه غير باق وغير موجب ويدخله التماثل
دون الاختلاف والتضاد ويستحيل وجوده في محل وتوقفوا فيه هل يصح ان يدرك اولا والكون حقيقته المعنى الموجب كون محله
كائنا في جهه ومن احكامه انه باق غير مدرك خلافا لابي علي فانه ذهب الى انه مدرك ويوجب لمحله صفه ويدخله التماثل والتضاد دون
الاختلاف من غير تضاد ولا يوجد الا في محل والاعتماد حقيقته المعنى الموجب لتدافع المحل في بعض الجهات وينقسم الى لازم
ومجتلب واللازم ينقسم الى علوي كاعتماد النار وسفلي وهو الثقل كاعتماد الحجر والمجتلب يقع في الجهات الست ومن احكام الاعتماد
انه غير باق في جنسه وان صح بقا اللازم منه لافتقاره الى الرطوبه او اليبس ولا مدرك وان خالف ابو القسم فقال بادراكه لمسا ويوجب
لمحله حكما ويدخله التماثل والاختلاف دون التضاد ولا يوجد الا في محل والتاليف حقيقته المعنى الموجب لصعوبة التفكيك عند
مقارنة الرطوبه واليبوسه لحدوثه ومن احكامه انه باق غير مدرك خلافا لابي علي ويوجب لمحله حكما ويدخله التماثل دون الاختلاف

والتضاد ويستحيل وجوده الا في محلين **والصوت** حقيقته المعنى المدرك بحاسة السمع ومن احكامه انه مدرك غير باق وغير
موجب ويدخله التماثل والاختلاف دون التضاد ويستحيل وجوده الا في محل **والالم** حقيقته المعنى المدرك بمحل الحياة في
محلها مع مقارنة النفرة فان قارنت حسنة الشهوة فهي اللذة ويشارك الصوت في تلك الاحكام الا واحدا وهو انه يدخله التماثل دون
الاختلاف والتضاد **والاعتقاد** حقيقته المعنى الموجب كون الواحد منا معتقدا وقد تقدم ذكر انواعه ومن احكامه انه غير باق
موجب لصفة ومنه ما يوجب مع الصفة حكما غير مدرك يدخله التماثل والاختلاف والتضاد ولا يوجد الا في محل فيه حياة مبنية بنية مخصوصة
والارادة حقيقتها المعنى الموجب كون الحي مريدا ومن احكامها انها غير باقية موجبة لصفة غير مدركة خلافا لابي علي
ويدخلها التماثل والاختلاف دون التضاد ويصح وجودها في محل وفي غير محل **والكراهة** حقيقتها المعنى الموجب كون الحي
كارها وتشارك الارادة في تلك الاحكام **والظن** حقيقته المعنى الموجب كون الواحد منا ظانا ويشارك الارادة في تلك الاحكام الا
واحدا وهو انه لا يصح وجوده الا في محل **والفكر** حقيقته المعنى الموجب كون الواحد منا متفكرا واحكامه كاحكام الظن **تنبيه**
قد عرفت لما ذكر تسمية كل عرض معنى ولهذا جعل لفظ حقيقتها المعنى والمعنى في اللغة المراد من عنيت كذا اي اردته وفي الاصطلاح
الذات استعملوه في كل ذات زائدة فقصروه على الاعراض وعليه يثبت هذه الحقائق وقد تقدم اصطلاح خاص على المعاني الموجبة **قوله**
وينقسم الى مقدور لنا فقط وهي الاثنا عشر الاوله هذا هو الصحيح وذهب ابو القاسم وغيره من اصحابه الى ان اللون والحرارة والبرودة
والشهوة والنفرة من مقدورات العباد وحكي عن ابي الهذيل مثل ذلك في الحرارة والبرودة **قوله** والى مقدور لنا فقط اعلم ان المراد انهم
يقدرون عليها وليس المراد انه لا يقدر عليها الا هم فان الباري تعالى يقدر من جنسها في الوقت الواحد وفي المحل الواحد على ما لا نهاية له
قوله والى موجب وهو سائرها اعلم ان غير المدرك منها ما يوجب صفة وحكما وليس الا العلم فانه يوجب سكون النفس وكون الحي
عالما ومنها ما يوجب صفة فقط وهي ما عداه من المعاني الراجعة الى الجملة والاكوان فقط لما ترجع الى المحل ومنها ما يوجب حكما فقط
وهو التأليف فانه يوجب حكما هو صعوبة التفكيك والاعتماد فانه يوجب حكما وهو مدافعة محله لما ماسه من الرطوبة فانها
توجب حكما وهو انتقال المحل والسوسة فانها توجب حكما وهو نتوء المحل **قوله** وينقسم الى باق الى اخره اعلم ان جميع مقدورات العباد
العشرة غير باقية الا الكون والتأليف وجميع ما يختص بالقدرة عليه تعالى الا الشهوة والنفرة والفناء ولم يعد المصنف الرطوبة
والسوسة في الباقيات والظاهر من كلام الجمهور انهما باقيتان لان دليلهم على بقاء جميع الباقيات شامل لهما وان كان قد نقض البعض
ادلة على البقاء وهو عدم انتفائها الا بضد او ما يجري مجراه قالوا والاعتماد في جنسه غير باق ولكل اعتماد جار حد وثم
حدوث الرطوبة معينة من العدم وكان اعتمادا لازما [?] سفلا واذا قارنت السوسة كان لازما فما علوا وهذان الجنسان
من الاعتماد اللازمان سفلا وعلوا من فعله تعالى ويصح وقوعهما منا على ضرب من التقدير وهو ان نضاد فعلنا الاعتماد
حدوث رطوبة او سوسة **قوله** الى غير ذلك من القسمة اعلم ان للاعراض قسمة كثيرة موضع استيفائها علم اللطيف وقد ذكر ابن متويه
رحمه الله منها كثيرا ومن ذلك انقسامها الى شرط ومشروط فيه والى ما ليس بشرط ولا مشروط فيه والى مشروط فيه غير شرط والى شرط غير مشروط
فالاول كالحياة فانها شرط في وجود العلم وغيره ومشروطة بالبنية والثاني المعاني الراجعة الى المحل كالاكوان والالوان والثالث العلم
والارادة والكراهة ونحوها فانها مشروطة بالحياة وهي غير شرط والرابع البنية فانها شرط في الحياة غير مشروطة بشيء وينقسم
الى سبب ومسبب وهو الاعتماد والكون ومسبب غير سبب وهو التأليف والصوت والالم والعلم والى سبب غير مسبب وهو النظر والى ما ليس
بسبب ولا مسبب وهو سائرها على الصحيح **فصل** والمعدوم شيء عند الجمهور اعلم ان مذهب الجمهور من الزيدية والمعتزلة
ان المعدوم شيء وان في العدم ذواتا ثابتة لا نهاية لها وخالف من شيوخ المعتزلة من ذكره المصنف ومن غيرهم الزيدية والفلاسفة
المتقدمون وبعض الفلاسفة الاسلاميين وذهب من المتأخرين الى نفيها الامام عماد الاسلام وقال في المهدي من المحققين من جماهير العلماء
الى ان المعدوم ليس بشيء ولا عين ولا ذات في حال عدمه وانما هو نفي محض والله تعالى هو الموجد للاشياء والمحصل لذواتها وحقائقها قلت
وهذا هو الحق الذي لا ريب فيه ولعمري ان اثبات ذات في العدم لها صفة واحكام ويتعلق بها بعض المتعلقات مما لا ينبغي ان يكون معقولا

المعنى ح

وانه العرض أثقل من الجلبع والكثير ونحوهما وهاهنا جهة اخرى من الخلاف وهي ظهور الشيء للذوات في القدم الى ان الصفات الذاتية
ثبت لها في حال عدمها وقال ابو اسحق بن عياش مع اعترافه بانها اشياء وذوات لا تستحق في حال عدمها شيئا من الصفات وسيأتي تحقيق ذلك
في فصل الصفات قوله وقال ابو القسم شيء وليس بذات اعلم انه لا فرق بين قول ابي القسم وبين قول من نفى الذوات في حالة العدم لان مراده
ان المعدوم شيء من جهة اللغة ولا خلاف في ذلك الا انه ذات يصح العلم به على انفراده اذا عرفت ذلك فاعلم ان هذه المسألة قاعدة
تبنى على صحتها كثير من مذاهب البهشمية والادلة فيها متضادة من الجانبين وكثير من الذاهبين الى النفي يشنعون في الاثبات ويزعمون
انه في غاية الخطر لان فيه نفي تأثير الباري في الذوات وكثير من الصفات بل اثبات ذوات لا نهاية لها معه في الازل حتى ان منهم من يقول
لا فرق بين القول باثبات الذوات في العدم واثبات المجبرة للمعاني القديمة في شناعة القول وخطره وظهور بطلانه وثمرتها تعلم
الجنة والنار والقيمة اما القيمة وما يكون فيها فلا كلام في انه الان معدوم واما الجنة والنار فمثبتي هذا القول بانهما لم تخلقا وهو
مذهب بعضهم واليه ذهب ابو هاشم وقاضي القضاة وغيرهما في جنة الخلد ونار الخلد وان ذهبا الى انه قد وقع خلق جنة ونار
واما على مذهب ابي علي ومن تابعه وهو القول بان الجنة والنار مخلوقتان فلا فائدة في ذكر قوله لا سيما على اصلكم فان العلم بان الشيء
سيوجد ليس علما بوجوده اذا وجد يعني فاذا كنتم ذهبتم الى ذلك فاولى ان لا يكون العلم بالمعدوم في حال عدمه اي العلم بصورته
وماهيته علما به حال وجوده اي علما بماهيته وصورته حال وجوده ولفظة لا سيما معناها اثبات الحكم للمذكور بعدها بطريق الزيادة في
معناه مثل احسن الى القوم لا سيما عمرو فقد امرت بالزيادة لعمرو ويجوز فيما بعدها الرفع والجر والنصب وعدها بعض النحاة
من الاستثناء وبعضهم قال ليس كذلك لعدم الاخراج والاستثناء اخراج وفيه سؤال وهو ان يقال اذا كنتم تقولون ان العلم بان
الشيء سيوجد علم بوجوده اذا وجد مع انه حال وجوده لا يعلم انه سيوجد لانه قد وجد فاولى ان يكون العلم بصورة المعدوم
وماهيته علما بذلك عند وجوده لانه مع وجوده العلم بماهيته وصورته حاصل قوله كما قال صلى الله عليه وآله فيها ما لا عين رأت ولا اذن سمعت
ولا خطر على قلب بشر ورد هذا في وصف الجنة ومراد المصنف انا عند اخبار الرسول لنا نعلمها على انفراده ولا يمكن ابن الملاحمي
ان يقول انا علمنا به علما بالصورة عند وجود امثاله الان في الخبر تصريح بان امثاله لم توجد قوله ومعلوم ان صحة وجود المقدور
امر زائد على المقدور ومثبت له اصحابنا يجعلون صحة وجود المقدور حكما يعلم بين غيرين وهو ذات المقدور وما يجري مجرى الغير
وهو صفة الوجود وفيه سؤال وهو ان يقال اذا كان هذا الحكم معلوما بين ذات المقدور ووجوده مع ان الوجود غير حاصل ولا
ثابت وقد علم بين الذات وبينه فهلا كان كذلك وان كانت الذات غير حاصلة وقد نص الدليل على هذا والجواب عن هذا السؤال ان صحة الوجود مزية
قد ثبتت حالة العدم والمزايا لا تقوم بانفسها ولا تستقل بالمعلومية والا لثبتت بها لغيرها فلابد من ثبوت الذات لتقوم بها هذا الحكم قوله
فانا لم نشترط ان يكون بين غيرين حقيقيين اكثر ما نشترط ان يكون الحكم بين ذاتين معلومتين بينهما المغايرة الحقيقية بل ان يكون معلوما
بين غيرين حقيقيين او غير وما يجري مجراه بان يعلم بين ذات وصفته والذات والصفة غير حقيقيين لان الغيرين كل معلومين ليس
احدهما الآخر ولا بعضه وليست الصفة معلومة قوله وفي ذلك لزوم ان يكون ما في القدم واجتماع الضدين ذوات تفنى مع انكم لا تقولون
بان ما في القدم ذات لا موجودة ولا معدومة ومع ان اجتماع الضدين المرجع به الى وجودهما في المحل الواحد وليس ذلك بذات قوله
ولكن نقول يستحيل ان يثبت فيه سؤال وهو ان يقال وما الفرق بين قولنا يستحيل ان يوجد وقولنا يستحيل ان يثبت والجواب اما
القائلون بنفي الذوات في حالة العدم فلا يفرقون بين الوجود والثبوت بل يجعلونهما بمعنى واما المثبتون لها فيجعلون الثبوت اعم
من الوجود فقولنا يستحيل ان يثبت نفي لكونه ذاتا في القدم والوجود ويكون تبعا له قولنا يستحيل ان يكون ذاتا وقولنا يستحيل
ان يوجد لا يتضمن استحالة كونه ذاتا فانه كسائر الذوات يكون ثابتا عندهم مع استحالة وجودها كالذي تقضى وقت امكان وجوده
من مقدورات القدر ولم يوجد فيه وكالذي لا يبقى في الاوقات التي بعد وقت وجوده او امكان وجوده قوله فلا يكون الاستحالة
حكما في هذا المكان بل لا فرق يقال الاستحالة حكم مطلقا لان المرجع بها الى نفي الصحة والنفي لا يكون حكما قوله ولهذا جعل
اصحابنا نفي الثاني مما يستحيل على الله اي حكموا بان مسئلة نفي الثاني من مسائل الصفات بالمعنى الاعم التي هي مستحيلة عليه تعالى

المراد ان نفس نفيه ما استحيل عليه تعالى مذ ذكر عن صاحب بل المستحيل ثبوته فلا يؤاخذ بظاهر العبارة قوله فهي تستند الى
ذواتها وصفاتها تعالى فاذا علمت استحالة اجتماع الضدين فقد علمت ان تلك الاستحالة من ذاتي حقيقة الضدين وصفتيهما المقتضيتين
اللتين لاجلهما استحال اجتماعهما قوله فلا بد ان يكون المقدور ذاتا او صفة ليتعلق الحكم به ومن القادر يقال ليس من شرطه ان يكون
ذاتا او صفة في الحال كما ذكرته فان صحة وجود المقدور حكم علم به على ما تقدم ومن الوجود مع عدم ثبوت الوجود في الحال
قوله تعالى صحة انه قد وقع الاتفاق على صحة اعدام المكلفين وعلى صحة اعادتهم فيه نظر لان الاتفاق لم يقع على ذلك بل ذهب
ابو الحسين والكرامية والفلاسفة الى انه لا يصح عليه العدم تعالى ولا غيره اعادة شيء مما عدم ولا بد لهم من ذلك مع القول بنفي الذوات في
حالة العدم فالواو اذا عدمت صارت نفيا محضا غير متميزة في انفسها ولا متميزة في ذاتيتها ولهذا ذهب ابو الحسين الى انه لا
يجوز عليه تعالى اعدام المكلفين وتحصل الفاسد اجزاءهم كما سيأتي في الاعادة جمعها وضم بعضها الى بعض وان كان ابن الخطيب الرازي
مع قوله بنفي الذوات في حالة العدم قد ذهب الى صحة الاعادة والدليل قائم عليه ولا يظهر انه لا يمكن الجمع بين القولين قوله وحيث كان
يعني ما يقتضي من السمع بكون المعدوم شيئا نحو ان زلزلة الساعة شيء عظيم واعترض الرازي بانه من قبيل تسمية
الشيء باسم ما يؤول اليه كما سميت زلزلة الساعة شيئا عظيما ولا يمكن ان يكون عظيما في حالة العدم او المعنى انها تكون شيئا عظيما اذا وجدت
ويؤول الى ذلك ولكن يستلزم التأويل لا يبعد ان يثبت له عدم الشيئية في العدم اذ لا يوجب تأويل الدليل السمعي الا معارضته
للبرهان العقلي لكن لهم ان يعارضوا تلك الادلة السمعية بنحو قوله تعالى ولم يك شيئا وبنحو قوله صلعم كان الله ولا شيء خلق الذكر
وتأويلها ايضا ممكن بتقدير وصف محذوف اي ولم يك شيئا موجودا او معدا له او مذكورا وتقدير الحديث كان الله ولا شيء موجود
فالمعتبر البراهين القاطعة وما ابعد اثباتها مراد لهم حقيقة بدليل قاطع ولا برهان ساطع والله اعلم قوله وهو الجواب عن اليهود
السائلين عن قصة اهل الكهف فيه نظر لان السائلين الصحيح قريش واما اليهود المرشدون لهم الى السؤال والقصة في ذلك ان قريشا
لما عظم عليهم امر الرسول صلعم وشق عليهم ما جاء به من عند الله ارسلوا النضر بن الحارث وعقبة بن ابي معيط الى اليهود بالمدينة يسألانهم
عن امره صلعم فقالت اليهود لهما سلوه عن ثلاث ان اجابكم بهن فهو نبي مرسل وان لم يفعل فهو متقول سلوه عن فتية ذهبوا في الدهر
الاول وما كان امرهم يعنون اهل الكهف وسلوه عن رجل طواف قد بلغ مشارق الارض ومغاربها ما كان خبره وسلوه عن الروح
ما هو فاقبل النضر وعقبة حتى قدما على قريش فاخبراهم بما قيل لهم فاتوا رسول الله صلعم وسألوه عن ذلك فقال لهم صلعم اخبركم
بما سألتم غدا ولم يستثن بان شاء الله تعالى فانصرفوا عنه فمكث صلعم خمس عشرة ليلة لا يحدث الله اليه في ذلك وحيا وارجف اهل مكة فقالوا وعدنا
محمد غدا واليوم خمس عشرة ليلة فاحزنه صلعم مكث الوحي عنه وشق عليه ما يتكلمون به ثم جاء جبريل عليه السلام بسورة الكهف وفيها
خبر ما سألوه عنه من الفتية والرجل الطواف واما الروح فاقتضت الحكمة عدم الاخبار به فقال تعالى قل الروح من امر ربي وما اوتيتم
من العلم الا قليلا وقال تعالى لرسوله ولا تقولن لشيء اني فاعل ذلك غدا الا ان يشاء الله وفي الكشاف ان اليهود بعثوا الى قريش ان سلوه
عن اصحاب الكهف وعن ذي القرنين وعن الروح فان اجاب عنها او سكت فليس بنبي وان اجاب عن بعض وسكت عن بعض فهو نبي فبين
لهم القصتين وابهم امر الروح وهو مبهم في التوراة فندموا على سؤالهم قوله وكذلك قولهم علمت شيئا معتبر ومما يعني ظاهره يقتضي
الرجوع الى شيء متعين ومما يمكن الاستدلال به لصحة مذهب المثبتين انا اذا اردنا ايجاد شيء فارادتنا متعلقة ولا بد من تعلقها بامر
متميز عن غيره وارادة ايجاد الشيء انما تكون قبل وجوده فيجب ان يكون ذلك الشيء متميزا عن غيره قبل وجوده وذلك يقتضي ثبوته في تلك
الحالة واعلم ان للنافين حججا وقد ذكر الامام يحيى في التمهيد وغيره منها ان قالوا ان الذوات المعدومة اما ان تكون متناهية او
غير متناهية ان قلتم هي متناهية لزمكم ان يكون مقدور الباري تعالى متناهيا ثم انه لا يصح الوقوف عليه من ذلك وان قلتم غير
متناهية فغير متناهية لكن لان الله تعالى لما خلق العالم لم يكن بد من ان تكون الجواهر المعدومة اقل مما كانت فان الموضع منها جملة
من الذوات الى جملة اخرى لكانت تلك الجملة مع غيرها اكثر لها لا بانفرادها فلا بد من ظهور التفاوت في زيادتها ونقصانها
وكل ما دخله الزيادة والنقصان فهو متناه وهذه حجة قوية لا يمكن دفعها الا بانه لا يخلو عن تكلف كان لجمهور ان يقولوا

هي غير متناهية ولا نسلم ان تخلق العالم ينقص الجواهر المعدومة لما ذكرته من ان ما لا يتناهى لا يدخله الزيادة والنقصان والمثال الذي
اوردته نقض جملة الى جملة لا يتصور ونصح فيما يتناهى وكله متناهيا لا يتناهى فان فرضت الكلام فيه لم نسلم ما ذكرته وفيه نظر
ومنها ان السواد اذا طرأ على البياض فاما ان يبطل ذاته او يبطل وجوده ان قلتم يبطل ذاته فهو الذي تنكرون وان قلتم يبطل وجوده
لا ذاته فاما ان يبطله بوجوده وهو محال لان الوجود لا يضاد الوجود او يبطله بسواديته فيلزمكم ان يكون السوادية مضادة
للوجود فيستحيل في السواد ان يوجد لان سواديته تجب ان تضاد وجوديته اذ لا فرق بين وجود ووجود ولقائل ان يجيب
بانا نقول المضادة هيئة السواد التي هي صفة مقتضاة له يقتضي جمع الشعاع لهيئة البياض التي يقتضي تفريقه فطريان السواد لا
يبطل ذات البياض ولكن يبطل صفته المقتضاة التي هي الهيئة واذا بطلت بطل الوجود اذ يستحيل ثبوته وثبوت المقتضي للهيئة مع عدم
حصولها لان حصول المقتضي والشرط وعدم المقتضى محال واذا كان كذلك وجب انتفاء الوجود لئلا يؤدي استمراره الى محال الحصول
ثبوت المقتضي والشرط مع عدم المقتضى وهذا فيه بعينه ويؤدي الى ان عدم الشرط يتسبب عن عدم المشروط ومانع له وهو عكس
قالب الشرط والمشروط فلا يصح ومنهـــا ان معناكم هذه ليس من كون الباري تعالى موجدا للموجودات وهذا خطأ لانكم ان جعلتم
تأثيره في الذوات فهي عندكم ثابتة في الازل غنية عن التأثير فيها وان جعلتم التأثير في الوجود فغير صحيح لانه عندكم صفة والصفات
لا توصف بانها مقدورة ولا معلومة ولعلهم يجيبون بانا لا نسلم ذلك بل نقول يحصل بانه تعالى باخراجها من العدم الى الوجود
واكتساب هذه الذوات هذه الصفات ولا مانع من ذلك فان من مذهبكم ان الاعراض وصفات الاجناس صفات بالفاعل يؤثر فيها
القدم واما قولكم ان الصفات غير مقدورة فذلك ان عرضكم فيه لانا نجعل المقدور نفس الذات التي يصح اكتسابها صفة الوجود
اذ حقيقة المقدور تأثيره فيها ويلزم على هذا الا تكون للقادر مقدور لانكم تجعلون الاعراض صفات والا تثبتون الا ذات العدم
وذات الجوهر وقد علم الصفة غير مقدورة واما قولكم انها غير معلومة فان اردتم قبل انطباع الذات عليها فمسلم ولا مانع
من ذلك فانكم مع نفي ثبوت الذوات وقولكم بان تأثيره في نفس الذات لا بد لكم من القول بانها غير معلومة قبل الايجاد وان لم
تسلموه فهو لازم لكم كما تقدم وان اردتم انها غير معلومة بعد انطباع الذات عليها فلا فرح لكم في ذلك مع انها بعد حصولها يعلم الذات
عليها ومنهـــا ان الوجود لو لم يكن نفس الذات وكان صفة ومزية لها على ما تقولونه لكان العلم بوجود الاشياء نظريا لا
ضروريا وهذه سفسطة وانما قلنا انه يلزمكم ذلك لانه اذا كان صفة زائدة كان يلزم عند مشاهدة الذات ان يتوقف العلم بوجودها
على اكتساب تصور الوجود واكتساب التصديق باتصاف الذات به فيكون العلم بوجود الاشياء نظريا وانما قلنا بانه ضروري لانا
اذا شاهدنا حسا او عرضنا علمنا ضرورة وجوده والذي علمناه حصوله وثبوته ولكن الجواب ان العلم بالشيء يحصل على
جهة الاكتساب لا يمنع من علمه على سبيل الجملة ضرورة ونحن نقول بانا عند مشاهدة الجسم نعلم ضرورة وجوده على سبيل
الجملة ونعلم حصوله على صفة الوجود واختصاصه بها لكونه متحيزا وقد علمنا ان شرط التحيز هو الوجود ولا مانع من ذلك
فانا عند مشاهدة الجسم ذي اللون نعلم لونه على سبيل الجملة ضرورة مع انا لا نعلم ان لونه ذات مستقلة الا بالاستدلال
وكذلك لا تعلمونه صفة بالفاعل الا بالاستدلال وكذلك المدعي لكونه بعض الجسم فهلا علمنا الوجود على الجملة ضرورة وان لم نعلم
انه صفة زائدة او نفس الذات الا بالاستدلال وقول الامام يحيى عليه السلام في هذه الحجة انا اذا شاهدنا جسما او عرضنا الى اخره يلزم
منه كون العرض ذاتا وهو لا يقول به ومنهـــا ان قولكم هذا يقتضي ان يكون مع الله في الازل اشياء وهو خرم لقاعدة التوحيد
واجاب الحاكم بانا نقول انه لم يزل يعلم الاشياء ولا نقول معه اشياء لان مع للمقارنة فيقتضي الوجود ومنهـــا قوله تعالى وقد خلقتك
من قبل ولم تك شيئا وقوله عليه السلام كان الله ولا شيء ثم خلق الذكر واجاب اصحابنا ان هذا معارض للآية الناطقة فيجب تأويله فنقول
اما قوله ولم تك شيئا فالمراد ولم تك شيئا موجودا ينتفع او ينتفع به لان ذلك من موانع الوجود او يكون المراد لم تك شيئا مذكورا
كما قال تعالى في انه احي وذلك لان الكلام ورد للامتنان ولا منة في ان تسمى شيئا وكذلك الخبر ان صح فالمراد ولا شيء موجود ولا
مانع من ان يرد الاسم لبعض ما يستعمل فيه

فصل اذا ثبت ان المعدوم شيء فكل ما كان من الالفاظ لا يفيد الوجود لفظا

يعني كموجود ولا معنى يعني كمحدث وقديم وباق ومتعاد فان هذه تفيد الوجود مع وجه زايد فمحدث يفيد الوجود بعد عدم
وقديم يفيد الوجود في الازل وباق يفيد استمرار الوجود وقتين فصاعدا ومتعاد يفيد حصول وجوده بعد عدم تقدمه
وجود جاز اطلاقه عليه في حال العدم كقولنا جوهر ولون ونحو ذلك من الاسما التي لا تفيد الوجود لان قولنا جوهر لا يفيد الا
انه شي يتحيز عند الوجود وكذلك قولنا لون لا يفيد الا انه شي يكون هيئة لمحله عند وجوده وكذلك قولنا كون لا يفيد الا انه يوجب
كون محله في جهة عند وجوده وكذلك سايرها لحال وما كان من اسما الاجناس يفيد الوجود على وجه فانه لا يجوز اجراؤه في حال
العدم نحو قولنا في التاليف التزاق وتماسك وصكه وخشونه ولين وفي الشهوه جوع وعطش وعشق وكقولنا قدره على الكون
فان تعلقها بالكون يفيد وجودها اذ لا تتعلق بالكون الا بعد الوجود وكقولنا جسم فلا يجوز اجراؤه على مسماه حال العدم لان
الجسم لا بد فيه من تاليف مخصوص بان يكون في جهة الطول والعرض والعمق وكذلك شخص ونحوه كجرم وجثة وفي ذاهب الكل والتشار(؟)
وقد ذهب ابو الحسين الخياط الى ان المعدوم يجوز تسميته جسما وحكي عن قوم انه يوصف حال العدم بانه جسم وجرم ويوصف بحي
والذهاب والى كل الشر(؟) وهذا افراط في اثبات الذوات في العدم وغلو جاوز الحد واعظم من ذلك تجويز بعضهم رجلان ركابا على فرس
في القديم واما ابو القسم فقد ذهب الى انه لا يسمى حال العدم جوهرا ولا عرضا بل يسمى شيئا ومعلوما ومخبرا عنه ومقدورا ونحو ذلك
وكلام هذا ارجح واوضح والله اعلم

الكلام في التوحيد

قوله والتحريك ليس عبارة عن الحركة وانما
عبارة عن فعل الحركة فهو سوال من وجهين احدهما ان يقال ظاهره اشار(؟) قسم عن الحركة والمتحرك والمحرك وهو التحريك
الذي جعله فعل الحركة فما اراد به واجاب عنه بان المراد به ايجاد الحركة وثانيهما انا لا نسلم فرق اهل اللغة بين التحريك والحركة
لانهم لا يعقلون كون الحركة معنى ولا يفصلون بينهما والحد لغوي لا اصطلاحي قوله وفي اصطلاح المتكلمين هو العلم بالله اي
بذاته جل وعلا وافهم المضاف اليه معانيه والا فان كلا من علوم التوحيد علم بالله قوله وما يجب له من الصفات يشمل الصفات
الذاتية كالصفة الاخص والمقتضاه ومن جملتها كونه مدركا لانها واجبة مقتضاه وان كان وجوبها عقيب الحال له ويخرج بهذا
العبد كونه مريدا او كارها لانهما جائزتان في حقه وقد جعلهما رحمه الله من مسائل التوحيد اللهم الا ان يكون مراده وما يجب له
من الصفات فيهما يدخلان على هذا وقوله وما يستحيل عليه منها يدخل فيه العلم بنفي اضداد الصفات الثابته له عنه ونفي الحاجة
والجسمية والرؤية وقوله وانه لا ثاني له يشاركه في ذلك اي في صفاته الاثباتيه والنفييه قوله على الحد الذي يستحقه تحرز من
مشاركة الواجد ماله في نفس القادرية والعالمية والحيية والوجود فانه وان شاركه فيها فلم يشاركه فيما تعلق بالحد الذي يستحقه
وهو الوجوب واعلم ان التوحيد في حق الله بالنظر الى ما وضع له في اللغة ليس الا نفي الثاني لكنه قد صار بالاصطلاح موضوعا
لما ذكره كله ومن اصحابنا من جعل صدر الحقيقة ان لا ثاني له وهو السيد الامام ومنهم من جعله اخر الحقيقة وقدمه بعبارة
توهم انه غير اصل في التوحيد والا لما حل فيه وبعض البه(؟) وهو الشيخ احمد الحسن واختار المصنف جعله اخر الحقيقة لتاخره في العلم
وعلى حشره بين المسايل وحرز بذلك العبارة الموهمة

فصل

قوله ومضمون هذا الباب الاخره يعني باب التوحيد وهذا الفصل
يشتمل على تعداد مسايل هذا الباب وتقسيمها وذكر طرف من الخلاف فيه وترتيبها اما تعدادها فهي خمس عشرة مسالة واما
تقسيمها فقد عد المصنف منها احدى عشرة مسالة واهمل انه تعالى كونه موجودا لدخولها في مسالة قديم والصفة الاخص لكونها
تتصل بالصفات الاربع المقتضاه عنها وسمعيا وكونه مريدا وكارها وكان الاولى ذكرها قوله وما يتصل بكل واحد من هذه المعارف
يعني من حكاية مذهب او ذكر شبهة او سوال او جواب او ايراد فايده او تقديم قاعده كالكلام في الصفات والاحكام او تفريع
كالكلام فيما يجري عليه من الاسما ويفيد الصفات المذكوره واما الخلاف في تعداد هذه المسايل فقد ذهب الجمهور الى ان صفات
الاثبات ثمان وهو كونه قادرا وعالما وحيا ومدركا وموجودا ومريدا وكارها والصفة الاخص واما كونه موجودا فداخل في كونه
قديما واما كونه سميعا بصيرا فراجع الى كونه حيا واما نفس زيادة فيه وهو انه لا افة به وذهب ابو علي الى انها تسع لمكان الصفة
الاخص وقال ابو القسم بل صفات الاثبات اربع وحذف الصفة الاخص وكونه مدركا ومريدا وكارها وقال ابو الحسين ان

الملاحمي من صفات الاثبات مثل كونه حيا وقادرا وعالما وان كان هذه الصفات الثلاث المرجع بها عندهم الى احكام كما ثبتا في
والاحكام صفات بالمعنى الاعم واما اطلق على هذه الثلاث لانها اثبات الصفة الاخص والوجود عندهم نفس الذات وكونه مدركا
المرجع به عندهما الى كونه حيا وكونه مريدا وكارها المرجع بها عندهما الى الدواعي والصوارف فهما من باب العالمية فاما
مسائل النفي فهي اربع باتفاق بين العدلية وهي المذكورة في الكتاب واما اضداد صفات الاثبات فهي لا تحتاج الى افرادها بالذكر لان
ادلة الصفات الثابتة كافية في نفي ما عاكسها واما ترتيبها فاعلم ان مسائل الاثبات مقدمة على مسائل النفي لان الاثبات اهم
من النفي واحوج الى الاستدلال فلا بد لكل مسألة من دليل على ما اثبتته ونجد كثيرا من المسائل لا تحتاج الى دليل ولان في مسائل الاثبات
ما هو الاصل في مسائل النفي كمسألة اثبات الصانع فان من لم يعلمه لم يمكنه نفي صفة عنه وفيها ما هو دليل عليها فانا اذا اردنا
الاستدلال على ان الله تعالى غني قلنا فيه انه حي ليس بمحتاج ومسألة حي من مسائل الاثبات واذا اردنا الاستدلال على انه لا
يشبه المحدثات قلنا لو اشبهها لكان محدثا مثلها وقد ثبت انه قديم وكونه قديما من مسائل الاثبات واذا اردنا الاستدلال على
انه لا يرى قلنا لو صحت رؤيته في حال من الاحوال لرأيناه الآن لانه موجود والحواس سليمة والموانع مرتفعة وكونه موجودا
من مسائل الاثبات واذا اردنا الاستدلال على انه لا ثاني له قلنا لو كان معه ثان لشاركه في القدم وكونه قديما من مسائل
الاثبات فقد علمت ان كونه حيا وموجودا وقديما على مسائل النفي وتوقف مسائل النفي عليها فيجب تقدمها عليها وكذلك كونه
قادرا وعالما يجب تقدمهما من هذا الوجه لانهما دليل كونه حيا وموجودا واذا وجب تقدم الدليل فاولى ما يدل عليه وما عدا هذه
المسائل من مسائل الاثبات فهذا الوجه لا يشملها ولان صفات الاثبات صفات بالمعنى الاعم والمعنى الاخص وصفات النفي
جميعها صفات بالمعنى الاعم فقط فتكون مسائل الاثبات احق بالتقديم من مسائل النفي للوجوه المذكورة واما ترتيب صفات الاثبات
بعضها قبل بعض وصفات النفي كذلك فستأتي في موضعه ان شاء الله تعالى

القول في ان للعالم صانعا له

كلام في وجوب تقدم هذه المسائل على سائر مسائل الاثبات اذ الكلام على كل واحدة منها لا يتأتى الا بعد تحقق هذه المسألة
فانه قد تقرر وثبت انه لا يمكن العلم بالحال الا مع العلم بالذات والمراد بالعالم المخلوقات من السموات والارض والحيوانات وغيرها
قال الجوهري العالم الخلق والجمع العوالم والعالمون اصناف الخلق قال مولانا عليه السلام اراد بالخلق المخلوق قوله قد
اتفق الناس انه لا بد من مؤثر ثم اختلف اصحابنا هل من العقلاء من ينكر ان للعالم مؤثرا ويدعي انه حاصل لا عن تأثير مؤثر ولا
يوجد مخالف في ذلك على الجملة وانما الخلاف في التفصيل وهل المؤثر فاعل مختار او موجب فقال قاضي القضاة لا يوجد من قال
بنفي المؤثر في العالم جملة وتفصيلا وقال ان القول بنفي المؤثر جملة يشبه مذهب السوفسطائية خلا انه حدث جماعة من الوراقين
وصنعوا مقالة نسبوها الى مذهب لم يذهب اليها احد وقالوا ان العالم قديم ولا مؤثر فيه ونحو هذا القول المتردد في الالفاظ او يدل وهكذا ذكر الفقيه
حميد وابن الملاحمي واشار اليه صاحب المحيط ونبه عليه المصنف والذي عليه الجمهور ان الخلاف واقع في المؤثر جملة كما انه واقع
فيه تفصيلا وان من الناس من لم يثبت مؤثرا قط فقد روي نفي المؤثر عن الملحدة والدهرية والفلاسفة المتقدمين والطبائعية
وقال القاضي لم ينف الفلاسفة القدماء الا المؤثر المختار دون الموجب قوله ولبعض عباد الاصنام هؤلاء فرقة منهم اقروا بالله تعالى
وما بعث وبالتوسل وعبدوا الاصنام معتقدين ان عبادتها تقربهم الى الله قوله فقال اهل النجوم التأثير لها ولكنها اعلم ان القائلين بتأثير
النجوم فرقتان احدهما هؤلاء الذين ذكرهم المصنف وهم فرقة من الفلاسفة وغيرهم وخلاصة مذهبهم القول بقدم النجوم وتأثيرها في
جميع ما حدث في العالم من حيوة وموت والم ونبات وامطار وحر وبرد ونحو ذلك ثم افترقوا فمنهم من قال على جهة الايجاب وهي غير حية
ولا قادرة وانما صدر ذلك عن طبائعها وهم الاكثر ومنهم من قال على جهة الصحة والاختيار وهي حية قادرة مدركة عالمة والثانية
اقروا بالصانع المختار وقالوا انه احال التدبير الى هذه النجوم وان المتولي للعالم سبعة منها زحل والمشتري والمريخ والشمس والزهرة
وعطارد والقمر وقيل في حصرها مرتبة على مقتضى الارتفاع والعلو فزحل ثم المشتري ثم المريخ ثم الشمس ثم الزهرة ثم عطارد ثم القمر
وهي عندهم في طبقات السموات على هذا الترتيب ولهم اقوال وتفاصيل في مذهبهم يطول شرحها قوله وقال الدهرية هو نهج الدار على

فلما اشتهر نسبوا الى الدهر لقولهم يفنينا الدهر ونسبتهم التاثير اليه وانه يُعيد ما ابلاه لا جدده فلا قد صار في الاصطلاح اسما لمن نفى
الصانع المختار سواء اثبت مؤثرا غيره ام لا قوله وقالت الطبائعية بالطبع اعلم انهم يزعمون ان الافلاك ازلية قديمة متحركة لذواتها
وحين تضاد متحصل من تضادها العناصر التي هي الهواء والماء والارض والنار قوله للاربعة الاصول المذكورة اولا يعني في مقالة
المطرفية قوله بحسب الاعتدال وقوته وضعفه فالوافي الحيوان حصل عن اعتدال المزاج حيث تم الاعتدال والساير حصل عن الامتزاج
المتوسط وحصل عنهما دون ذلك المعادن ونحو ذلك من حكاية قوله وقالت الفلاسفة اراد الفلاسفة الاسلاميين وسموا اسلاميين
لحدوثهم وحدوث مقالاتهم بعد بعثة النبي صلعم واقرارهم بشيء من الاسلام كالتصديق بالنبيء والقول بحدوث العالم وان خالفوا من جهة
المعنى ولم نرد المتقدمين لان المحكي عنهم نفي المؤثر راسا والله اعلم قوله وجهه ايضا يعنون السموات السبع الى الافلاك عندهم لانهم جعلوا
لها نفوسا الاخر الكها قوله هذه المادة القابلة للكون والفساد يعني الاجسام وغيرها الصادرة عن العقل الفعال هي القابلة للكون
والفساد قوله من صلاة الائمة وهو سهم الذي يطول ذكره اعلم ان مذهب الفلاسفة وغيرهم من هذه الفرق يتفرع غير محصور وحكايات
الاحتجاج عنهم مختلفة ومذاهبهم افردها الالباس والاشتغال بها لا ثمرة له وقد حكى بعض اصحابنا عنهم اباطيل وسبعة ومقالات
ركيكة ضعيفة لا تمنع عن الباطنية وكلها من باب الهوس الذي هو ضرب من الجنون قوله والدليل على صحة ما يقوله اهل الاسلام وهو قول
من نازعهم من اهل الكفر يعني على القول بالصانع المختار وهذه الدلالة التي تشرع لحدوثها تسمى دلالة الاكوان وطريقة الدعاوي واول
من حررها وحققها الشيخ ابو الهذيل وتابعه عليها من بعده من المعتزلة وذكر الشيخ احمد محمد الرصاص ان اول من اشار اليها ابرهيم صلى
كما حكى الله عنه في آخر هو الافول وهو قوله فلما جن عليه الليل راى كوكبا الزهرة او الكوكب قيل المشتري وقيل الزهرة والقايل
هذا ربي انه هم قاله على جهة الاستهزاء لما كان يعتقده ابوه وقومه ولهذا حقق الاستهزاء بقوله لا احب الافلين وقال جار الله هو
قول من ينصف خصمه مع علمه انه مبطل فيحكي قوله كما هو غير متعصب لمذهبه لان ذلك ادعى الى الحق وانجى من الشغب ثم يكر عليه بعد
حكايته فيبطله بالحجة وان صاحب الجوهرة جعل تنقل النيرات دلالة حدوثها وانها غير قديمة وان لم يكن كلامه نصا في ذكر الاكوان
لكن الافول يتضمن السفل لا يكون الا بالاكوان وقال جار الله اراد ان ينبههم على الخطاء في دينهم وان يرشدهم الى طريق النظر والاستدلال
ويعرفهم ان النظر الصحيح مؤد الى ان شيئا منها لا يصح ان يكون الها لقيام دليل الحدوث فيها وان وراءها محدثا احدثها وصانعا
صنعها ومدبرا دبر طلوعها وافولها وانتقالها ومسيرها وساير احوالها وقيل بل اول من استدل بها ابو الهذيل وكلام ابرهيم على الرغم
فاضربك انما اشارة ولا تصريح وعن المؤيد بالله علم ان الصحابة كانوا يستدلون بالتاليف فيقولون العالم مؤلف وكل مؤلف فله مؤلف وقيل
كانوا يقولون كون السماء والارض والاشجار ونحوها على هذه الهيئة التي يعجز عن كسبها البشر ويعظم عنها الا لا تدل على ان لها
صانعا غير ما قوله وهذه الدلالة تنبني على اربع دعاوى حقيقة الدعوى الخبر الذي لا يعلم صحته ولا فساده الا بدليل مع خصم منازع
وقولنا الا بدليل يخرج قول القايل السماء فوق الارض ونحوه لان هذا ما يعلم صحته لا بدليل فلا يسمى دعوى ولو وقع فيه نزاع وانما
هو خبر فقط وقولنا مع خصم منازع لان الدعوى لا تسمى دعوى الا مع حصول النزاع خلافا للرازي فقال بل تسمى دعوى وان لم يكن ثم
نزاع قيل وهو مخالف للغة لان للدعوى عندهم اربعة اركان دعوى ومدع ومدعى عليه ومدعى فيه والمذهب خلاف الدعوى من
وجهين احدهما انه لا يشترط فيه النزاع والثاني انه يكون بالخبر والاعتقاد والظن والدعوى لا تكون الا خبرا فعلى هذا يكون اعم منها
من الوجهين فكل دعوى مذهب وليس كل مذهب دعوى واعلم ان الدعاوي اربع وتعيينها على ما ذكره في الكتاب فاما ترتيبها فالواجب تقديم
الاولى منها لان الكلام في اثباتها والثواني كلام في اوصافها ولا يمكن معرفة وصف الشيء الا بعد معرفة ذاته كما مر غير مرة وكذا واما الثانية
والثالثة فقد قال السيد الامام لا ترتيب بينهما وقال الشيخ احمد الحسن بل يجب تقديم الثانية وقيل ان كان في الثالثة اشارة الى الاكوان
وحدوثها وجب تقديم الاولى وكذلك كان يقول الاجسام لم تخل من هذه الاكوان المحدثة وان لم يكن فيها اشارة الى حدوثها وجب تقديمها
وان كان اولى لانها كلام في صفة الاكوان حدوثها والثالثة كلام في حكم لها مع الجسم واما الرابعة فالظاهر من كلام اصحابنا وجوب
تاخيرها وقيل ان كانت واردة على كيفية تضمن الاشارة الى سائر الدعاوي بان الجسم لم يخل من هذه الاكوان المحدثة ولم يتقدمها

فوجب ان يكون محدثا مثلها ووجب تأخره عنها لان في ذكر الاكوان والحكم عليها بالحدوث والمقارنة فيجب بعدم تلك الدعاوى والدلالة عليها
وان لم يكن وارده على ذلك الوجه بل يقال فيها الجسم اذا لم يخل من الحوادث ولم يسبقها وجب ان يكون محدثا مثلها لوجب تأخره عنها اذ لا يتم ذلك
على الدعاوى الثلاث الاولة الذي جرى في كتب اصحابنا هو الكيفية الاولى فوجب تأخرها لانها كلام في حكم الجسم مع الكون بعد الحكم عليه
بالحدوث والمقارنة فلا بد من تقدمها عليها ولا كلام في حسن تأخرها على الاطلاق قال المصنف رحمه الله واما الدعوى الاولى الى آخره

الى ٤

اعلم ان الكلام في الدعوى الاولى يقع في ثلثة مواضع الاول في حكاية المذهب وذكر الخلاف والثاني في فوائد تتعلق بالاكوان الثالث
في الدلالة على صحة المذهب **اما الموضع الاول** فالخلاف كما ذكره من جهتين قوله والاصم حفص وهشام الاصم
من النواصب وحفص من المجبرة وهشام من المجسمة وقد بسط رحمه الله الكلام في مذهب المخالفين في الجهة الاولى من حكاية مذهبهم
وحكاية مذهب المخالفين في الجهة الثانية لانه قول ضعيف وليس الذي يفتقر الى بسط في الدلالة الا ابطال قول المخالفين في الجهة
الثانية قوله وحصولها في الجهات يتضاد الدليل على تضاده امتناع الاجتماع فلا يمكن ان يكون الجوهر في وقت واحد في جهتين
مختلفين فلذلك لا سبيل له الا الى التضاد قوله لانه غير معقول ولنا بيان الدليل على ذلك في مسئلة نفي التجسيم فاما هذا الجسم الذي وقع
الكلام فيه فحقيقته وحدا اخر وهو انه موجود حاصل وما كان كذلك فليس بمعدوم قوله ولانه موجود فلا المخبر يعني اذا عرف
انه موجود من قبيل فالجاحد ما هو موجود وحاصل بحال فلا بد من ان يكون هذا الا من الذي علمنا ضرورة حصوله ووجوده امرا
عن الجسم قوله فكانك تقول لا شي يعني حد الذاتي يدل على لا شي يعني حد القادر وقد الزمه ذلك لانه اذا قال في العشرين انها لا شي
ولا فرق بينها وبين المائة والثمانين في ذلك قوله ويعد نفيها الضرورات الى الاعراض جملة قوله وانما رجع الاستدلال الى التفصيل
يعني فلا يقال اذا كانت تعلم ضرورة فالعلم بحسن كثير منها وقبح كثير فلم احتجتم الى الاستدلال على ان ههنا امورا زائدة فتعلم
ضرورة قوله وبعض المتأخرين لعله اراد الامام يحيى لانه يذهب الى مذهب ابي الحسين في ذكر مثل هذا الكثير المسائل وهو النافي
لكونها ذواتا ابن الملاحمي الخوارزمي وغيره من اصحابه **تنبيه** اعلم ان المثبتين نفاة الاعراض هم المخالفون من الجهة الاولى لان
اهل الخلاف من الجهة الثانية يعترفون بثبوتها وان حكموا بانها صفات وقد قيل لا ما بال لا تلزم من كل وجه اذ الصفات معلومة ضرورة
وههنا جهة اخرى من الخلاف وهي ان النظام لم يثبت من الاكوان بل من الاعراض الا الحركة **واما الموضع الثاني** ففيه
تلك فوائد الفائدة الاولى في حقيقة الكون واقسامه وحقائق اقسامه وما يتصل بذلك فحقيقة الكون ما يوجب كون المتحيز في جهة ما
والكائن الثاني في جهة ما على وجه الاستقلال وقلنا على وجه الاستقلال لتخرج العرض لانه عند المثبتين يوجب جهة وحقيقة الكائنية
كون المتحيز في جهة ما واما قسمته فهو ينقسم الى حركة وسكون واجتماع وافتراق وكون مطلق واما حقائق اقسامه فحقيقة
الحركة الكون الموجب كون المتحيز في جهة عقيب كونه في جهة اخرى بلا فصل وقلنا بلا فصل احترازا من امرين احدهما ان يكون الجوهر
في جهة ثم ينتقل الى اخرى ويلبث فيها الى الوقت الثاني فانه في الوقت الثاني لا يسمى حركة لانه تخلل كونه في الجهة الاولى وبين كونه في الثانية
في الوقت الثاني فصل وهو الوقت الاول والثاني من ان يوجد الله جوهرا في جهة ثم يعدمه ثم يعيده في جهة غير تلك الاولى فلا يكون
الكون الذي فيه في تلك الجهة الاخرى حركة لحصول الفصل بين كونه في الجهة الاولى وفي الجهة الثانية وحقيقة المتحرك الكائن في
جهة عقيب اخرى بلا فصل وحقيقة كونه متحركا كونه كائنا في جهة عقيب كونه في اخرى بلا فصل وحقيقة السكون الكون الموجب
كون المتحيز في جهة وقتين متصلين فصاعدا او الموجود بعد مثله ما لم يعدم ذلك المثل قلنا متصلين احترازا من ان يوجد الله جوهرا
في جهة كائنا فيها بكون ثم يعدمه ثم يعيده ويعيد فيه ذلك الكون في تلك الجهة فان هذا الكون وان اوجب كون الجوهر كائنا في جهة
في وقتين فليس بسكون لعدم اتصال الوقتين وكذلك لو اوجد الله كونا في جوهر في جهة ثم نقله منها ثم رده اليها بغير ذلك الكون
ما يعيده فيه فانه لا يكون سكونا لما يعدم وقلنا او الموجود عقيب مثله ليدخل ما اذا اوجد الله او الواحد منا كونا في جوهر في
جهة وبقي كائنا فيها بذلك الكون وقتين فصاعدا ثم اوجد فيه حال كونه فيها كونا اخر لان تسكين الساكن جائز على الصحيح
فانه سكون وان قدرنا انه لم يوجب كون المتحيز في جهة في وقتين لسبق ذلك المتحيز الى وجوده فيه وقلنا ما لم يعدم ذلك

المثل احترازا من ان يوجد الله جوهرا في جهة ثم ينقله الى اخرى ثم ينقله في الوقت الثالث الى الجهة الاولى فهذا الكون
مثله وليس بسكون لما كان ذلك المثل قد عدم وحقيقة الساكن الكائن في الجهة وقتين متصلين فصاعدا وحقيقة الكون
كون المتحيز في جهة وقتين متصلين فصاعدا وحقيقة الاجتماع الكونان الموجبان كون المتحيزين في جهتين على جهة المماسة وعلى هذا
فقس حقيقة المفترق وكونه مفترقا **فائدة** قد عرفت معنى الحقيقة المذكورة انه الاجتماع كونان وهو الذي يذكره
بعض اصحابنا في كتبهم وكذلك الافتراق وقيل الاجود انه الاجتماع كون واحد وكذلك الافتراق ولكن يشترط في تسميته اجتماعا
ان يكون بحذائه جوهر اخر وفي الافتراق ان يباين محله جوهرا اخر فعلى هذا يكون في الجوهرين المتماسين اجتماعان وفي المتباينين
افتراقان والمعنى واحد وانما المغايرة هل يسمى كل واحد من الكونين المذكورين اجتماعا او اسم الاجتماع يشملهما وكذلك الافتراق فهو
خلاف في العبارة وحقيقة الكون المطلق الكون الموجب كون المتحيز في جهة ما عند ابتداء حدوثه وعلى هذا فقس حقيقة الكائن كونا
مطلقا وكونه كائنا بكون مطلق واعلم ان هذا الكون ان لبث به الجسم في جهة وقتا فصاعدا عاد سكونا وان وجد في جوهرين على سبيل
القرب كان اجتماعا او على سبيل البعد كان افتراقا وقد يكون حركة على ضرب من التقدير وهو ان يوجد الله الجوهر في جهة ثم ينقل ثاني
وجوده فيعدم الكون المطلق وينقل الى الجهة الاولى بذلك الكون المعدوم بان يعيده الله فقد اوجد كون المتحيز في جهة عقيب كونه
في اخرى بلا فصل فصار حركة ولا يسمى كونا مطلقا لانه لا يشبه بذلك الحاصل في المتحيز عند خروجه من العدم الى الوجود والكون المطلق
مما يختص الله تعالى بالقدرة عليه لانه لا يمكننا تعديه الفعل الى الغير وفعل كون فيه الا بالاعتماد الموجود في الوقت الاول في محل ذلك الكون
وفي الوقت الاول الجسم معدوم وظاهر كلام الجماهير من اصحابنا انه لا يشترط فيه ان يكون في جوهر خلقه الله ولم يخلق معه غيره
وقال الفقيه محمد بن يحيى بن حنش لابد من ذلك واعترضه بعضهم بانه يلزم عليه ان لا يصح وجوده من الله تعالى لانه لا يخلق شيئا الا بعد خلقه
من الاحياء من ينتفع به وذكر الحي انه يلزم الامر كما من جواهر متعددة وكلام المتكلمين مصرح منه بان الكون المطلق فعل الله وله
ان يقول اكثر ما تقتضيه ما قلته انه لم يوجد واما انه لا يصح وجوده فلا لانه يصح منه ان يخلق جوهرا منفردا ولا كلام في قدرته على
ذلك وان قيل بانه لا يصح منه فقلنا من جهة الحكمة لا من جهة القدرة مع انه يصح من جهة الحكمة بان يعلم الله ان في خلق هذا الجوهر المنفرد
وتعديله على شانه الاحياء والجمادات لطفا لمن سيكلفه الله في المستقبل فيكون ذلك وجها في جواز تعديه واذا ثبت ما حدث خالف قاله
فايده وانما هو في العبارة فقط وانه هل يسمى كونا مطلقا مع كونه اجتماعا وافتراقا او لا واعلم انه اذا وجد جوهر مع وجود جوهر اخر
فالكون الذي فيه في الوقت الاول يسمى اجتماعا او افتراقا ولا يسمى حركة ولا سكونا فيكون مطلقا بالنسبة الى الحركة والسكون غير
مطلق بالنسبة الى الاجتماع والافتراق والذي سمى هذا الكون بالكون المطلق هو الشيخ ابو هاشم وانما سماه بذلك لان لفظة الكون
اعم والحال ان الجسم اشمل والمراد بقولهم مطلق انه لم يقيد بقيد زائد على مطلق الكونية اذا عرفت ما مضى واردت حصر الاكوان
قلت الكون اما ان يوجب كون المتحيز في جهة عند ابتداء حدوثه او لا ان كان الاول فهو الكون المطلق وان لم يكن كذلك فلا يخلو اما ان
تصير به الجسم الى جهة عقيب كونه في اخرى بلا فصل او لا يكون كذلك ان كان الاول فهو الحركة وان كان الثاني وهو ان يلبث به المتحيز
في الجهة وقتين فصاعدا من غير فصل او يوجد في متحيز لابث في الجهة وقتا او اكثر فهو السكون ثم لا يخلو الكون اما ان يوجب كون
المتحيز في جهة مع حصول كون غيره في متحيز مماس له او لا ان كان الاول فهو الاجتماع وان لم يكن كذلك بل اوجب كون محله في جهة مع حصول كون
اخر في متحيز مباين له فهو الافتراق **الفائدة الثانية** اعلم ان الاكوان لا تتضاد الا بحسب الجهات وقول المتكلمين
الاجتماع ضد الافتراق والحركة ضد السكون ليس على ظاهره بل قد تكون الحركة سكونا فان الكون الذي ينقل به الجوهر الى جهة يسمى
في الوقت الاول حركة وفي الوقت الثاني يسمى ذلك الكون بعينه سكونا لحصول حقيقة السكون فيه وكذلك فاذا كان المتحيزان متماسين
فان الكونين اللذين فيهما اجتماع فاذا باين احدهما مع بقاء الاخر في جهته صار الكون الذي في هذا الباقي في جهته يسمى هو والكون الذي
في المباين عنه افتراقا وقد كان يسمى هو والكون الذي في المباين عنه اجتماعا فعرفت ان تضادها الا بحسب الجهات وان اتفقت اسماؤها
فالسكون في هذه الجهة تضاد السكون في غيرها والحركة في جهة تضاد الحركة في غيرها وكذلك الاجتماع والافتراق ودلالة

تضادها

تضادها بحيث اختلاف الجهات استحالة أن يجتمع للمتحيز الواحد كونان في جهتين في وقت واحد وكذلك تماثلها بحيث اتحاد الجهة وإن اختلف
في الأشياء وقد ذهب أبو علي إلى أن الحركة تضاد السكون مطلقا وإن كانت الجهة واحدة وذهب أبو القسم إلى أن الحركة القبيحة
غير مماثلة للحركة الحسنة بل مخالفة لها وحكى عنه الإمام يحيى العوراني أن الحركة التي يفعلها العبد لا تكون مماثلة للحركة التي يفعلها
الله تعالى وإن اتحدت الجهة واحتج بأن فعل العبد إما سفه أو تواضع ويستحيل أن يكون مقدوره تعالى كذلك فإذن الله تعالى لو غير قادر
على مقدور العبد وقد أجاب الجمهور عن ذلك بأن كون فعل العبد عبثا أو سفها أو تواضعا اعتبارات عارضة بسبب قصد العبد
ودواعيه والأحوال في العوارض المفارقة لا توجب اختلافا فيما في الحقيقة والماهية **الفائدة الثالثة** اعلم أنه قد يرد
إشكال في الحركة فيقال متى تحل في المتحرك الذي ينتقل بها أقبل حلوله في الجهة الأولى التي كان فيها فينتقل عنها فيلزم أن يوجب
له كونه متحركا في تلك الجهة دون غيرها ودون أن ينتقل عنها وإن قيل توجد فيه بعد انتقاله عن تلك الجهة في الجهة التي انتقل
إليها اقتضى ذلك أن الجوهر انتقل من غير حركة ومثله يرد في كل ضدين كالسواد والبياض فيقال هل وجد السواد في محل البياض
قبل زواله فيقتضي اجتماع الضدين أو بعد انتفائه فيقتضي انتفاؤه من دون ضد وقيل طرو ضده وجرى في كلام أصحابنا أن وجود
الحركة حال الانتقال وأن وجود الضد حال زوال ضده وهو كلام لا طائل تحته لأنه لا قسم ثالث بل إما أن توجد قبل زوال الضد
أو بعده وكذلك الحركة إما في الجهة الأولى أو الثانية وإما هذه منهم موافقة للعطية والأولى الرجوع إلى أن نقول المضادة إذا
كانت معلومة وزوال أحد الضدين عند طرو ضده معلوما فلا يقدح عدم تحقق وقت المنافاة بينهما فيما قد علم وجرى مثله في
شأن الحركة والله أعلم **وأما الموضع الثالث** وهو في الدلالة على أن هذه الأكوان ذوات وليست بصفات كما ذهب إليه
الشيخ أبو الحسين وأصحابه فهي على ما ذكره المصنف وقد احتج في سياق الدلالة ولا بد من كشف ما يحتاج إلى الكشف والاحتجاج
من كلامه واعلم أولا أن الذاهبين إلى أن الأكوان ذوات مختلفون نوعا من الاختلاف فذهب الشيخ أبو علي إلى أن الأكوان تعلم ضرورة
بالمشاهدة بناء على قوله أن الأكوان مدركة وقال الشيخ أبو هاشم تعلم ضرورة لا بطريق المشاهدة وليست بمدركة عنده ورجع
إلى مذهب الجمهور في أنها تعلم بالدلالة وإنما المعلوم ضرورة هو الكائنية وبه قال محمود بن الملاحمي فإنه ذهب إلى أن العلم بأن كون
الجسم كائنا في بعض الجهات أمر زائد معلوم ضروري على الجملة وإنما يحتاج إلى الدلالة على التفصيل وهو أن ذلك الأمر ذات أو
صفة وهو الظاهر من كلام أكثر أصحابنا قوله أما الأصل الأول وهو أنه حصل كذا لكذا مع الجواز فهو معلوم ضرورة فيما نشاهده
من الأجسام هكذا صرح بأن ذلك معلوم ضرورة فيما نشاهده من الأجسام دون ما غاب عنا السيد الإمام وهو مذهب قاضي القضاة
وأطلق العلم بذلك ضرورة الشيخان أبو علي وابن الملاحمي والباقون يستدلون على ذلك بما ذكره من بعد قوله أو فيما غاب عنا جامع التحيز
اعلم أن الجمع بين الأجسام الحاضرة والغائبة في ذلك جامع التحيز وصورته أن نقول إنما كانت الجواز في الحاضرة لتحيزها والتحيز
ثابت في الغائبة فوجب ثبوت الجواز فيها والذي يدل على أن الجواز في الحاضرة لتحيزها أنه إما أن يثبت لأمر أو لغير أمر والثاني باطل
لأنه لو كان كذلك لم يكن بأن يثبت أولى من أن لا يثبت ولأن عدم الأمر حاصل في الأجسام الغائبة فيحصل الجواز وإن كان لأمر فإما
أن يكون لذات الجسم وهو باطل لأن الجواز حكم ولا تأثير للذات في الأحكام كما سنأتي ولو صح ذلك لحصل منه غرضنا إذ الأجسام الحاضرة
والغائبة مشتركة في الذات وليس يشرك في أحدها أو لذات أخرى وهو باطل لأن تلك الذات الأخرى إما فاعل أو علة وباطل أن يكون للفاعل
إذ لو كان له لخير في ذلك لصح منه أن يجعل ما كان جائزا غير جائز وما ليس بجائز جائزا وليس الذي يؤثر فيه الفاعل يكون بأثره فيه
على سبيل الصحة والجواز وهذا الحكم جواز والجواز لا جواز له ولأنه حكم ثابت للجسم في حالة البقاء ولا يؤثر الفاعل إلا في حالة الحدوث
وتوابعه فيما قد ثبت جوازه فقط وباطل أن يكون لعلة لصحة عدمها فيلزم عدم الجواز عند عدمها وأيضا وما يرجع المكون فيما قد
ثبت جوازه والجواز لا جواز له فيقال ذلك الجواز الصفة للجسم وباطل أن يكون لصفة من صفة الجملة لثبوته في الجماد وباطل أن يكون
لصفته الذاتية والأخص لم ثبوته في حالة العدم ولا لصفة الوجود وإلا لزم في كل موجود ومعلوم عدم ثبوته بلا اعتراض وباطل أن
يكون المؤثر فيه الكائنية لحصوله قبل ثبوتها والأثر لا يتقدم على المؤثر ثم كيف يؤثر في حكم لنفسها فلم يبق إلا أن يكون المؤثر فيه

التحيز وهو حاصل في الاجسام الفانية فثبت كونها كائنة مع الجواز ولا يستحيل خروجه عنها ولو وجب مشاركة جميع الاجسام له في ذلك لان حصوله فيما يكون لامر يرجع الى ذاته اعلم ان حصول الجسم في الجهة المعينة لو كان واجبا لم يخل عن احد امرين اما ان يكون صفة ذاتية او مقتضاه اذ الصفة الواجبة لا ينفك عن ذلك والمقتضاة ههنا لا يتصور الا ان يكون مقتضاه عن الذاتية ومع كونها كذلك يلزم استحالة خروج الجسم عنها في حال بقائه لما قد تقرر ان الذاتية والمقتضاة ههنا لا يتصور الا ان يكون مقتضا عن الذاتية ومع كونها كذلك لا يخرج عنها المتصف بها في حال بقائه ويلزم اشتراك الاجسام فيها لكونها مما يرجع الى الذات والذاتية الاجسام واحدة ومما يلزم على كونها واجبة عدم وقوفها على قصدنا ودواعينا وليس للجسم صفة ذاتية وهي الجوهرية ومقتضاه وهي التحيز ومحال استحقاقه لصفتين ذاتيتين او مقتضاتين عن ذاتيته واحدة او عن ذاتين لتأديته ذلك الى مخالفته لنفسه او ضد وان اكثر من صفة مقتضاه عن الذاتية فيلزم التحرك ولا خاص ويلزم على كونها ذاتية السور في العدم وعلى كونها مقتضاه ان يدرك عليها كما يدرك على التحيز فوجب واما

الاصل الثاني وهو ان الحال واحده والشرط واحد الكلام من الحال والشرط يقع في فوائد خمس **الفائدة الاولى** في حقيقتهما على الاطلاق وبالنسبة الى الصفة المعنوية اما حقيقته على الاطلاق فيسا في مار الصفات واما بالنسبة الى الصفة المعنوية فحقيقتها ما ذكره المصنف وهي ما يصحح الصفة المعنوية ونقيضها اذا كان لها نقيض والا ولى ان يقال او يجري مجرى الضد لها اذا كان لها ما يجري مجرى الضد فاطلاق لفظ النقيض على الضد وما يجري مجراه يجوز وقولنا اذا كان لها ما يجري مجرى الضد ليدخل ما لا ضد له كالقادرية فان كون الحي حيا يصحح القادرية والاضد لها من الصفات واما الشرط فحقيقته اللغوية العلامة ومنه اشراط الساعة اي علاماتها ومنه سمي الشرطي شرطيا وهو الرسيس الذي يكون مقدما على جنود من له سلطان فانه سمي بذلك لما كانت له علامة يتميز بها عن غيره وعليه قول ابن الاسود

فان كنت قد ازمعت بالصرم بيننا فقد جعلت اشراط اوله تبدو

وان المضعف في العقر والمراد العلامة التي لها يعلق لا تجرد العلامة فان الميل المضعوف على الطريق لا يقال انه من اشراط الطريق وهو في اصطلاح النحاة ما كان بعد اداة من ادوات الشرط كان واذا ومتى ونحوها وفي اصطلاح المتكلمين ما وقف عليه غيره وليس لموجبه ولا مؤثر فما يؤثر فيه وحقيقته بالنسبة الى الصفة المعنوية ما صحح المصحح للصفة المعنوية او كان شرطا في تصحيحه لها او في صحته مثال المصحح للمصحح البنية في الاجزاء التي يصح حلول الحيوة فيها فانها تصحح لكون احدنا حيا وكون احدنا حيا هو المصحح لصفات الجمل فكانت البنية شرطا في صفات الجمل وقد قلنا ان المصحح لكون احدنا حيا التحيز بشرط البنية ومثال الشرط في الحي المصحح لكونه حيا الامور التي تحتاج الحيوة اليها من بنية ورطوبة وتحليل روح ومثال ما هو شرط في تصحيح المصحح بنية القلب فانها شرط في كوننا احيا لكوننا مريدين وكارهين ومعتقدين ومشتهين ونافرين وظانين وناظرين فيكون بنية القلب شرطا فيها لا لكونه حيا لا يكون حالا ان مصححا لهذه الصفات الا اذا حصلت البنية ومثال ما هو شرط في صحة المصحح الوجود فانه شرط في صحة المصحح للصفات الراجعة الى المحل وهو التحيز فيكون الوجود شرطا فيها لذلك فقد ظهر لك ان الحال في صفات المعاني الراجعة الى المحل هو التحيز وان الشرط فيها الوجود وان الحال في الصفات الراجعة الى الجملة كون الحي حيا وان الشرط فيها اجمع هو البنية التي تحتاج الحيوة اليها لانها مصححة لمصححها وكذلك بنية القلب كثير منها ومما لا يصح حلوله الا في القلب لما كانت شرطا في تصحيح مصححها لها وكذلك البنية الزائدة التي تحتاج اليها القدرة ان صح حاجتها الى بنية زائدة وكذلك فالحال في كونه قادرا عالما كونه حيا والشرط الوجود ومثل الشرط الصفة الاخص والا يتبين لك ان الوجود شرط في صحة المصحح والصفة الاخص مصححة للمصحح وان كان لا يكاد يستعمل الحال والشرط الا في الصفات المعنوية بل هما من خواصها **الفائدة الثانية** في معنى كون الحال واحدا والشرط واحدا وهو كما ذكره المصنف **الفائدة الثالثة** في بيان فائدة ذكر الحال والشرط واعلم ان في ذكرهما فائدتين احداهما ما ذكره المصنف بقوله ليعلم بذلك انه لا يتغيرهما الى آخره الثانية ان فيه اشارة الى ان هذه الصفة معنوية لان من خواص الصفة المعنوية التي يتميز بها عن الواجبة والتي بالفاعل اعتبار الحال والشرط وثبوتهما فيها **الفائدة الرابعة** في الدليل على الحال واحده والشرط واحد والدليل على ذلك بينا والشرط في احدهما ان حال كونه كائنا في هذه الجهة وشرطها حال كونه كائنا في غيرها وشرطها والدليل عليه انه لو لم يكن واحدا للزم في بعض المتحيزات ان يصح كونه كائنا في هذه الجهة ولا يصح كونه

كائنا في

كائنا في تلك الجهة الاخرى لعدم حالها وشرطها وللزم فيما ليس بمتحيز ان يصح كونه كائنا في هذه الجهة لحصول حالها
وشرطها فيه ولانه لو لم تكن حالها وشرطها متضادة للزم ان يحتاج احد الضدين الى غير ما يحتاج اليه الآخر وهو محال والا
لزم اذا زال احدهما عند طرو ضده ان يكون لزوال حاله وشرطه لا لمضادة الآخر له وذلك يقدح في العلم بالتضاد الطرف الثاني ان
الحال الذي هو التحيز والشرط الذي هو الوجود بما شأنهما تأثير كونه كائنا في هذه الجهة وحال تأثير كونه كائنا في جهة اخرى وحال
انتفائهما والذي يدل عليه انه لو لم يكن كذلك للزم في الجسم اذا انتقل من جهة كان فيها الى غيرها ان يخرج عن كونه متحيزا موجودا وهو
محال **الفائدة الخامسة** في الدليل على ان الحال في صفات المعاني الراجعة الى المحل والمصحح لها هو التحيز لا غير وذلك
انه لا يخلو اما ان تصح على الجوهر لمجرد كونه ذاتا فيلزم ان تصح على الاعراض وهو باطل او تصح عليه لصفته الذاتية فيلزم صحتها
عليه في العدم لحصولها في تلك الحال وهو باطل او تؤثر تلك الصحة له الفاعل وهو باطل والا لزم الا تتجدد الصحة له حال البقاء لان
ما اثر فيه الفاعل فهو تابع للحدوث ومعلوم ان كونه كائنا في هذه الجهة تتجدد صحته له في حال بقائه فانه حال كونه كائنا في جهة
يصح عليه في تلك الحال كونه كائنا في اخرى ثم يصح عقيب ذلك حال استحالته عن تلك وكان يلزم ان يجعل الفاعل هذه الصحة للاعراض ويسلبها
عن الجواهر لان ما كان من تأثيره فهو واقف على اختياره ولانه يؤدي الى تسلسل الصحة والصحة لا صحة لها او يؤثر فيها معنى وهو
باطل والا احتاج الجوهر الى مصحح آخر يصحح له حصول هذه الصحة من هذا المعنى لان الصفات والاحكام المعنوية لا بد لها من مصحح
فيؤدي الى التسلسل فلم يبق الا ان يكون المصحح هاهنا هو الصفة المقتضاة وهي التحيز وعلى هذه الكيفية يستدل على ان كونه حيا هو
المصحح لصفات المعاني الراجعة الى الجملة ولا يقال هلا كان المصحح لها البنية او التحيز ويكون كونه حيا شرطا والمصحح لان
البنية والتحيز راجعان الى المحل وكونه حيا راجع الى الجملة فكان كونه حيا هو المصحح لما يرجع اليها دون ما ليس براجع الى الجملة وهو
البنية والتحيز ولا يلزم من كون الحياة هي المصحح التسلسل لكونها معنوية تحتاج الى مصحح لانها وان احتاجت الى مصحح فمصححها هو
البنية ومصحح البنية التحيز والتحيز لا يحتاج الى حال فلا تسلسل قوله فعند قيل يعلم ذلك ضرورة هذا قول ابن الملاحمي قوله
وقال اصحابنا يعلم ذلك بادنى تامل صرح بذلك السيد الامام في شرحه والشيخ ابن متويه في تذكرته فانه قال يعلم ذلك بالضرورة او بادنى تامل
واعلم انه لا يصح ادعاء الضرورة فيما ذكره الا مع كون العلم بحصول امر زائد على الجسم وكون حصوله على تسلسل الجواهر ضروريا فاما اذا كان
استدلاليا فلا يصح ذلك قوله او لما هو عليه في ذاته ان اراد بذلك الصفة المقتضاة قوله وهذه الاقسام هي التي يشبه الحال فيها بغير
فلا احتاج الى ابطال ان يكون محصلا للعلة والفاعل معا وللصفة الذاتية والمقتضاة معا ونحو ذلك لظهور بطلانه اذ لا يجتمع مؤثران
على التاثير في امر واحد ولان قولنا حصل للفاعل يقتضي انه مقصور عليه وكذلك قولنا حصل للعلة يقتضي قصر التاثير فيه عليها فاذا
قلنا حصل للعلة والفاعل ادى الى ان يكون مقصورا على العلة غير مقصور مقصورا على الفاعل غير مقصور وعلى هذا فقس كل
ابطال لا صفا فيه انتهى الى مؤثرين قوله اما الاول فباطل لما تقدم من انها حاصلة مع الجواهر يعني فلو كانت صفة ذاتية ومقتضاة
لم يجز ذلك بل يكون حاصلة مع الوجود لان الوجود كيفية لها وكيفية الصفة لا تفارقها قوله ويلزم ان تستمر هذه الصفة ما استمر الوجود
هذا سؤال وهو ان يقال لا يلزم استمرار كونه مجتمعا ما استمر الوجود لانه وان كان مقتضيا لكونه مجتمعا فهو مشروط بانضمام جوهر آخر
الى هذا الجوهر الموجود فلا يقتضي كونه موجودا كونه مجتمعا الا مع حصول الشرط وهو الانضمام ولا مانع من وقوف المقتضي في تاثيره على
شرط كما تقولون في كثير من المقتضيات والجواب ان ما ذكرتم لا ينافي ما اردنا على جعل الوجود مقتضيا للكائنية ولو كان كذلك للزم ان يقتضي
للاعراض كونها مجتمعة فان قيل لا يلزم ذلك لانه يقف على شرط وهو التحيز قلنا فيلزم صحة التحيز للاعراض لانه لا يجوز ان يجعل
المقتضي ويستحيل شرطه الا فيما على الاطلاق ومعلوم استحالة حصول التحيز للاعراض مطلقا فتبين ان كونه موجودا ليس بمقتض
ولكن اقرب هذا الجواب وجها مستقلا في ابطال تاثير الوجود في الكائنية بان يقال لو كان مؤثرا فيها لم يتصور ذلك الا بطريق الاقتضاء
اذ هو معنى بانه صفة في صفة ولا يصح ان يكون مقتضيا لما ذكر وكذلك في الحدوث قوله ويلزم الا تتجدد له هذه الصفة حال البقاء والوجه
في ذلك ان الاثر لا يتجدد الا بتجدد المؤثر ولا تجدد للحدوث حال البقاء لحتم وعبارة المصنف هذه حسنة فلا يرد عليها ما ورد على عبارة الشيخ

سقط في معنا كلام الامام ... في الاستثنا فانه

الامام حيث الزم الاستمرار كونه مجتمعا اذا كان المؤثر الحدوث فهذا اعترض بانه لا مانع من استمرار الاثر وان فقد المؤثر كالفعل
والمسك فانهما يستمران وان عدم الفاعل والسبب فهذا الاعتراض ساقط عن عبارة المصنف لانه الزم الا بعد دون ذلك صحيح لما
تقدم وان كان قد اجيب عن ذلك الاعتراض بان الحدوث لو كان مؤثرا لكان من قبيل المقتضي اذ هو صفة ومعلوم ان المقتضي يزول
بزوال المقتضي ولا يستمر مع زواله فكان يلزم اذا زال الحدوث ان يزول كونه مجتمعا ولا يحصل بعد ذلك بخلاف الفاعل والسبب
فليس حكمهما حكم المقتضي في ذلك قوله وبهذا الاخير يبطل الخامس اذ الاخير لزوم الا يتجدد هذه الصفة حال البقا ونظير ذلك
الحسن والقبح فانهما لما كانا بالحدوث العقلي وجهه يتجدد حال بقايه وما يبطل به الخامس انه كان يلزم ان يكون مفترقا فالذلك
فكان يلزم ان يكون مجتمعا مفترقا في حالة واحدة ولانه لا يعقل فيما يعود الا طرف نفي الاقتضا فكان يلزم ان يكون واحدا وقد ثبت
انه جائز فالخامس يبطل بهذين الوجهين كما يبطل بهما الثالث والرابع قوله والسادس باطل يعني وهو ان يكون الجسم مجتمعا القدمه
بعينه لا القدم بمعنى … والدليل على بطلان السادس ما ذكره وما يبطله بانه لا يصح ان يكون مجتمعا الا وهو موجود ويستحيل
ان يكون معدوما ومجتمعا الا انه يرد عليه ان يقال انما يلزم ان يؤثر القدم في حال كونه موجودا الا في حال عدمه فيكون عدمه في
الوقت الذي قبل وجوده مؤثرا في اجتماعه في الوقت الثاني وهو حال وجوده كما ان التطلق يوثر في الوقت الثاني وان كان قد اجيب عنه بانه
قد ثبت بطلان … ان ما اثر في امر … في حاله ما وقد ثبت ان العدم في وقته يحيل كونه مجتمعا وليس من حق المؤثر اذا لم يكن فاعلا
ولا سببا ان يعاد … فلا يصح كون العدم المتقدم مؤثرا في كون الجسم مجتمعا بعد الوجود فاما النظر فهو سبب فيصح فيه ذلك
ومما يبطل ان يكون اجتماعه لعدمه انا نعني العدم لا يعقل الا ان يكون … ومن حق المقتضي ان يكون امرا ثابتا والقدم نفي قوله
لان الصحيح لهذه الصفة هو التحيز وهو مشروط بالوجود يعني واذا كان شرطا في مصححه كان شرطا فيه واذا كان الوجود شرطا استحال
ان يكون العدم مؤثرا لامتناع ان يكون المؤثر والشرط يقتضي اذا لا حكما ومع عدم اجتماعهما لا يحصل الا … ذلك في كون
الاثر مؤثرا قوله لان المعنى المعدوم لا يختص … يعني واذا لم يختص لم يوجب الا ان العلة لا يوجب الا بشرط الاختصاص واذا زال
الشرط زال المشروط وفيه فوايد الفايدة الاولى في تعداد الاختصاصات وهي خمسة الاول اختصاص الشي بالشي بان يحله
فيوجب له كاختصاص الكون بالجوهر الثاني اختصاص الشي بالشي بان يحل بعضه فيوجب لجملته كاختصاص القدرة والعلم ونحوها
بالواحد منا الثالث اختصاص الشي بالشي بان يوجد على حد وجوده فيوجب له او صفة كاختصاص الارادة بالباري تعالى واختصاص الفنا
بالجوهر ومنهم من عد هذا الاختصاص اختصاصين والرابع اختصاص الشي بالشي بان يحله فليس به كاختصاص اللون بمحله الخامس
اختصاص الشي بالشي بان يوجد في محله فينفيه كاختصاص السواد بالبياض وكذلك جميع المتضادات الباقية الداخلة في المحل
الفايدة الثانية في الدليل على ان المعدوم لا يختص وان العدم مقطعة للاختصاصات … والدليل على ذلك ان الاختصاصات المذكورة
مستندة حقيقتها بالوجود او ما يتفرع عليه فان الوجود مذكور في بعضها والحلول في بعض والحلول يتفرع على الوجود الفايدة
الثالثة ان العلة لا يوجب الا بشرط الاختصاص والذي يدل على ذلك انها اذا لم يختص فهي مع جميع الذوات التي يصح موجبها عليها
على سوا فلا يكون بالايجاب لهذه اولى من هذه ومجال الحال بها الكثر من معلول وذلك كالارادة المعدومة فانها ليست بان يوجب للباري اولى
من احدنا ولا الزيد اولى من عمرو … واذا وجدت في قلب زيد فقد صار بان يوجب له اولى لاختصاصها به دون غيره وكذلك اذا
وجدت لا في محل فانها بان توجب للباري تعالى اولى لاختصاصها به الفايدة الرابعة انه اذا زال الشرط زال المشروط والدليل
عليه ان الشرط ما وقف عليه … امر اخر وليس بمؤثر فيه ولا فيما يؤثر فيه فلو حصل مشروطه من دونه لم يكن شرطا القدم
وقوفه عليه فوضح ما ذكرنا من صحة … المعنى المعدوم ويلحق بما تقدم من ابطال تلك الاقسام ابطال ان يكون مجتمعا للوجود او للاجتماع
ومفترقا للعدم او الافتراق او العكس وذلك بان يقال … في هذا الاقسام … المعاني وهو … لم يلزم عليه … الاجتماع في صفتين
كونه مجتمعا وكونه مفترقا فاثر في احداهما لوجوده وفي الاخرى لعدمه وذلك محال … فلا يجوز … العدمي
في الامر الثبوتي ويلزم مع وجود الاجتماع … لكونه مجتمعا ان يوجد ايضا كونه مفترقا لانه اذا وجد حال عدمه لوجوده

انه لم يحصل له حاله الا بجاعل لذلك وكان يلزم اذا وجد الا حتاج ان يكون مجمعا مفترقا قوله والذي يشتبه من هذه الاقسام ان يكون
مجمعا بالفاعل فيهم هذا سوال يتقرر انه انك قد ذكرت ان هذه الاقسام جميعها هي التي يسنده الحال فيها فلم قصرت ههنا الاشتباه على هذا القسم
والجواب ان اشتباه ما عدا هذا القسم هو بالنظر الى ما يذكره من الاقسام التي هي واضحة البطلان واشتباه الحال في هذا القسم هو بالنظر الى
هذه الاقسام المذكورة وكان الاولى ان يقول والاشد اشتباها من هذه الاقسام قوله واحتاجه الى محل انما نعلم بدليل منفصل يعني وانتقال
انه لا نعلم على انفراده وانما نعلم محله عليه لانا اذا سمعنا كلما ما علمناه بانفراده ولا نعلم انه سمع من محل الا بدليل منفصل وهو ما دل على انه
لا يصح وجوده الا في محل قوله فليست ذات الجسم كما يقوله النظام اعلم اولا ان مذهب الجمهور ان الكلام من قبيل الاصوات ولكن لا يرجع بالكلام
الى صوت له صفة مخصوصة من تقطع الحروف وتميز بعضها من بعض وان الصوت عرض وذهب ابو علي والكلابية وتلك سعرته الى ان الكلام ليس
من جنس الصوت بل جنس مستقل وابطل ذلك بلزوم حصول الاصوات المقطعة ولا يكون كلاما او حصول الكلام من غير اصوات مقطعة اذ لا تلازم
بينهما من وجه معقول وذهب الشيخ ابو الحسين محمد بن علي واصحابه الى انه صفة بالفاعل وابطاله بما تقدم من انه نعلم على انفراده ولما كان
النظام من القائلين بانه من جنس الاصوات وهو يذهب الى ان الصوت جسم قال بان الكلام جسم وابطاله بما ذكره المصنف من ابطال الاجسام واختلاف
الحروف والاصوات واكثر ما نسب الاختلاف الى الحروف فيعلم بما لعله الرد الذاتي ومنهم من قال بتضاد الحروف والاصوات وابطل ابو
هاشم كلام النظام بانه لو كان جسما لوجب صحة ان تبقى منه حائط وابطله ابو علي بانه يلزم لعدم سمعنا له مستمرا ان يكون كامنا في الجسم
الذي يسمع منه كالنار في المقدحة فيلزم تجويز ان ينتهي الى حد لا يمكن من الكلام بان ينفد وتفرغ كما قد ينتهي الى حد لا ينقدح معه النار
من المقدحة لنفادها وقد تقدم ذكر بعض ما للامام يحيى بن في هذه الحكاية عن النظام وهما وان النظام لما كان يذهب الى انه لا يسمع الصوت
الا بانتقال الهوى الحامل له الى الصماخ ظن الناقل انه يذهب الى انه جسم قوله واما ان للكلام بكونه خبرا صفة اعلم اولا ان هذه مسئلة
خلاف وفي الخلاف اطلاقات وتفصيل الاطلاق الاول للجمهور من اصحابنا فانهم ذهبوا الى ان للكلام بكونه خبرا صفة وكذلك بكونه امرا
ونهيا وساير انواع الكلام الاطلاق الثاني للامام المنصور بالله قدس الله روحه وللشيخ ابي الحسين وابن الملاحمي واصحابهما فانهم
ذهبوا الى انه لا صفة له بكونه خبرا ولا امرا ولا نهيا ولا غير ذلك من اقسامه وهو مذهب الاشاعرة وذهب الشيخ الحسن الى التفصيل
فقال اما الخبر فله بكونه خبرا صفة واما الامر فليس له بكونه امرا صفة وكذلك النهي والاعلام ينفي الصفة عن ساير انواع الكلام
كما نفاها عن الامر والنهي ووجه فرقه بين الخبر وبين الامر والنهي انه جعل المميز للامر والنهي عن غيرهما ارادة المامور به وكراهة
المنهي عنه فاكتفى بذلك عن اثبات صفة لهما بخلاف الخبر فانه لا يصح ان يميز بارادة المخبر عنه اذ قد يكون باقيا وماضيا وقد لا يمكنه
تعالى له فلا جعل مميزه بارادة كونه خبرا عما اخبر به عنه قوله لان الخبر عنه وافق على احواله اراد احوال المخبر عنه وهي ارادته
ودواعيه وقد اعترض كلام اصحابنا في اثبات صفة للخبر باعتراض ذكره الامام يحيى وغيره وهو ان هذه الصفة اما ان يكون ثابتة لمجموع
الحروف او لكل حرف من حروف الصفة والاول باطل لان مجموعها لا وجود له في وقت واحد وانما الموجود منها حرف واحد فان جملة
حروف الخبر لا تجتمع في وقت واحد فيلزم ان يكون الصفة ثابتة لمعدوم وهو محال ويلزم منه قد رتنا على صفة لذات وهي لا تقدر
على تلك الذات وهي ما تقدم من حروف الخبر اذ قد حدث بعد ما عن كونها مقدورة فسقط الدليل نفسه والثاني باطل ايضا لانه يلزم
ان يكون كل حرف واحد من تلك الحروف خبرا فيؤدي الى ثبوت اخبار كثيرة وصفات كثيرة وهذا السؤال وارد ولا جواب عنه وقد تكلف
بعض المتاخرين الجواب عنه بان تلك الصفة تثبت عند وجود اخر حرف من الخبر وتثبت له ولما سبق من الحروف وعدم لان وجود
ما لا يتم الخبر خبرا الا به وهو الحرف الاخير كاف في لحوق الصفة به ولما سبق وثبوت الصفة بعدم ذلك الحرف الاخير وتصير الصفة
بها كله عدما ولا يخفى ما فيه قوله فلانا نقف على احوالنا سوانا وانتفا يعني فانا اذا ردنا كون الكلام خبرا عن هذا المعنى ودعانا
الداعي الى ذلك كان خبرا عنه وان لم يرد وحصل الصارف عن ذلك لم يكن خبرا قوله والمدح والذم وغيرهما يعني الامر والنهي فالمدح
على الكلام خبرا وذم عليه ويومر به وينهى عنه قوله واما ان قدرتنا عليها تخلف القدرة على احاد الذات الى اخره اعلم ان هذه
هو طريقة المتقدمين من المتكلمين فانهم جعلوا القدرة على الصفة تخلف القدرة على الذات والمراد عليه كشف لا علة تاثير ودليل

ذلك ما ذكره رحمه الله وهذه الطريقة هي التي ذكرها في المحيط واعترضها قاضي القضاة من المتأخرين بالاعتراض الذي ذكره الفقيه قاسم واختار
قاضي القضاة جعل القدرة على الذات اصلا علة في القدرة على الصفة قال لان القدرة على الذات اصل متبوع والقدرة على الصفة فرع تابع قوله
فهي كجعلنا صحة الفعل علة في كونه قادرا يعني مع ان كونه قادرا هو الاصل في صحة الفعل والمنع ذلك من جعل صحة الفعل علة فيما
كان المتأخرين انما عله كشف قوله ينبغي ان يكون اعتراضا عليه فيما اجازه هذه العبارة ان الفقيه قاسم اختار طريقة قاضي القضاة وهو جعل
القدرة على الذات هي العلة في القدرة على الصفة وليس كذلك فانه قد اعترض طريقة قاضي القضاة بالذي ذكره المصنف قوله جاز العكس يعني
فانه لا يجب في العلل الكاشفة واعترض اصحابنا هذا انما هو بتقدم حصول العكس فيها وهو وجود الاثر بعدم على الذات الا من قدر على الصفة قوله
لانه قد يوجد الحكم مع فقد العلة مثاله ما نقوله في قبح الفعل اذا كان ظلما ان علة قبحه كونه ضررا عاريا عن نفع الى اخره وقد يوجد
الحكم الذي هو القبح مع فقد تلك العلة كقبح العبث فان علة قبحه كونه عاريا عن غرض مثله وذلك حين تخلفت تلك العلة علة اخرى اذا عرفت
هذا فاعلم ان طريقة المتقدمين اصح لانها طريقة طرد وعكس ولا ينقض وان كانت غير منعكسة وطريقة قاضي القضاة طريقة عكس بعكس
ولا طرد وقياس الطرد اصح عند الاصوليين وليس كون القدرة على الذات اصلا موجبا ان يكون علة بل الواجب التعليل بما يثبت الحكم
بكونه علة ويكون العلم به اجلى والقدرة على الصفة كذلك فانه يعلم صفة الكلام وهي كونه خبرا ونحوهما وان لم يعلم كونه ذاتا
ولهذا يعلم صفته من نفى كونه ذاتا قوله وقد ذكر بعض المتأخرين طريقة بانه يجرد هذه الطريقة التي سلكها المتأخرون ان يقال من قدر
على الصفة قدر على الذات لان القدرة على الذات شرط في القدرة على الصفة واذا حصل المشروط دل على حصول شرطه قياسا على الكلام
فان من قدر على صفاته قد قدر على ذاته قال الفقيه قاسم وهذا وان اوصل الى العلم فليس بطريقة قياس الاثبات بل هو ان نعلل ذلك
بان يقال انما كانت القدرة على الذات شرطا في القدرة على الصفة لان ثبوت الصفة تبع لوجود الذات وقد شاركت الاجسام الكلام في ان ثبوت
الصفات فيها تبع لوجود الذات فيجب ان تكون القدرة على جعلها على الصفات شرط ولهذا بالقدرة على ايجاد الذات انتهى وفي هذا التعليل
نظر لان تبعية الصفة للذات لا يقتضي اكثر من ان الصفة لا يثبت لا يصح حصولها الا بعد حصول الذات وذلك لا يوجب كون القدرة على
الصفة مشروطا بالقدرة على الذات وقد صار الجسم موجودا فلا مانع من ان يكسبه الفاعل صفات من دون معنى اذا لم يكن العلة الا ذلك والذي
ذكر هذه الطريقة صاحب الواسطة واعترضها بعضهم بانه لا يلزم من حصول الشرط حصول المشروط لان الشرط لا تاثير له لكنه يجري مجرى
المؤثر وهذا الاعتراض ضعيف ذكره الركن ولعله وهم فيه بانهم انما الزموا من حصول المشروط حصول الشرط اذ لو لم يحصل لم يحصل المشروط
لا العكس وانما كان يتاتى هذا الاعتراض لو جعلوا القدرة على الصفة شرطا في القدرة على الذات وههنا طريقة اخرى للشيخ ابي علي بن
خلاد ذكرها واستجادها المتأخرون قال الفقيه قاسم هي احسن الطرق وهو ان يجعل عدم القدرة على الذات علة في عدم القدرة على الصفة
فمن لم يقدر على الذات لم يقدر على الصفة ودليله انا وجدنا لما لم نقدر على ذات كلام الغير لم نقدر على جعله على صفة وكذلك اذا لم نقدر
على فعل الجسم لم نقدر على جعله على صفة ويبنى على اصل وفرع وعلة وحكم ويأتي فيها قياس الطرد وقد استجاد بعض المؤيد من المتأخرين طريقة
التابع والمتبوع وهي جعل القدرة على الصفة تابعة للقدرة على الذات فاذا بطل المتبوع بطل التابع وكل هذه الطرق يحتمل منها ما قاله
المصنف من ان القدرة على الصفة ملازمة للقدرة على الذات قوله في حال كونه غير مقدور يعني وهو حال بقائه لانه في حال البقاء غير مقدور
لنا وللباري فيكون الدليل شاملا في حقنا وحقه وشاملا لجميع حالات الجسم الا اول وقت حدوثه فلا يثبت ذلك في حقه تعالى لانه مقدور له
فقط في تلك الحال قوله ويجوز ذلك من وجوه الافعال يعني ككون الكلام استخبارا او عرضا ونهيا وكون الخبر صدقا وكذبا واعلم ان هذه
الوجوه كلها تسمى وجوه الافعال وهي احكام مستحقة بالفاعل وينقسم فمنها ما هو حكم حقيقي ككون الكلام خبرا وامرا وكون الفعل
طاعة ومنها ما ليس بحقيقي وانما سمي حكما على ضرب من التوسع ككون الفعل ظلما وعبثا لان المرجع بذلك الى النفي وهو لا يتعلق بالفاعل
ولكن اتصف بكونه ظلما وعبثا الى الفاعل لانه اذا اوجده على ظلم ولا عبث امكنه قوله في الاعتراض للملاحمي ككون الكلام خبرا لا
يصح الا في حال الحدوث اعلم انما كان كيفية في الصفة فهو تبعها ولا يتجدد الا بتجددها ولا يحصل الا بحصولها فلو ثبت لابن الملاحمي
ان كون الكلام خبرا كيفية في حدوثه لكان ذلك هو العلة في استحالة حصوله حال البقاء لوجوب حصوله حال الحدوث ولم يمكننا ان نجعل

على

على الكاينيه اذا لم تكن كيفيه مثله لكن كونه خبرا غير كيفيه كما ذكره المصنف من بعد قوله ان الحدوث كيفيه في الوجود اعلم ان كيفيات الوجود
كثيره فمنها الحدوث والقدم لان الوجود لا يكون الا حدوثا او قدما ومنها الحلول فيما يستحيل وجوده لا في محل كالسواد فان حلوله كيفيه
في وجوده ولا يوجد على غير حال وكعدم الحلول في الفنا فانه لا يوجد الا على حال لما كان وجوده لا في محل كيفيه في وجوده وسلبت الكيفيه عنه
لانها الوصف المعين الذي يسال عنه بكيف قوله لان الكيفيه لا تفارق ما هي كيفيه فيه هذا الذي ذكره ظاهر فيما قد ذكرنا من الكيفيات
وكذلك سائر الكيفيات ككون الصفه واجبه او جائزه فان الذاتيه والمقتضاه لا تفارق واحده منها كيفيتها وهي كونها واجبه وكذلك
التي بالفاعل والمعنويه لا تفارق واحده منها كيفيتها وهي كونها جائزه قوله لما صح وجوده الا خبرا فيه سوال وهو ان يقال الشيخ عندكم
ان الحدوث كيفيته في الوجود وقد يفارق الوجود فيكون على كيفيه اخرى وهي القدم فكذلك يكون الخبر كيفيه للكلام وان ينفك عن
كونه خبرا الى كيفيه اخرى من كونه امرا او نحوه والجواب ان الوجود وان انفك عن احد كيفيتيه لم ينفك عنهما الا الى الاخرى فالقدم
والحدوث له كالكيفيه الواحده ولا شك في استحاله انفكاكه عنهما جملا في الصور وفي الكلام فانه قد ينفك عن جميع هذه الوجوه من
كونه امرا او خبرا او غيرهما اما الصور فظاهر واما الكلام فانه ينفك عن القصد فلا يصح ان يجعل ما ذكر كيفيات له قوله كونه
اسود ونحوه على مذهب الخصم يعني ابا الحسين واصحابه فانهم يجعلون المدركات صفات بالفاعل كقولهم في غيرها وعند الجمهور انها
ذوات لغيرها وليست بوجوه للصفه والحكم قوله ولا يلزمنا مثله على القدره على بعض الذوات يعني بان يقال يلزمكم فمن قدر على بعض الذوات
ان يقدر على سائرها فيلزم من ذلك القدره على مقدور القدر وان يقدر على ما اختص الله بالقدره عليه وكله محال كما الزمتم من القدره
على بعض الصفات القدره على سائرها قوله فانا وجدنا القدره على بعضها يلازم القدره على البعض فحصل هذا الوجه ان يقال انا وجدنا
ان القدره على صفه من صفات الذات يلازمها القدره على سائر صفات تلك الذات وعلمنا ذلك بطريق الاستقرا والتتبع وعلمنا ان القدره على صفه
لذات هي العله في القدره على سائر صفات تلك الذات لدوران الحكم عليها ثبوتا وانتفا فكان في القدره على ذات من الذوات فانا نجدها عله في
القدره على سائر الذوات ولا وجدنا القدره على الذوات تلازمه بل علمنا ضروره الفرق بين ما يتعلق بنا من الذوات وما لا يتعلق قوله لان
كثره المدافعه يحتاج الى كثره الجهات التي تدافعه هي الاعتماد والمراد ان كثره اعتمادات الجسم ربما ثبتت في حال لا يكون الا مع كثره الجهات
التي يهوي فيها ذلك الجسم فاذا هوى من شاهق فاعتماداته ومدافعته لما يقع عليه يكون اكثر من اعتماداته اذا هوى من دونه لانه اذا
كان في هذا الجسم الذي هوى مثلا عشره اجزاء من الثقل لازمه فانه في الوقت الثاني من هويته تتولد تلك العشره عشره اعتمادات مجتلبه
عن بانيه وفي الوقت الثالث تولد العشره الثابته عشرين ويعدم احدى العشرتين المولدتين وهي المجتلبه فيكون الاعتمادات ثلاثين وفي الوقت الرابع
تولد الثلاثون اربعين فيكون جملة الاعتمادات اربعين وهلم جرا فيما كثرت الجهات كثرت الاعتمادات والمدافعات وما قلت الجهات كانت الاعتمادات
اقل وفي كلام المصنف نظر لان زيادة الثقل حتى وجدان يعتقد تنقله لكثره الاعتمادات ولا كلام في كثرتها عند ان يسكنه الواحد منا لانه يسكنه
باعتماد يوجده فيما يسكنه قدرته او غيرها فيوجد فيه اعتمادات بقدر ما اوجده في يده لان الاعتمادات تولد الاعتمادات ولا توجد
فيه سكون متولد عن الاعتماد لان الاعتماد يولده اذا منع مانع من توليده للحركه تنبيه اعلم ان من اصول الجمهور ان الاعتماد
لا يمنع بنفسه وانما يمنع بموجبه وهو الكون فالواقف اذا اشتكى احد ناحيتيها فالمانع عن حركته ما تولد فيه من السكون عن الاعتماد لان المنع لا يكون
الا بضد او بما يجري مجراه وليس الاعتماد بضد للحركه ولا جار مجرى الضد مع ان الذي يجري مجرى الضد لابد اذا كان متماثلا ووقع على
وجه كالتاليف فانه لا يمنع عن التفريق الذي هو جار مجرى الضد له الا اذا وقع على وجه من كونه التزاقا فعرفنا ان المانع من تحرك
الجسم وسفله حدوث سكون فيه واكوان في تلك الجهه وقد عرفت انا على منع من تسكين الساكن وتزايد السكون ولا تنافي هذا على اصله
قوله او لتلك صفه الوجود والوجوه التابعه له اعلم ان مذهب الجمهور ان الوجود لا يتزايد وان الموجود لا يستحق من الوجود اكثر
من صفه وساير ان سائر [illegible] الصفات وكذلك مذهبهم في الوجوه التابعه له نحو كون الكلام خبرا وذكر الشيخ الحسن في الكيفيه ان
كون الكلام خبرا يتزايد بتزايد المدبريه فاذا ازداد كون الكلام خبرا ازداد كثيره يتزايد كونه خبرا الا ان كل زياده لا بد ان تؤثر في
صفه ولا يجوز ان يؤثر صفات به الكثيره فيكونه مزيدا في حكم واحد للكلام يكونه خبرا وقد ابطل ما قاله بان المؤثر في كونه خبرا هو [illegible]

ان يخلف

وليست المؤثرة هي مؤثرة وانما هي شرط في تأثير الفاعل وكان يلزم على قول من حكى الكلام بكونه خبرا هو الفاعل ان الارادة مأخذ الحكي و الكراهة
بالا خبر فيريد كون الصيغة خبرا عن زيد ويكره كونها خبرا عنه وذلك محال قوله كما لعله اعلم ان العلة لا تؤثر للذات الواحدة الا في حكم
واحد او صفة واحدة اذ لو تعدت لبعض ولا حاصر فقاس اصحابنا الفاعل عليها وقالوا اذا لم يتعد تأثيرها الى اكثر من صفة للذات الواحدة
فكذلك الفاعل في تأثيره في صفة الوجود للذات وفي الكلام بيته لو كان هو المؤثر فيها قالوا ولا يقال ان الفاعل يؤثر في صفات كثيرة لذوات
كثيرة حالا والعلة فهلا فارقها بالنظر الى ذات واحدة قالوا لان هذا ورد في مروره الجمع عنهما والاصح ذلك منه ونعوذ الان هذه الذوات معه
على سوا حالا والعلة فانها تقتضي ذات واحدة قوله الوجه الخامس الى آخره اعلم ان بهذا الوجه استدل على ان القدرة معنى وليس كما
ذهب اليه ابو الحسين ومحمود واصحابهما فانهم ذهبوا الى ان المرجع بها الى صحة البنية واعتدال المزاج وليس معنى ولا صفة زائدة على ذلك ووجه
ما نفصل ان الصحيح منه ما يتعذر على الاخر الى ان بنيته اصح واحسنه اخف معنى اشكل واصح كما سيأتي وليس بهذا الوجه دليل على ما نحن
فيه من اثبات الاكوان ذواتا لانهم ولو سلموا الاحتياج الى زيادة قدر يقولون بانه يحتاج اليها ليفعل بها كاينيات فان كل صفة يحتاج الى
زيادة قدرة ولهذا قلنا ان الذي يؤثر فيه احدنا هو عند الجمهور هو صفة الوجود فقط واما الذوات فهي ثابتة من قبل مع انه يحتاج في تحصيل
صفات الوجود الكثيرة الى زيادة قدر ولكنه اذا ثبت ان القدرة معنى ثبت الكون معنى ولو سلم ابو الحسين ان القدرة معنى سلم ذلك في
الكون ايضا قال صد المصنف الاستدلال بهذا الوجه على ثبوت الكون معنى ورد عليه مثل ما اورده المصنف على الوجه الذي قبله وهو انهم
يقولون يحتاج الى زيادة القدر التي هي عندهم صحة البنية ليفعل صفات كثيرة كما يقولون يحتاج الى زيادة القدر التي هي عندكم معان
ليفعل اكوانا كثيرة قوله ليفعل بها اكوانا واعتمادات التي يؤثر في حمل الثقيل الاكوان ولكن حاجته الى فعل الاعتمادات ليولد الاكوان
لانها لا يصح بنا ههنا الا متولدة عن الاعتمادات قوله لحصول كونه قادرا واحتمال المحل الموضعين يعني حصول القادرية التي كانت بانه
له حال كونه من حمل الخفيف واحتمال المحل اي محل الحمل الحمل الموضعين اي في الثقيل والخفيف لان الثقيل يحمل الحمل كما يحمله الخفيف
قوله فكان يلزم لو اخذ الضعيف عودا صلبا الى اخره يعني ان ذلك قلنا ثم فانه لو اخذ مثل ان نجر الا ضعف ان يحرك بالعود ما يحركه الاقوى
بيده ولكن ذلك لا يتاتى في كل ضعيف وقوي بل انما كان قوة الضعيف دون قوة الاقوى يتبين والكلام متوجه الى من هو دونه بكثير **يلسمه**
قيل من اقوى ما يستدل به على بطلان قول ابي الحسين واصحابه ان يقال اذا كنت تجعل الكون صفة فهو قبل حصوله لا شيء فان الصفة قبل حصولها
لا شيء بلا كلام فيتعلق قدرة الفاعل بها تكون اذا تعلق شيء بلا شيء ومن المحال ان يتعلق شيء بلا شيء فيكون اذن تعلق قدرة الفاعل بها
محالا فان قيل يبطل هذا ايضا على الجمهور في تعلق قدرة الفاعل بصفة الوجود فلنا ان قدرة الفاعل تتعلق بالذات وهي عندهم ثابتة في
القدم وانما تؤثر على ترتيبها في حالة العدم فان قيل ان تعلق القدرة متعلقة بالذات فهو باطل اذ هي عندكم غير مقدورة وان تعلقت بمجرد
الصفة فقد بطل ايضا اللزوم ما الزمتم من تعلق شيء بلا شيء او بالذات على الصفة فما بطل كذلك الصفة بما بعد قلنا بل نقول تتعلق بالذات
وقولكم انها غير مقدورة لا نسلمه اذ المقدور المعدوم الذي يصح ايجاده وهذا حال هذه الذات **يلسمه** اخر ان قيل قد ابطل المصنف
كل واحد من الاقسام الا وجوده معنى وذلك لا يكفي في صحة ما لم ما ... ذلك بيد انه على انه كان محمقا لوجوده معنى والا فاكثر ما عرفنا
استدلاله ببطلان سائر الاقسام قلنا بل يكفي استدلاله على بطلان سائرها في العلم بكونه محمقا حصل لوجود معنى لانا قد علمنا وثبت ان
الحكم معلل لم ذكره ما يمكن ان يعلل به وابطل كل الاقسام الا واحدا فوجب ان يقضى بتعليل الحكم به مع عدم الدليل على بطلانه والا اقتضى انقلاب
ما علم ضرورة او ما يدني بتامل من انه لا يستمر امر لاجله كان الجسم محمقا جهلا وهو محال واعلم ان القسمة التي اوردها المصنف في تعليل كونه محمقا
احدى ثلث قسم قسمة يذكر ويراد بها ابطال سائر المقسومات كما هي بانية في نفي كونه يوسف ثبتها وقسمة يذكر ويراد بها اثبات جميع المقسومات كقسمة الموانع
بان يقسمها الى قدرة وبعد ونحوها مما سببها الجمع وقسمة يذكر ويراد بها تصحيح البعض وابطال البعض كهذه القسمة فانا ابطلنا فيها بعضا
وهو اكثر الاقسام وصححنا بعضها وهو انه يحتج لمعنى

فصل في اما الدعوى الثانية وهي ان

الاعراض محدثة ويعرضا لخلف ذلك فرقة من الفلاسفة زعموا انها قديمة ولكنها تكمن وتظهر وانما قالوا الكمون والظهور
لئلا يلزمهم من عدمها عدم قدمها وهو لا فرقة غير النافين لها وقد ذهب المطرفية الى ان الاكوان وعبر هاهنا توضيحا

محدثة وان وحدث بعد ان لم تكن على اصلهم من انه لا فاعل لها وانما حدثت بالقطعة التي وجدت الاجسام عليها قالوا ولكن يسمى حادثة وحدوثا
وقد سووا ايضا على انها لا تشتد وانت بل صفات قوله فقد ادعى فيه كثير من الناس الضرورة والاكثر على انه يعلم دلالة ولا يأتي على كلام مبني
المعاني الا ان يعلم دلالة اذ ذواتها معلومة بالاستدلال فلا يعلم الفرع ضرورة قوله وهو حاصل فيما عدا [illegible] يعني التحيز الذي ثبت
لاجله جواز ان يتحرك الساكن ويسكن المتحرك ويفترق المجتمع ونحوه كما يعدم ان جواز ذلك للتحيز فيجب ان يكون المتحيز الغائب كذلك لحصول ما
لاجله يجوز ذلك عليه قوله لم يخل الاجتماع اما ان يكون باقيا او مستقلا او معدوما ودليل انه لا يخلو من هذه الاقسام انها مثبتة دائرة بين النفي
والاثبات لانك تقول الاجتماع بعد طرو الافتراق عليه لا يخلو اما ان يثبت بصفة الوجود او لا ان لم يثبت فهو المعدوم وان ثبت بصفة الوجود
فاما ان يكون في محله او لا ان كان في محله فهو الباقي فيه وان لم يكن فهو المستقل عنه قوله لنا [illegible] الى ان يكون الجسم مجتمعا مفترقا
دفعة واحدة الوجه في لزوم ذلك ان الاجتماع اذا كان باقيا على ما زعموا وقد ثبت انه يوجب كونه مجتمعا وانه علة له وانما يوجبه لما هو عليه في ذاته
من صفته المقتضاة وما هو عليه في ذاته حاصل بعد طرو الضد لزم ان يوجب كونه مجتمعا لحصول ما يؤثر في الايجاب وعدم وقوفه في الايجاب
على شرط اذ هو علة والعلة لا تقف على شرط وهذه الجملة تشتمل على ثلاثة ابحاث الاول ان الاجتماع وغيره من المعاني يوجب ما يوجبه لما هو عليه
في ذاته من صفته المقتضاة والدليل على ذلك انه عند ثبت الحالة [illegible] بطل ان يكون لغيره من اذ لم يكن بالايجاب اولى من عدمه ولا كانت المعاني لا توجد
بان يوجد اولى من عدمها [illegible] لا يوجب وكان يلزم استمرار الايجاب في حالتي عدمه ووجوده واذا وجب لامر فهو لا يخلو اما ان يكون خارجا
عن الذات او راجعا اليها والخارج عنها ليس الا الفاعل او العلة وباطل ان يكون الايجاب للفاعل للزوم صحة ان يوجد ولا يجعله موجبا
وان يوجد ما لا يوجب فيجعله موجبا الا ان ما كان بالفاعل فهو واقف على اختياره وباطل ان يكون لعلة اذ المعنى لا يختص بالمعنى اذ لا يعقل
حلوله فيه واذا وجد في محله فليس بان يوجب ذلك الايجاب لبعض المعاني الموجودة في ذلك المحل اولى من البعض بل كان يلزم ان يوجب الايجاب
للمحل بهيئته ولانه كان يلزم منه التسلسل فيحتاج هذا المعنى في كونه موجبا الى معنى وهلم جرا فبقي ان يكون الايجاب لامر يرجع الى الذات
وباطل ان يكون لمجرد الذات للزوم الايجاب في كل ذات ولزوم ان يوجب في حالة العدم ولان الاحكام لا يجوز ان تكون ذاتية وباطل ان يكون
لاجل الصفة الذاتية للزوم الايجاب في حال العدم لحصولها في تلك الحال فان قيل ان ايجابها مشروط بالوجود قلنا قد قال اصحابنا انه لا يجوز
تأخر ايجابها الا اذا كان صحة لصفة او كيفية لها فاما تأثيرها في صحة الصفة المقتضاة ووجوبها الذي هو كيفية لها مشروط بالوجود
وما عدا ذلك من تأثيرها لا يشترط فيه الوجود كايجابها للمماثلة والمخالفة وصحة كون الشيء معلوما اذا ثبت ذلك فمعلوم انه لا يصح الايجاب
في حالة العدم اذ لا صح [illegible] ويلزم عليه كون الاجسام مجتمعة كلها في حال العدم لايجاب المعاني المعدومة مع عدم الاختصاص
وكونها لا تتناهى وباطل ان يكون الايجاب لاجل الوجود للزوم الايجاب في كل موجود وباطل ان يكون للحدوث لمثله فلم يبق الا ان يكون
للصفة المقتضاة البحث الثاني في الدليل على ان ما عليه الاجتماع في ذاته حاصل بعد طرو الاجتماع على تسليم بقائه وعدم انتفائه ويدل عليه
ما نعلمه من حصول مقتضيه وهي الصفة الذاتية وشرط اقتضائها لها وهو الوجود ولا يجوز حصول المقتضي والشرط مع تخلف المقتضى والا لخرج
في كونه مقتضيا البحث الثالث في ان ايجاب الاجتماع وسائر العلل لا يقف على شرط سواء وجودها واختصاصها والدليل عليه ان تجويز شرط
منفصل يلزم منه تجويز ان يكون في الجسم معان كثيرة موجبة لكن لم يحصل شرطها وتجويزه يفضي بنا الى الجهالات والتحيرات قوله ان الافتراق
هو الطارئ وله حظ الطرو واعلم ان من اصول اصحابنا ان الحادث له حظ الحدوث ومعنى ذلك انه اذا احدث سوادا في جسم فيه بياض باق
فطرأ اغلبه ذلك السواد [illegible] لان له حظ الطرو حتى لو كان في المحل عشرة اجزاء من البياض لنفاها الجزء الواحد الطارئ من السواد وذلك
لان الباقي لا حظ له في المنع بخلاف الحادث دليله ما نعلمه ان الواحد منا اذا اسكن حجرا ممن كانت قدرته دون قدرة المسكن له لا يمكن من تحريكه
حال التسكين فاذا رفع المسكن ما كان مسكنا به ذلك المسكن وجد [illegible] يبقى ما كان قد فعله فيه من السكون اذ السكون من الباقيات
تأتى من الضعيف حينئذ تحريكه لما كان الذي فيه من السكون حينئذ باقيا واشد لولا ايضا ما ذكره المصنف من انه اذا كانت له حالة حدوث كان
اولى بالوقوع والايجاد من ضده لان حالة وجوده [illegible] وقوعه من فاعله حالة [illegible] ما كان باقيا فان ذلك [illegible] قوله ان سلمنا انه طارئ يعني يكون
طروه ههنا بمعنى ظهوره بعد كمونه قوله واما الكمون والظهور فانما يعقل في الاجسام فيعقل ان يقول في المتحيز لتشمل ما عدا الجسم [illegible]

ونحوه واما كان غير معقول فيما عدا ذلك لان الكون حقيقة احقا المتحيز بعد ان كان ظاهرا وحقيقة الظهور ان سد والمتحيز بعد ان كان
حاضرا فان القول بالكون ههنا اشارة الى طريق الله وذلك لا يجوز قوله لما كان الى الوجود طريق يعني ان الطريق المطالب الا حصول
موجبها قوله ما هو المعقول من انه يفرغ جهة وشغل اخرى يعني ولا يعقل من معنى الانتقال غير هذا وانه يفيد اهل اللغة الا هذه حقيقته
ومال يفرغ جهة وشغل اخرى ليستعمل ما استعمل من مكان الى مكان ومن قراع الى قراع فهو اولى بما قاله الشيخ الامام انه يفرغ مكان ويشغل
مكان قوله والا لم يصح اجتماع الاعراض الكثيرة في المحل الواحد يعني لاستحالة التداخل في المتحيزات فانا نعلم ضرورة استحالة ان يكون
المتحيزات في جهة واحدة او مكان واحد ومعلوم ان كثيرا من الاعراض يوجد في المحل الواحد كالاعراض التي في حبة التفاح من لون وكون
وطعم ورائحة وبالنفي واعتماد ورطوبة فان هذه حاصلة في كل جزء منها قوله وكان يجب ان يتكاثف ويعظم ازدياد الاعراض وذلك
بان يمتنع هيئكاثف كان الاحتمام كذلك لما كانت متحيزة وما يبطل به تحيز الاجماع وحده انه يلزم منه ان يكون مجتمعا او مفترقا
فيؤدي الى التسلسل قوله ولان حلول العرض في محل معنى كيفيته في وجوده فالمتكلمون يذهبون الى كل معنى وجد في محل فانه لا يصح
ان يحل في غيره لا قبل وجوده ولا بعده وكذلك فما كان من الاجناس يصح حلوله ووجوده لا في محل كالارادة فما صح من افرادها
ان يوجد في محل استحال ان يوجد لا في محل مع استحالة ان يوجد في محل غيره لذلك المحل المعين وما صح ان يوجد لا في محل استحال ان يوجد
في محل للدليل الذي ذكرها المصنف من ان ما يحل بمحل لو جاز حلوله في غيره الى اخرها قوله لما تبين ان لا يحل الذات كالصفة الى اخره
بعد ان ليس حلوله في المحل صفة له فكيف يكون كما تقدم والجواب انه لا فرق بين الصفة والوجه والمقارنة فلا يحل الذات كالصفة
او وجه او مقارنة الا من يرجع على تلك الذات والحلول وان لم يكن صفة للحال فانه وجه يقع عليه ومقارنة تفارق بها تلك الذات ما
لم تحل بمحلها والدليل على ذلك ما تقدم فانه يكون طرده في جميع ما تقدم ذكره قوله ولانه ليس بان يوجب حلوله في محل اولى من غيره بهذا
الوجه لا يتصور الا في ابطال ان يحل في محل بعد ان كان حالا في غيره لمعنى وبخصصه ان يقال هذا المعنى الذي قيل بانه يوجب حلوله في
محل غير محله الذي هو فيه لا يخلو اما ان يحل محله فليس بان يوجب انتقاله الى بعضها اولى من الاخر او يحل في المحل الذي يوجب انتقاله
اليه فليس بان يوجب انتقاله الى محله اولى من غيره من المعاني التي في المحال الا لا اختصاص له به دونها قوله وعلى الجملة فاما ان يكون
الانتقال على سبيل الجواز او الوجوب وكلاهما باطل اما على سبيل الجواز فهو ما كان بالفاعل او العلة وقد تقدم ابطال ذلك واما على سبيل
الوجوب فالذي يدل على بطلانه ان الذي يجب لا يكون الا للذات او لصفتها فكان يلزم منه ان يكون منتقلا مستمرا والا يلبث في محل واحد في
قضا ما عدا الحضور ما يوجب انتقاله في سائر الاوقات وذلك محال ويلزم ان يكون منتقلا حالة العدم قوله وكلاهما باطل كما ستاتي يعني وان
القديم لا يجوز ان يكون قديما بالفاعل ولا بالعلة قوله الوجه الثاني ان القديم باق الى اخر الكلام من هذا الوجه يقع في ثلث فوايد الفايدة
الاولى في حقيقة الباقي وبيان ان القديم باق اما حقيقته فالباقي ما استمر له في الوجود وقتان فصاعدا او ما يجري مجرى الوقتين وقلنا
ما يجري مجرى الوقتين لان القديم مما لم يزل باق وان لم يكن ثم وقت المرجح به الى حركات الفلك لكنه يجري مجرى الوقت وبيان تحقق
الوقت في فصل الاجال ان شاء الله واما الدليل على ان القديم باق فلان المرجح بالقدم الى حصول الوجود في الازل واستمراره وعدم
تجدده وذلك هو معنى البقاء الفايدة الثانية ان الباقي لا ينتفي الا بضد او ما يجري مجراه واعلم اولا ان الذي يجري مجرى الضد هو ما ينفي غيره لا
لتضاد بينهما وتعاكس في صفتيهما بل لنفيهما ما يحتاج اليه كما نقوله في الافتراق فانه يجري مجرى الضد لما يحتاج الى التجاور وهو التاليف
لما كان ينفي التجاور ينفيه ينفي التاليف وكذلك هو يجري مجرى الضد لما يحتاج الى البنية كالحيوة والعلم والقدرة لنفيه ما يحتاج اليه
وكذلك الفنا فانه يجري مجرى الضد لما يحتاج الى المحل من المعاني لنفيه ما تحتاج اليه وانما سمي ما هذه صفته بالجاري مجرى الضد لانه
اشبه الضد من وجه ولم يشبهه من اخر فاشبهه من حيث انه ينفي كما ينفي الضد ولم يشبهه من حيث انه لم يتعاكس في الصفة فانه لولا نفيه للمحتاج
اليه لصح اجتماعهما والدليل على ان الباقي لا ينتفي الا بضد او ما يجري مجراه ما ذكره المصنف قوله لانه اذا انتفى مع جواز ان يبقى خرج
عن ان يكون مع جواز ان ينتفي ما ينتفي لكونه باقيا بان يبقى ما بيد لا يحتاج في انتفائه الى امر لانه ينتفي على جهة الوجوب ولا يصح تعلق انتفائه
كما سيأتي قوله لم يكن بد من امر معنى كما تقدم في اثبات الاعراض فان الحال كالحال قوله ولا اختيار للفاعل في ذلك لعدم اختياره

ظاهر

ظاهر فان احدنا اذا وجد لكونه قادرا اراد استقاه ودعاه الداعي الى ذلك فانه لا يصح استقاه ما لم يفعل ضده الفائدة الثالثة ان القديم
لا ضد له ولا ما جرى مجراه ودليله ما ذكره المصنف قوله وقد ثبت ان العدم صفة مقتضاه يعني يثبت دليله وسيأتي في موضعه وان
لم يكن ما قد ذكره قوله لان التضاد من احكام الصفة المقتضاة الدليل على انه من احكامها يجري الكلام فيه على قريب من الكلام في الدليل على ان الحكم
من احكامها فقس عليه قوله لان يكون هذا الضد معدوما لما هو عليه في ذاته وفي ذلك بطلان ما مر في نفي القديم فيه اسئلة بيانه الاول
ان العدم على راي ابي علي صفة ذاتية فلا يجب المعاكسة فيها اذ لا يجب الا في الصفة المقتضاة والجواب انه بنى ذلك على راي ابي هاشم والذي
صححه هو وغيره ولو سلم فان الضدين لا بد ان يتعاكسا في الصفة الذاتية كتعاكسهما في المقتضاة اذ لو تعاكسا فيهما لم يتعاكسا في المقتضاة
السؤال الثاني سلمنا لزوم التعاكس في الذاتية والمقتضاة وجوز التعاكس هنا في القدم فان العدم ليس بصفة اصلا فضلا عن ان
يكون ذاتية او مقتضاة لان المرجع به الى النفي وهو زوال صفة الوجود والجواب انه اذا سلم ذلك اتضح بطلان كلامكم لانه
يلزم ما ذكره وكونه صفة وليس بصفة وان يكون ذاتية او مقتضاة لانه في مقابلة الوجود الذي هو صفة ذاتية او مقتضاة
فهو حق ما يقابله لم الا وتنافي وتضاده ان يكون ذاتيا او مقتضى السؤال الثالث لا نسلم ان في ذلك بطلان ما مر في نفي العدم بل يثبت المضادة
وان كان معدوما لذاته والجواب ان ذلك لا يصح لعدم الطريق الى منافاته فانه في حالة عدمه بل الحيثية اذ لا طريق اليه لانه يلزم من
ذلك ان يعود العدم معدوما والنفي هذه الصفة ويخرج ذلك الضد الى الوجود ولو ثبت وصح المنافاة والحال ما ذكره لم يكن احدهما بان
ينفي الاخر اولى من العكس فاذا لا يجوز اثباته لانه لو ثبت لزم منه احد باطلين اما المنافاة وذلك باطل لما تقدم انفا او عدم المنافاة وذلك
يبطل كونه ضدا اذ قد حصل العدم وهذا الضد المعدوم لذاته على ما هما عليه من الصفات التي يتعاكسان لاجلها واختص كل واحد بالاخر
غاية ما يمكن من الاختصاص ولزم من ذلك وقوع المنافاة قوله فلان العدم لا يحتاج في وجوده الى شيء الدليل على ذلك ان هذا المحتاج اليه
ان كان محدثا فما طلب حاجة العدم في وجوده اليه لانه يقتضي ان لا يوجد الا بوجود ما يحتاج اليه وذلك المحتاج اليه محدث فيوجد حدوثه
وان كان المحتاج اليه قديما فليس احدهما بان يحتاج الى الاخر اولى من العكس مع تمام الاستدلال بهذا الوجه ان يقال فاذا ثبت ان العدم لا شيء ولا
معدوم وقد ثبت عدم الاكوان بطل ان يكون قديما واذا لم يكن قديما كان محدثا قوله الوجه الثالث ان القديم قديم لذاته فيه سؤال وهو ان يقال
ان مجرد العدم ليس بصفة وان سلمنا كونه صفة فليست بذاته بل مقتضاة كما قدمته انفا والجواب ان العدم قد صار معناه سبقنا للمعنى الصفة
لانه سوى الوجود للموجود فيما لم يزل اما الجواب عن الثاني فبان نقول اما على مذهب الشيخ ابي علي فلا كلام لانه يقول العدم صفة من صفات الذات
واما على مذهب ابي هاشم ومن تبعه فهو وان لم يكن صفة ذاته فهو مقتضى عنها وموجب عما يرجع الى الذات والمقصود هو ابطال ان يكون
لامر خارج عنها قوله ان يتقدم على فعله كان الاولى ان يقال يتقدم على ما يؤثر فيه لان العدم لا يوصف بانه فعل ولو قدرناه بالفاعل
قوله الا اذا كان قادرا على تلك الذات يعني وكان العدم غير مقدور لان المعدوم المقدور الذي يصح وجوده ولو كان له حالة عدم
لم يكن قديما قوله وفي ذلك استغناؤه عنها الوجوه فلا يبقى الى اثباتها طريق الوجه في استغنائه عنها ان حاجة المعلول الى العلة لا يكون
الا مع جوازه وسواه بعد ان لم يثبت والحال واحدة والشرط واحد فاذا حصلت الصفة في الازل فقد خرجت عن الحصول مع الجواز لان ما
يثبت في الازل فهو واجب الثبوت وكذلك فلا يدل عليها لانها لا يدل الا بسبيل الجواز والحال واحدة والشرط واحد ومع عدم دلالتها عليها
لا يبقى الى اثباتها طريق قوله وفي ذلك وجوب معلولها يعني في الازل ومع وجوبه في الازل يثبت استغناؤه عنها كما تقدم في العلة المعدومة
قوله ولا نهاية لها لانه لا امر يخصصها بحال دون حال وقد قيل ان هذا لو دل لدل على ان الذات لا يجوز خروجها عن صفتها الذاتية وتخرج
ان الصفة الثابتة ثابتة في الازل وما ثبت في الازل لا يصح اختصاص حصوله بوقت دون وقت لان التخصيص من غير مخصص محال فيجب ثبوته
واستمراره في سائر الاوقات قيل ومما يرجع الى هذا الدليل وللقدح فيه مجال قوله وكان يلزم لها معلولها كذلك لا يزايل الذات صفتها
ما لم والقادح في معلول العلة وصفة الذات يكون بطلت بغية الاولى فمما اذا كان معلول العلة الذي هو صفة جائزة موجبة لا يزول
ما دامت الذات التي هي علة فيه فاولى بذلك الصفة الواجبة عن الموجبة والجامع بينهما ما ذكره من عدم افتقارها الى غير الذات
والعلة وافتقار الصفة الذاتية الى الذات من حيث ان الصفة بينهما ما ذكره من حيث لا يجوز ان يثبت الا الذات ولا يجوز استقلالها بنفسها

الاسم حصول الحال في

لا يحتاج المعلول الى العلة قوله وتحقيق هذه الجملة اي القول بان القديم لا يجوز خروجه عن القدم الذي هو صفة ذاتية او ان
الذات على سبيل الجملة لا يخرج عن صفة ذاتها قوله لان في ذلك خروجه عن صحة كونه معلوما الوجه في ذلك ان صحة كون الشيء معلوما
من احكام الصفة الذاتية فاذا زال ما يوجبه زال الاثر فمن التزم خروج الذات عن صفتها الذاتية فهو يلتزم خروجها عن صحة كونها
معلومة وان كان خروجها عن صحة كونها معلومة اوضح في البطلان لان في ذلك خروجها عن حقيقة الذات قوله فيؤدي الى اجتماع حكمين
ذاتيين يعني اذا قيل ان هذه الصفة التي خرج اليها يستحقها قبل خروجه عن تلك او يستحقها على حد استحقاق تلك وفي حال استحقاقها
ولكن يقال وما المانع من ذلك والجواب ان تلك الصفة الذاتية ان كانت مماثلة لتلك الصفة الاخرى التي فرضنا الكلام في خروجه عنها لزم ان يكون
مماثلا لنفسه لحصوله على ما لو حصل عليه غيره لماثله وان كانت مخالفة لها لزم ان يكون مخالفا لنفسه لحصوله على ما لو حصل عليه غيره
لخالفه وكون الشيء مماثلا لنفسه او مخالفا لها محال وسيأتي تحقيق ذلك في مسألة الصفة الاخص قوله وذلك يبطل كونها ذاتية يعني
تجددها لان تجدد الصفة الذاتية لا يجوز لان الصفة الذاتية لو تجددت لكانت اما ان يتجدد لا لامر او لامر وباطل ان يكون تجددها لا
لامر لانها لو تجددت لا لامر لم يكن بان يتجدد اولى من ان لا يتجدد ولا بان تجدد في وقت اولى من غيره وباطل ان يكون تجددها لامر لانه اما
ان يكون الذات او غيرها باطل ان يكون تجددها للذات لانها لا تخلو من ان يكون ذاتا الا لاجل اختصاصها بهذه الصفة وباطل ان يكون لامر خارج
لان ذلك يبطل كونها ذاتية اذ معنى كونها ذاتية ايهام الحكم في ثبوتها الى امر خارج عن الذات قوله اذ لو حدث هذا يعني ان العدم صفة ذاتية
وكذلك اذا كانت صفة مقتضاة كاشفة لتجددها عن الذاتية فانه لا فرق قوله فيلزم اذا طرى عليها الضد يعني لو قدرنا ان لها ضدا فانه
وان لم يثبت ذلك فان التقدير ههنا يقوم مقام التحقيق قوله ان ينفيها من حيث هي متماثلة ولا ينفيها من حيث هي مختلفة وقد تقدم ان الضد
لا ينفي المختلف واما لزوم نفيها من حيث هي متماثلة فلعلمنا بان السواد اذا طرى على محل فيه اجزاء كثيرة من البياض فانه ينفيها لما كانت
متماثلة اذا ثبت هذا فمعنى منافاته لها ان يخرجها من الوجود الى العدم ومعنى عدم منافاته لها الا يؤثر في وجودها فلا ينفيه فكان يلزم
ما ذكره من كونها معدومة موجودة دفعة واحدة وكون الشيء موجودا معدوما في حالة واحدة محال **تلخيص** اذا تقرر ذلك فما
تقدم من الادلة ان الاكوان بل الاعراض لان الطريقة في الكل واحدة غير قديمة وجب ان يكون محدثة لانها قسمة دائرة بين نفي واثبات
ولا يجوز دخول متوسط بينها وبيانه انك تقول الاعراض اما ان يكون لوجودها اول او لا ان لم يكن لوجودها اول فهي القديمة وان
كان لوجودها اول فهي المحدثة وهذه قسمة صحيحة ونحوها في الصحة قسمة الاقل والاكثر والمساوي كما ان تقول هذا العدد لا يخلو
اما ان يكون اقل من هذا العدد او اكثر منه او مساويا له وكذلك قولك هذه الذات اما ان يكون موجودة قبل هذه او بعدها او معها فاما
القسمة الدائرة بين اثباتين كقولك زيد اما في المسجد او في الدار فانه يمكن دخول متوسط فهي غير صحيحة لجواز ان يكون في السوق وعلى انه
يمكن دخول متوسط **تنبيه** اخر ما تقدم من حكاية قول المطرفية يدل على بطلانه وجوه احدها انهم اذا سلموا حصولها بتغيرات
لم يكن في ذلك معنى كونها محدثة فقولهم ليست محدثة مناقضة وكذلك وصفهم لها بانها حادثة غير محدثة لان معناهما واحد ومنها
انهم اذا سموه على انها صفات وليست بذوات على ما حكاه عنهم بعض اصحابنا فذلك اصل في بطلانه في الدعوى الاولى ومنها
انهم بنوه على ما لا يعقل من القول بالفطرة وهو كالقول بالطبع

فصل واما الدعوى الثانية وهي ان الجسم

لم يخل من الاعراض المحدثة الى اخره قوله ضرب غير باق فيجوز خلو الجسم عنه بعد حال يعني قبل وجوده فيه وبعد وجوده وقد
ذهب من خالف في الدعوى الثانية الى انه لا يجوز خلو الجسم من الاعراض كلها بل هي موجودة فيه فما ظهر وجد وما لم يوجب
وذهب ابو علي وابو القاسم والاشعرية الى انه لا يخلو الجوهر مما يحتمله او من ضده فان لم يكن له ضد لم يخل منه اصلا واما من خالف في هذه الدعوى
فقد ذهبوا الى خلو الجسم من جميع الاعراض ويريدون بالذي لا يبقى كالاعتماد والصوت والالم ونحوها فاما كلام اهل الكمون والظهور فقد
تقدم بطلانه وهو مبني على قدمها واما قول ابي علي ومن تابعه فهو ايضا واضح البطلان لانا نعلم خلو كثير من المحال من الصوت
مع ان مذهبهم يقتضي انه لا يخلو المحل عنه وقتا واحدا وكذلك نعلم خلو المحال عن كثير من المتضادات قوله وضرب باق فيجوز
خلو الجسم عنه الى اخره مثاله اللون فانه يجوز الا يوجد الله تعالى في الجسم الذي خلقه لونا فقد جاز خلو ذلك الجسم عن اللون

مطلقا واذا وجد فيه سواد مثلا لم يخل ذلك الجسم عن جنس من اجناس اللون وان جاز خلوه من السواد وذلك لان اللون الذي
وجد فيه باق والباقي لا ينتفي الا بضد او ما يجري مجراه على ما تقدم وضده من نوعه فان الذي ينفي السواد اما بياض او حمرة او
نحوهما وهما وغيرهما مما ينفيه من جنس اللون فان قيل هلا خلا عن الباقي بعد وجوده فيه وعن جنسه بان ينفى بما يجري مجرى
الضد فقد اجتمع انتفاء الباقي بذلك قلنا اما الباقيات التي لا توجد في الاجساد كالتأليف والحياة والقدرة فينتفي اكثرها بما يجري
مجرى الضد وخروج الجسم عنها لا الى ما هو من جنسها فانه لا ضد لها الا من جنسها ولا من غير جنسها واما التي توجد في الاجساد
ولا يحتاج الى اكثر من محل في وجودها كاللون والطعم ونحوهما فليس الذي يجري مجرى الضد لها الا الفناء نفسه مما يحتاج اليه من المحال
وهو كما ينفيها الا مع نفيه للجسم وكلامنا هو في حال بقاء الجسم فقد ثبت انه لا يخلو عنها بعد وجودها فيه اذا عرفت هذا فالاولى
ان يقال الاعراض تنقسم الى ثلاثة اقسام قسم يجوز خلو الجسم عنه مطلقا وهو ما لا يبقى او يبقى ولا ضد له قبل وجوده وقسم لا
يجوز خلوه عنه مطلقا وهو الاكوان وقسم يجوز خلوه عنه قبل وجوده فيه ولا يجوز بعد وجوده فيه ان يخلو عنه الا الى
جنسه وهو ما يبقى ولا ينتفي الا بضد كالالوان قوله لا له مدبر يرجع الى الجسم يعني فلا يكون كاستحالة خلوه عن الاكوان فانه
لا مدبر يرجع اليه وهو كونه متحيزا بالكون قوله وان امكن الاستدلال انه على حدوث الجسم الصحيح انه عائد الى ما عدا الكون المطلق
من الاكوان وذلك هو الكون الواقع في الوقت الثاني وهو اما حركة بان ينتقل الجوهر في الوقت الثاني من وجوده او سكون بان يبقى
في تلك الجهة وهو يسمى الكون المطلق الا انه في الثاني يسمى كونا قوله لانه لم يسبقه الا بوقت واحد يعني فلو كان الجسم قديما لوجب
ان يتقدم على هذا الكون المحدث الحاصل في ثاني حال وجوده بالوقت هناك اوقات لكانت بلا نهاية ولانه اذا لم يتبعه الا بوقت
فقد صار يمكن الاشارة الى وقت وجوده وحدوث ذلك يبطل قدمه قوله لان الجسم لا يحصل الا في محاذاة اعلم ان الجهة والمحاذاة
والحيز في اصطلاح المتكلمين بمعنى واحد والمرجع بها الى الفراغ قوله والجامع التحيز فيما غاب عنا يعني فقولنا انما وجب حصول
هذا الجسم الحاصل في جهة لتحيزه والتحيز ثابت فيما غاب عنا فيجب حصوله في الجهة وابطال ان يكون لغير التحيز الاقسام على نحو ما
مضى في نظائره قوله وسواء حصل الجوهر حال الحدوث او حال البقاء يعني الكون المطلق بالنسبة الى الاجتماع والافتراق فانه مطلق مهما لم يوجد غير
ذلك الجوهر فاذا قدرنا ان الله لم يخلق جوهرا واحدا فقط وبقي ذلك الجوهر وفنا ما الا شيء معه من الجواهر فان الذي يوجد فيه من الاكوان
سواء انتقل في الجهات او بقي في جهة واحدة مطلق بالنسبة الى الاجتماع والافتراق بمعنى انه لا يسمى اجتماعا ولا افتراقا حتى يوجد
غيره فان ضامه ذلك الغير فالكون الذي فيه حينئذ اجتماع وان باينه فافتراق بخلاف المطلق بالنسبة الى الحركة والسكون فانه
لا يسمى مطلقا الا حال الحدوث وفي الوقت الثاني ان بقي في جهته فذلك سكون وان انتقل عنها فحركة قوله لو جاز خلوه عن الاكوان فيما مضى
من الزمان لجاز الان اعلم انه يحتاج الى ان يزاد بعد ذلك بان يبقى على ما كان عليه من الخلو لئلا يرد ان يقال الجسم واللون يجوز خلوه عن
اللون فيما مضى ولا يجوز خلوه عنه الان ومع تلك الزيادة يسقط الاعتراض فان اللون وان لم يجز خلو الجسم عنه الان فهو
يجوز بان يبقى على ما كان عليه من الخلو فكان يلزم جواز وجود جسم لا كون فيه بان يبقى على ما كان عليه من الخلو عن الكون ومعلوم خلافه
قوله لم يتقدم عليه الا بمقدور الزمان يقال لم لم يقل والمكان كما هو مذكور في بعض كتب هذا الفن والجواب ان مقدور الزمان عليه متفق
واما الخلاف في المكان فانه غير متفق واذا قال لم يتقدم عليه الا بمقدور الزمان والمكان فقد قطع بالخلاف في المكان عليه من ان عدم تأثير
المكان في تغيير احوال الجسم اظهر من عدم تأثير الزمان ولهذا وقع الخلاف في الزمان دون المكان واعلم ان هذا الدليل لا يتم الا مع
العلم بان الجسم لا يوجد الا متحيزا وان تحيزه غير متجدد كما ذكره المصنف اما مع تقدير وجوده غير متحيز كما ذهب اليه المخالف وبنى
كلامه عليه فلنا ان نقول بل يتقدم عليه بغير الزمان وهو التحيز فانه قد كان غير متحيز فلم يصح حلول الاكوان فيه وبعد تحيزه
خلقته كما هو مذهبهم لكن سيأتي ابطال وجود الجسم غير متحيز قوله فيما يجب للجسم او يجوز او يستحيل بيان ما يحصل له الكون في جهة فانه
لما كان لا يوجد الا متحيزا ولا يكون متحيزا الا وهو كائن في جهة ولا يكون كائنا في جهة الا يكون كائنا واحاله في كلام فيث ومثال ما
يجوز عليه التنقل فانه يجوز عليه في وقت ان ينتقل من الجهة التي هو فيها اذ ليس كونه فيها لما هو عليه في ذاته ولا لحالة الى

غيرها اذ ليس لامر يرجع الى ذاته وما لا يستحيل عليه كونه كائنا في جهتين في وقت واحد فهذه الامثلة المذكورة لا يعقل وجوبها ولا جوازها ولا استحالتها لامر من الازمنة ولا لاجل شي من الامكنة فان قيل لم لم ينقل المصنف مما يكون وجوبه وجوازه واستحالته لا حقا الى الذات على ما ذكره غيره ولم احترز عن ذلك بما يكون وجوبه وجوازه واستحالته مما لا يرجع الى الذات كوجوب كوننا مدركين عند كوننا احيا وجواز كوننا عالمين عند ذلك واستحالة كوننا عالمين وجاهلين في دفعة واحدة فان لمرور الزمان واختلاف المكان اثرا فيه لما لم يكن وجوبه وجوازه واستحالته للذات بل لكونه حيا فلولا كونه حيا مع التذ ابطام يجب كونه مدركا ولولا كونه حيا لم يجز كونه عالما ولا يستحيل كونه عالما جاهلا في وقت واحد الا للتنافي لا لغيره قلنا ترك ذلك لوجهين احدهما ان كونه كائنا وجواز سفله واستحالة كونه في جهتين ليس براجع الى الذات اما استحالة كونه في الجهتين فهي راجعة الى استحالة اجتماع الضدين واما وجوب كونه كائنا فهو راجع الى وجود الكون وان كان ذلك بطريقة التضمين واما جواز السفل فهو وان كان لاجل التحيز فانه لا يطلق عليه انه راجع الى الذات وان كان ذلك الوجوب والجواز والاستحالة لما لم يكن راجعه الى الذات ولا حاجة الى هذا الاحتراز انه لم يوثر في ذلك الوجوب والجواز والاستحالة مرور الزمان فانه لا تاثير له في شي من ذلك واما الذي اثر في زواله زوال كونه حيا فان بزواله يزول الاحكام المذكورة لا مرور الزمان فعرفت حينئذ عدم الحاجة الى هذا الاحتراز قوله وكيف يتحرك ما لم يكن ساكنا كان الاولى ان يقال وكيف يتحرك ما لم يكن كائنا من قبل في جهة لان الحركة هي الانتقال من جهة الى جهة فان احتراكه ما لم يكن ساكنا جائز فانه لو خلق جوهرا ثم نقله في الوقت الثاني الى جهة ثانية فانه يصير متحركا بعد ان لم يكن ساكنا وكذلك لو نقل احدنا جوهرا الى جهة ثم نقله في الوقت الثاني الى اخرى فقد صار في هذا الوقت متحركا بعد ان لم يكن ساكنا بل بعد ان كان متحركا وكذلك فقد يكون ساكنا بعد ان لم يكن متحركا بان يخلق الله جوهرا ويبقيه في جهته بان لا ينقله فانه يصير في الوقت الثاني ساكنا بعد ان لم يكن متحركا ولكنه يبنا على العبارة قوله واعلم ان هذا الدليل مبني على ان التحيز ليس بمحدد ويستفتح الما كان مبنيا على ذلك لانه لو صح وجوده غير متحيز لكان للخصم ان يقول قد كان الجسم فيما لم يزل غير متحيز ثم لما تحيز وجد فيه الكون وذلك الكون الذي وجد فيه اول اوقات تحيزه عندي هو الكون المطلق الذي يوجد فيه عند حدوثه عندكم فلو ثبت انه غير متحيز لبطل ذلك ولا كلام فيه لكن في تقدير ان الجسم لا يوجد الا متحيزا مع وجوده يكون قد حصل مقتضى التحيز وهي الجوهرية وشرط اقتضائها له وهو الوجود فلا بد من حصوله وسيأتي ايضاحه في فصل الصفات وبالجملة فهذه الدعوى مبنية على ان الاجسام لا توجد غير متحيزة والا فلو سلمنا انها توجد غير متحيزة لسلمنا انه انفكاكها من الاكوان ولو سلموا انها لا توجد غير متحيزة لسلموا انها لا تنفك عنها ولم يحدوا بدا من تسليم ذلك فبعد الخلاف الحقيقي ثم قوله والتهما حاصلان في جهتين بالاماع بعدم القول بتحيزهما فالخصم لا يسلم ذلك والجواز باحد وجهين اما ان يكون المصنف عنى بقوله وهو من مذهبهم انهما في جهتين قبل تحيزهما فالزمهم على ذلك مثلا زمه الكون لهما اذ لا يكون الشي في جهة على وجه الاستقلال الا اذا كان بيا فيها ولا يكون كائنا فيها الا بالكون واما ان يكون مواخذا لهم بتسميتهم جهتين وان لم يكونا عندهم متحيزين لان الجسم لا يكون الا في جهة اذ الجهة من خواصه قوله وان من اصولهم ان الجزء يتجزا اعلم ان مذهب الفلاسفة والنظام ان الجزء يتجزا بمعنى انه لا ينتهي فيه الى حالة الا ويصح تجزئته فيها الى ما لا يتناهى وان كان من اصحابنا من ظن ان بعض الفلاسفة منهم لا يقولون بتجزئته الى حالات لهم دون ان تقرر جواز ذلك والمفرجون بتجزئته منهم من قال يتجزا بالفعل بمعنى انه في ذاته غير منتنا هي العدد ومنهم من قال يتجزا بالقوة بمعنى انه كان شيئا واحدا فانه يصح من الفاعل ان يجعله اشيا كثيرة قال الشيخ ابن ملاحمي وبعده قال بهذا القول الا ان يكون معتقدا فيه ان اجزاء لا نهاية فيتضح قوله والقول الاول سواء وحده ما قاله رحمه الله انهم اذا احازوا في الفاعل ان يجعله اشيا كثيرة فانه لا يصح ذلك الا اذا كان الجزء كذلك في ذاته ومما يبطل به اصحابنا كلام اهل الهيولى والصورة ان الحلول كيفية في الوجود وكيفية الوجود تلازمه كما ان كيفية كل صفة ملازمها فكيف يصح وجودها في الازل عندهم وتاخر الحلول عنه وان حلول احداهما في الاخرى اما ان يكون على سبيل الوجوب فيلزمهم ملازمته للوجود لانه اما ان يكون للذات او لصفتها ومع كونه كذلك للصورة ما جعل الهيولى اولى من العكس لاشتراكهما في الذاتية والمقتضاه واستوائهما فيهما او على سبيل الجواز فهو اما بالفاعل

كان

وهو باطل اذ لا تأثير له في الحلول ويلزم منه ان يكون قادرًا على ذاتهما اذ لا يقدر على مثلهما لذاته من دون معنى الا من قدر عليها
فلزم كون وجود الصورة بالفاعل وهي قديمة عندهم او لعلة وهي اما معدومة فلا تختص او موجودة فلا اختصاص لها بالهيو
لى حلولها دون الهيولى اذ لا تختص بها الا اذا حلتها ولا تحلها الا مع تحيزها ولا يتحيز الا بعد ان تحل الهيولى فيؤدي الى
الوقف لحال التمانع الصورة والهيولى على سواء فلم يكن بان يوجب حلول احدهما في الاخرى اولى من العكس **فصل** و**اما**
الدعوى الرابعة وهي ان ما لم يخل من الحوادث فهو محدث والخلاف فيها من ثلاث جهات قوله قال ابو رشيد العلم
بالرابعة ضروري مطلقا يعني سواء قيل فيها ما لم يخل عن حادث معين ولم يتقدمه فهو محدث مثله او قيل ما لم يخل من الحوادث فهو
محدث على شمل الجملة من غير اشارة الى الاكوان ولا الصفات الصادرة عنها وان كانت حل في ذلك ان الاجسام لم تخل منها وقد
حكى قوله هذا عن الحي علي بن خلاد والفقيه حميد وابن الملاحمي وصاحب الاكليل قوله وقال القاضي الى اخره اعلم ان مذهب القاضي والامامية
انه اذا كانت صورة هذه الدعوى ان ما لم يخل من حادث معين ولم يتقدمه فهو محدث مثله فهي ضرورية وان قيل وسواء يكون وفاقه وفي
المحيط ما يقتضي انها استدلالية في هذه الصورة الا اذا علم ثبوت ذلك المعين وحدوثه وعدم الخلو منه ضرورة فهي حينئذ ضرورية كما
اشار اليه المصنف اخرا في هذه الجملة قال القاضي وبلا مرية وان كانت الصورة ان الجسم اذا لم يخل من المحدث ولم يتقدمه وجب ان يكون محدثا
فهي استدلالية اذ لو كانت ضرورية لم يخالف فيها ابن الراوندي ومن تابعه واصحاب ابن الراوندي ومن معه لا انهم يعتقدون ان في الواجد
منها انه قديم والا لم يتصور خلافهم وههنا صورة اخرى لهذه الدعوى وهو ان يقال الاجسام لم تخل من هذه الاكوان ولم تتقدمها
فيجب ان يكون محدثة قيل فهذه يكون استدلالية اتفاقا لتوقفها على ثبوت الاكوان وحدوثها وان الجسم لم يخل منها وكلها استدلالية
وما يتوقف على الاستدلال فهو مثله وقد اشار اليه المصنف ايضا قوله زعم ابن الراوندي وبعض الفلاسفة الى اخره تحقيق مقالتهم
ان قالوا ان الاجسام لم تخل من حادث وقبل الحادث حادث الى ما لا اول له والجسم وان قارن جملة هذه الحوادث فلا اول لها فكذلك لا اول
له فكان قديما **مسألة** اعلم ان الفلاسفة لما نفوا الصانع المختار وقالوا بقدم العالم وكان هذا الدليل المبني على هذه
الدعاوى ابلغ دلالة اهل الاسلام على حدوث العالم وثبوت الصانع المختار حاول الفلاسفة ابطاله بكل حيلة وتدخلوا له
من كل مدخل فافترقوا المخالفون في هذه الدعاوى اربع وتقسموه لانه مبني على اربعة اقسام احدها ابطل الدليل لابتنائه على كل
واحد منها فخالف بعضهم في الاولى واستغنى بعض خلافهم في الثانية واستغنى بعض منهم خلافه في الثالثة عن الاولى
فخالف في الثالثة واستغنى بعض خلافه في الجميع فخالف في الرابعة وهم معظمهم والحاد في الدين وبالجملة انهم يتوهمون ولو كره
المشركون وما احد ربهم بقوله قل هل ننبئكم بالاخسرين اعمالا الذين ضل سعيهم في الحياة الدنيا وهم يحسبون انهم يحسنون صنعا قوله
فعرضا وجوده معها او بعدها لان قد احتلت بقسم ثالث وهو ان يكون وجوده قبلها والجواب ان الاخلال مع بنائه على ان الجسم لم يخل من
المحدثات ولو كان وجوده قبلها لكان خاليا عنها وكله مبني على عدم الخلو الثالث بالدلالة قوله لانه اذا كانت كل واحد من هذه
الحوادث له ما قبل يعني لما تقرر من ان الحادث لابد له من محدث على ما سيأتي قوله وبعد هذه الحوادث في حصرها الوجود الى ان نخصه
ان يقال ان مع دخول هذه الحوادث في الوجود لابد ان تحصرها ومع حصرها لها لا تكون غير متناهية فانه يصح ان يدخل الوجود ما لا
نهاية له اذ ما دخل فيه جاز دخول الزيادة والنقص فيه وما كان كذلك فهو متناه لانه يكون مع تلك الزيادة اكثر منه مع عدمها
ولا كلام في تناهي ما يكون اكثر مع تقدير زيادة عليه فان ما لا يتناهى لا يكون شيء اكثر منه ولا يكون هو مع تقدير اكثر منه من دون
ذلك التقدير ولا يمكنهم المنع من جواز دخول الزيادة في هذه الحوادث بل هم يحكمون بتزايدها في كل وقت قوله ظاهر التناقض تهور
متناقضة في المعنى وفي اللفظ اما من جهة المعنى فلانهم وصفوا كل فرد من الاكوان بانها محدثة ثم نفوا الاول لها وهذا هو معنى القدم
واما من جهة اللفظ فلقولهم احادها محدثة وجملتها قديمة وجملتها مجموع احادها هكذا ذكره بعض المتاخرين قوله لان الحدوث
ثبت لاحادها من غير شرط الى اخره فتحقيق هذا الوجه ان يقال الحكم باعتبار الاحاد او الجملة على ان يعداض واحدها
ما ثبت للاحاد من غير شرط فيجب ثبوته للجملة كثبوت السواد للزنج فانه ثبت لكل واحد منهم من غير شرط معقول في جملتهم فيجب ثبوته

بالخفض

لجملتهم وهذا وزان مسلمنا فان الحدوث لكل واحد من الاكوان لم يثبت شرطا لم يوجد في جملة الاكوان فلا يصح ان يحكم به على الافراد دون
الجملة وما شبهنا ما يثبت للآحاد مشروطا بشرط لم يثبت في الجملة كثبوت جواز الخطا على كل واحد من الامة فانه ثبت لهم بشرط عدم الاتفاق
ولم يوجد في جملتهم ونظيرها ما ثبت للجملة من غير شرط كسواد جملة الزنج فانه يثبت لآحادهم لعدم اشتراط ثبوته للجملة بشرط
مفقود في الآحاد دون ما بعضها ما ثبت للجملة بشرط معقود في الآحاد كالعصمة للامة فانها ثبتت لهم بشرط الاجتماع وهو مفقود
في آحادهم قوله على ان ابا الهذيل قد كان التزم الى آخره ذكر هذا المذهب عن النظام وجهم بن صفوان وحكى هو القول بتناهي حركات
اهل الجنة واهل النار ايضا قال واحتج بهذا الى سكون دائم يلتذ به اهل الجنة ويتألم به اهل النار وقد روي عن ابي الهذيل انه رجع عن
ذلك واعلم ان مما تجاب به عن هذه الشبهة انا لم نرد بقولنا حوادث اهل الآخرة لا تتناهى وجود ما لا يتناهى وذلك بما لا نهاية ولنا
اردنا ان مجددها لا يزالون يحدثون منها شيئا بعد شيء قوله ولا يكون حادثا الآن يعني الآن الحدوث حصول بعد ان لم يكن في الوجود
قوله لانه لا يلزم من جوازه قدم الجسم اي من جواز ان يقارن الجسم الا فيما لم يزل حادث ولا يكون الجسم حادثا في تلك الحال قوله
على انا نلتزم ان يكون محدثا الآن حقيقة المحدث ~~ـه~~ يعني وهو انه موجود لوجوده اول وقد احتج عن هذه الشبهة بجواب آخر فقيل انا
لم نقض في دليلنا على القول بان الجسم لم يخل من الاعراض بل قلنا ولم يتقدمها والحوادث الموجودة قد الآن وقد تقدمها فلا يلزم ان يكون
حادثا معها قوله وان كان المعدوم مستحيلا يعني في الوجهين وهو سوق ثان مانع للقدم وتقدم القدم للمحدث باوقات لا نهاية
لها قوله تنبيه اعلم انه كما يصح الاستدلال بطريقة المعاني يصح ايضا بطريقة الاحوال يعني فما لم الجسم لم يخل من الكائنية الحاصلة
بعد ان لم تكن ولم يتقدمها وما لم يخل من الحاصل بعد ان لم يكن ولم يتقدمه كان حاصلا مثله بعد ان لم يكن واذا كان كذلك كان محدثا
وقد منع الشيخ ابو هاشم من ذلك وقال لا يصح العلم بحدوث الاجسام الا على تقدير اثبات الاكوان قال ابن متويه والاقرب خلافه
قوله واما على الطريقة الى المعاني يعني فالاستدلال بالطريقة اوضح من الاستدلال بالطريقة قال وفيه نظر قوله وان النظر في الحقيقة
انما هو في الاحوال هذا بنا على ما قدمه في باب الادلة والذي ذكره هنا كان النظر في الحقيقة انما يقع في الحدوث لكن لا يقعد لكم مرجحا
لطريقة الاحوال فان النظر في الحدوث انما يأتي في الذوات فاما الصفات فانها لا توصف بالحدوث قوله حاكيا عن ابي الحسين والشيخ
يمكن اثبات المعاني الى آخره يعني وله تعالى قد دلت الدلالة على ان ذلك الامر الذي لاجله احوجن الجسم ليس الا المعنى فاذا نفاه نافي كان
عنده متحكما لا مفر فاستلا يمكن ذلك الا بعد ابطال ان يكون بالفاعل قوله حاكيا عن القاضي ينبني على صحة خروج الموصوف عنها
الى غيرها يعني فانه لا يعرف ثبوتها بعد ان لم تكن ثابتة الا بذلك كما انه لا يعرف حدوث الاكوان الا بجواز العدم عليها قوله والعكس يعني
ثبوت المعاني مع عدم ثبوت خروجها واعلم ان هذا الترجيح الآخر الذي اورده القاضي انما هو ترجيح لطريقة المعاني على طريقة
الاحوال اذا قيل انها بالفاعل لانها اذا جعلت بالفاعل فان كان بالفاعل لم يستحيل بقاؤه مع عدم الفاعل والا وجب ثبوته بثبوته
مثل ما كان من الصفات بالفاعل فانه لا يتجدد حال البقاء كالوجود واما اذا جعلت الكائنية صفة معنوية فحكمها جواز خروج الموصوف
عنها الى غيرها ويستقيم الاستدلال ايضا كما في المعاني قوله في حكاية كلام ابن الملاحمي الا انه جعل العلم باستحالة ان يكون هذه الصفة
ذاتية متوقفا على العلم باثبات المعاني واذا كان كذلك فصحة خروج الموصوف عنها هو معنى استحالة كونها ذاتية مع انه لا يمكن
اثبات المعاني الا بعد العلم بانه يجوز خروج الموصوف عنها الى غيرها فانا ما لم نعلم ذلك لم نعلم انها ليست بذاتية ومع عدم العلم
بانها ليست بذاتية لا نعلم انها معنوية

فصل في شبه القايلين بقدم الاجسام

قوله ضرب يقدح بان يرد على
اركان الدليل قال ابن متويه وجملة القول في الشبه انها تنقسم الى قادحة وغير قادحة وهي في الحقيقة لا تقدح واما الغرض
ان معها لا يتسلم علم المرء بذلك المدلول ومثال ما يرد على اركان الدليل مسلمنا وهي العلم بحدوث الاجسام ان يرد شبهة على
الدعوى الاولى او الثانية او الثالثة او الرابعة فان هذه تقدح في الدليل بالمعنى الذي ذكره ابن متويه لترتب صحته على صحة مقدماته ونع
قدحها فيه تقع القدح في العلم بالمدلول لانه طريق العلم به هو الدليل واذا حصل للبس شك فيه انتفى العلم بمدلوله قوله فيكون
العلم لحكمه من فروض الاعيان لا كلام في ذلك فاما ان نفس حلها من فروض الاعيان فليس كذلك بل فرض كفاية وهذا مع حصول الشك

اذا حدث ما لا نعلم خروج الموصوف عنها الى البائن المعاني

في الدليل واما لو قدرنا شبهه وردت على ركن من اركان الدليل ولم يقع الاحل لورودها شك في الدليل ولا قدحت في العلم به لحدث
سخن وعن جحود العلم بالمدلول لاجل ورودها لم يكن العلم بحلها فرض عين واما يكون فرض كفايه وقد قيل ان معارضة الدليل بما
يقدح في العلم فنزل منزله ما يرد على ان كانه مثاله قولهم قد ثبت انه قادر عالم والقادر العالم لا يكون الا حيا معارضه لقولنا قد
ثبت انه قادر عالم والقادر العالم لا يكون الا حيا فيكون العلم بحل هذه المعارضه ونحوها من فروض الاعيان لحصول الشك معها
قوله فيكون العلم بحله من فروض الكفايه الواجبه في ذلك اسم الدليل بما فيه على صحته وافادته للعلم ويكون وجوب ذلك كفايه حرز
عن ان يدعو الى اختيار الجهل اذ لا يومن ذلك فيكون حلها ضارا فاعتماد يدعو اليه قوله لو كان العالم محدثا الى اخره مراده بالعالم
السموات والارضون وما بينها والحديث المروي عنه صلعم ان الله مائه عشر الف عالم الدنيا وما فيها عالم واحد يدل على انه اسم
لجميع المخلوقات وقد قيل ان العالم اسم لمن يعلم لانه مشتق من العلم فيكون اسما للملائكه والثقلين قيل وقوله صلعم لفاطمه عند ذكر
مريم عليها السلام يكن سيده نساء عالمها وانت سيده نساء العالمين يدل على ان البعض يسمى عالما قوله في حكايه الشبهه وذلك الامر محدث
يعني لانه لو كان ذلك الامر قديما لكان العالم حاصلا في الازل ولم يكن فاعله فاعلا له بعد ان لم يكن قوله والحوادث اليوميه كيفيه
المعارضه لهم بها ان يقال قد ثبت ان الذي اثر في هذه الحوادث اليوميه كالانسان والنبات وما شاكلها سوا كان موجبا او مختارا قد حصل
مؤثرا بعد ان لم يكن فلا بد من امر وذلك الامر محدث والكلام فيه كالكلام فيها وان شئت جعلت كيفيه المعارضه ان يقال قد ثبت ان
هذه الحوادث اليوميه محدثه بالاتفاق وفاعلها قد حصل فاعلا بعد ان لم يكن فلا بد من امر كما ذكروه في الشبهه قوله على انا نقول ذلك الامر
هو كونه قادرا والداعي فان قيل انكونه قادرا والداعي قد حصل في الازل وحصوله فاعلا بعد ان لم يكن يقتضي تجدد امر له اذ لو لم يكن
الا ما هو حاصل في الازل لوجب حصول التاثير في الازل والحوادث الان وان كان كذلك فالمؤثر غير موجب لاجلهما وهما غير موجبين
بل مؤثران على طريق الصحه ولا يلزم ذلك فان قيل فقد حصل مؤثرا لاجلهما بعد ان لم يكن مؤثرا لاجلهما فلا بد من امر قلنا ليس كونه
مؤثرا مما يعلل اذ ليس له بكونه مؤثرا حال قوله وكلاهما غير محدث في حق صانع العالم يعني بل هما صفتان ثابتان في الازل اما القادريه
فذلك ظاهر فيها واما الداعي فلانه من قبيل العلم به تع قوله قلنا يجوز ان يكون هذا الحكم مما لا يعلل اراد بالحكم الاستحاله واما لم يجب
تعليلها لما ذكره من كونها نفيا والتعليل بالمؤثرات وما جرى مجراها لا يكون الا للامور الثابته واما كانت نفيا لان المرجع بها الى عدم الصحه
قوله او لغير ذلك من الوجوه المانعه من التعليل كالحلول وغيره يعني حلول الحال في المحل المعين فان تعليله ممنوع مع انه امر ثابت قال
اصحابنا لانا ان جعلناه حالا في هذا المحل بالفاعل لزم اذا وقف ذلك على اختياره صح ان يجعله حالا في محل وان يوجده غير حال
ان من حق ما كان بالفاعل ان يقف على اختياره وان جعلناه لمعنى فهذا المعنى يحتاج في حلوله الى معنى فيودي الى التسلسل ثم انه يلزم
اذا وجدت امثال للمعنى الموجب للحلول في محال كثيره ان يوجد كل واحد منها كون ذلك المعنى الذي فرضنا الكلام في حلوله حالا في محله
فيودي الى حلوله في المحال الكثيره وهو محال وان جعلناه لصفه الذاتيه او المقتضاه لزم فيما شاركه فيها ان يحل ذلك المحل بعينه فكان
يلزم وجود السوادات كلها في محل واحد وكذلك البياضات ونحوها فوجب الا يعلل هذا الحكم وقد ذهب الشيخ الحسن الى ان يعلل الحلول
بالفاعل حتى انه بالغ في ذلك فمن ان يكتب على ما يلغ في حجر قبره ومعك ذلك واحتج له بان الحلول كيفيه في الوجود والوجود بالفاعل
فكذلك كيفيته والاقرب صحه ما قاله واما قولهم يلزم ان يوجد غير حال فجوابه انكم فرضتم ان كونه مما يحل على تسلل الجمله
واحد لصفه المقتضاه والذي جعلناه بالفاعل حلوله في المحل المعين فقط فكيف يصح منه ايجاده مع ذلك غير حال والزامكم ان يوجده في
محلين لا ياتي فان العلم باستحاله ذلك لا يتوقف على العلم بان الحلول ليس بالفاعل وكان لا يلزم ان يصح من الفاعل جعل الجوهر في جهتين
مع ان الكون والجهه متعلق باختياره وكذلك ههنا واشار المصنف بقوله وغيره الى عدم بقاء غير الباقي في الوقت الثاني فانه لا يعلل
ايضا قال اصحابنا لانا ان جعلنا عدمه في الوقت الثاني لذاته او لما هو عليه في ذاته لزم في مثله الا يوجد في ذلك الوقت ايضا للمشاركه
في الصفه الذاتيه او المقتضاه اللتين اوجبتا او احدهما عدم وجوده في ذلك الوقت وان جعلناه باختيار الفاعل لزم انه اذا لم
يختر عدمه ان يبقى وان جعلناه لمعنى فالمعنى لا يختص بالمعنى فان جعل اختصاصه به حلوله في محله لزم ان يوجد لجميع ما في ذلك

المحل القديم في الوقت الثاني لعدم اختصاصه به دون سائر ما فيه وان جعلناه لوجوده اوجد وثبته لزم ذلك في كل موجود او يحدث
ووجب حيث الا يتعلل فاما البقا فهو مما يتعلل بالجنس ولكن لا يتعلل استمرار البقا فقد انفقد تا و مما لا يتعلل ثبوت الصفات الذاتية واختصاص
كل ذات بذاتيتها **فائدة** قد يستوي في عدم التعليل ثبوت الشي وانتفاؤه ويمثله الحلول فان الحال لا يتعلل حلوله في هذا المحل ولا عدم
حلوله في غيره وقد يتعلل الامران بحدوث ما يتعلل بالفاعل وانتفاؤه يتعلل بطريان ضد او ما يجري مجراه ويتعلق المتعلق فانه لما هو عليه
في ذاته وزوال تعلقه لعدمه وقد يتعلل الاثبات دون النفي كما في حدوث ما لا يبقى وانتفاؤه وقد يكون بالعكس كما سيجيء الكون السواد سوادا فان ذلك
لما هو عليه في ذاته ولا يتعلل كونه سوادا الا ان الصفة الذاتية لا تتعلل والله اعلم قوله في الشبهة الخامسة الباري جواد لم يزل ارادوا واذا كان
جوادا لم يزل لزم فعله للجود فيما لم يزل وهو الاكثار من فعل الاحسان والتفضل من جاد بماله يجود جودا وذلك يستلزم مفعولا من جود عليه
في الازل قوله لا نسلم كونه جوادا لم يزل بهذا المعنى بل بمعنى انه قادر على فعل الجود وانه سيفعله وان كان اصحابنا قد نصوا على انه
لا يسمى جوادا في الازل لما كان صفة فعل فلا يثبت الا بعد فعل الجود واما البصرية فقد ذهبت الى جواز وصفه بذلك في الازل بمعنى نفي البخل
فالجواد لو لم يكن جوادا في الازل لكان بخيلا وهو محال وهذه المقالة اخذتها حشيش البخار وشدو قوله بهذا وزود هذه الشبهة وكلامهم
باطل لان الجواد فاعل الجود اذ لو كان الجواد الذي لا يبخل للزم ان يوصف الجماد بذلك لحصول المعنى في حقها ذكره اصحابنا ولهم
ان يقولوا ان معناه الذي لا يبخل مع تمكنه من الفعل الذي يجود به قوله اخلال مخصوص يعني اخص بانه اخلال بواجب اذ قد يكون الاخلال
اخلالا بالتبذير وبذلك قوله بواجب مخصوص يعني ما يتعلق بالحقوق كالصدقات والنذور وسائر الحقوق الواجبة ولهذا فان الامام لا
يسمى بخيلا الا اذا منع الحقوق من مستحقيها فاما الاخلال بغير ذلك كالصلاة والحج فلا يسمى بخيلا الا تجوزا قوله فالواحد اذا وجد العالم
في وقت صح ان يتقدم وجوده فلذلك الى اخره هذه الشبهة تحريرا خير ذكره في التذكرة قال ابن متويه قال ابن الراوندي اصح العلوم ما تقرر
في الوهم وقد ثبت بتقرر قدم الجسم في الوهم لانه لا يجوز ان يعتقد انه لا حال تشار اليها في الاجسام الا وقد كان موجودا فيها لم كذلك الا الى اول
فيجب كونه قديما قال ابن متويه وهي ركيكة ضعيفة جدا وقال الشيخ ابو علي لابن الراوندي اخطات في قولك اصح العلوم فان العلم لا يكون اصح
من علم اخر لاشتراك الكل في اقتضا سكون النفس وفي التعلق بالشي على ما هو به وعلى ان الوهم ظن مخصوص فكانه قال اصح العلوم ما
يظن ولا اصح من هذا ظن الظان لقدم الاجسام ان يكون قديما قوله حيث اذا رايناه دارا مسه وسعا قاعدا على سرير الى اخره هذا ماخوذ
من كلام الشيخ ابي الهذيل عارض به من اورد عليه هذه الشبهة فقال له اذا راينا شخصا قاعدا على كرسي ولا حال تشار اليها الا ويصح
ان يعتقد انه كان على هذه الصورة فيها قبل لاجل هذا انه يعتقد انه كان كذلك لم يزل قوله علينا ايراد دون ستحيل وجود شي لا من فاعل
الى اخره سقوا احسن جواب اخر هو اقطع للجاجة وهو ان يعكس كلامهم ويقال بل بديهة العقل بان حدوث شي من شي غير معقول لان
معنى ذلك ان يصير بعض الشي شيا اخر وذلك لا يعقل لان ذلك الشي ان بقي على حاله فلم يصر بعضه شيا اخر وان لم يبق على حاله فقد
عدم هو وحدث شي اخر قوله لمكر وبه حدوث الهيولى يعني لانها شي وليست بفاعل مختار وهو حدوث وكل شي حدث ليس بفاعل مختار
عن فاعل مختار ومع صدورها عن فاعل مختار ثبت حدوثها قوله وقدم الباري تعالى مرتين فهو ذلك ما يوجب قدم الباري فكان الاولى
ان يقول وثبوت الباري قوله فاختلف وجه الحاجة فلا دور يعني انما الدور لو اتحد وجه الحاجة كان يحتاج شي الى شي في وجوده وذلك
الشي يحتاج اليه ايضا في وجوده وكذلك لو احتاج كل واحد منهما الى الاخر في العلم به قوله احتاج كل واحد من العلة والمعلول الى صاحبه يعني
ان العلة يحتاج الى المعلول في العلم بها اذ لا يمكن معرفتها الا به ويحتاج هو اليها في ثبوته وحصوله فلم يلزم الدور لما اختلف وجه الحاجة
فكذلك في مسئلتنا قوله واحتاج كل واحد من الجسمانين الى الاخر جرى اعلم انه قد تقرر ان الحي لا يجوز ان يكون جزا واحدا ولا بد من ان يكون
منضما بنية مخصوصة فاذا قدرنا مثلا انه بني من جزئين فهو محتاج في كونه حيا الى جاس قال اصحابنا ولا يجوز وجود حياة واحدة فيهما لانها
ان وجدت كلا الجزئين لزم ان تكون مثله للتاليف وهو محال وان وجدت في احد الجزئين فما طل ذلك لانا قد حسبنا لا يوجب الا للمحل لها
فيلزم صحة وجود الجسم في محل واحد واختصاصها به فيخرج عن كونها تحتاج للجملة ولا يمكن ان يقال انه يوجد في احدهما ويوجب
لهما لانها لا يجوز ان توجب للجز الذي لم يحلها الا بعد ان يدخل في جملة الحي وهو لا يدخل في جملة الحي الا بحيوة توجد فيه اذ لو

مطلب الجواد

دخل في جملة الحي بغير حيوة موجودة فيه وصح الحاقها له كونه حيا ولا حيوة فيه لكان يلزم ان يوجب ما فينا من اجزاء الحيوة لما كان متصلا بنا من شعر وظفر ونحوهما ويلزم من وجود حيوة واحدة في احد الجزئين الا يصح الادراك بالجزء الذي لم يوجد فيه ان الادراك لا يكون الا بمحل فيه حيوة ولهذا فانا ما علمنا انه يدرك به علمنا ان فيه حيوة وما لم يقع الادراك به علمنا الا حيوة فيه وانه غير حي فقد بان انه لا يجوز ان يوجد في احد الجزئين حيوة من دون ان يوجد في الاخر حيوة اخرى وبهذا يعلم حاجة احدى الحيوتين الى الاخرى مع انه لا يودي ذلك الى توقف كل واحد منهما على الاخرى توقفا يقتضي الدور والتعذر وقد ورد على ما ذكره انه يلزم حاجة كل واحد من الحياتين الى الاخرى في وجه واحد وهو الوجود فيلزم حاجة الشي الى نفسه ويلزم الدور لان هذه لا يوجد حتى يوجد تلك وتلك لا يوجد حتى يوجد هذه واجيب بان وجه الحاجة مختلف فان احدهما يحتاج الى الاخرى في وجودها والمحتاج اليها في الوجود يحتاج الى تلك في ان يدخل محلها في جملة الحي ليوجد له اذ لا يوجد موجد لجزء واحد فاذا اختلف وجه الحاجة لم يلزم الدور قال الشيخ ابن متويه الا انه بقي للسايل ان يقول وليست هذه بان يحتاج في وجودها الى تلك اولى من ان يحتاج اليها تلك ولا هذه بان يحتاج الى تلك في ان يدخل محلها في جملة الحي اولى من خلافه قال فاذا اختصمنا فذلك يقتضي رجوع الحاجة الى الحي فيقول احتاج في كونه حيا الى هذه الاجزاء من الحيوة اجمع لان يرجع الحاجة الى الحيوة بعضها مع بعض واعترض بان قبل ما اردت بقولك ان الحي يحتاج في كونه حيا الى هذه الاخرى اتريد انه يحتاج في حصول صفة واحدة له اليها فغير مسلم لان الحي في مجموع الصفات الحي مجموع هذه الاحكام من الحيوة فمسلم ولكن ما الكرت ان يحصل له صفة واحدة لحصول حيوة واحدة فالاولى ان يقال قد علمنا ان الحيوة الواحدة لا يوجب الصفة لغير الجزء التي هي فيه الا اذا كان فيه حيوة والا لزم ان يوجب للشعر كونه حيا وهذا الحكم لا يعقل لانه باي شي علل فيترا اذا عرفت هذا فكلام المصنف ليس بسديد لانه جعل حاجة كل واحدة من الحيوتين الى الاخرى نظير المسئلتين ولا يصح ذلك الا لو كان احداهما يحتاج الى الاخرى في وجودها والاخرى يحتاج اليها في دلالتها عليها وليس كذلك الا ان يكون مراده انه نظير لمسئلتنا في مجرد الحاجة وعدم الوقف على سبيل الجملة فهو متمشي **قوله** قلنا الداعي انما يدعو الى ما يصح وجود العالم في الازل مستحيل الى اخره اعلم ان جواب المصنف عن هذه الشبهة جواب جيد ولم يذكره اصحابنا وفيه ما لا يخفى في كلامهم من اشتراط الامكان في الداعي بل قد صرح ابن متويه بان احدنا قد يدعوه الداعي الى امر مستحيل وهو الذي يقتضيه حقيقة الداعي وقد اجاب الشيخ ابو القسم عن اصل الشبهة بانه انما خلق الخلق في اوقات امكان خلقهم ولا يلزم للداعي حصول المستحيل واجاب ابو الحسين بان له يدعوا الى الاحسان ثم فات ووجد خلق الاحسان فقد فعل ما دعاه الداعي اليه واجاب ابن الملاحمي بانه تعالى صار فاعلا بعد ان لم يكن فاعلا وهو علمه باستحالة وجوده في الازل والذي اعتمده الجمهور في الجواب انه وان كان له داعي حكمة الى خلق الاحياء وهو الاحسان اليهم الا انه لا يجب حصول ما دعا اليه داعي الحكمة عند حصوله فان احدنا يتصدق على فقير بدرهم لداعي حكمة ولا يتصدق على الاخر بمثله مع حصول الداعي فكذلك ههنا **قوله** لان هذا سبيل داعي الحكمة الا ترى ان احدنا الى اخره هذا كالقياس لافعاله تعالى التي يدعو اليها داعي الحكمة على افعالنا في صحة التقدم والتأخر وفيه نظر والجيد منه ان يقال اذا حصلت الحالة التي يمكن خلق العالم فيها ولم يخلقه فيها او لم يخلقه دفعة واحدة علمنا انه تعالى علم ان الصلاح في ذلك لا يجاده دفعة واجب لفعله وهذا مغن عن القياس فان احدنا وان يتصدق على فقير دون فقير وفي وقت دون وقت فانه ليس من اجل كونه عالم ان الصلاح في ذلك جملة فانه قد يقدمه ويؤخره لعلمه بالصلاح

فصل واما الركن الثاني وهو ان العالم لا بد له من محدث

قوله وقد اتفق العقلاء على انه لا بد له من محدث هذا ما ذكره قاضي القضاة كما تعرف واختاره المصنف والذين صحابنا يحكون بعدم الاتفاق ووقوع الاختلاف **قوله** فمن قال العلم به ضروري هذا القول للشيخ ابي القسم فانه ذهب الى ان العلم بان العالم لا بد له من محدث ضروري على سبيل الجملة لا يحتاج الى نظر واستدل لذلك بان قال ولهذا فان كل من ذاق شيئا فانه يعلم انه لا بد له من بان وصانع حتى انه لو جوز انه لا محدث له لعد عارفا قال وذهب الجمهور الى انه استدلالي جملة وتفصيلا ولو كان ضروريا لكان بديهيا لان الضروري الحاصل عن طريق ليس الا عن المشاهدة او الاخبار المتواترة او عن الخبرة والتجربة على قول ولا شي من هذه الطرق مما يحصل ههنا ومع كونه بديهيا يجب اشتراك العقلاء فيه وهذا انما يقول لا محدث للمتولدات مع اعترافهم بحدوثها وعوام المجبرة

يعرفون بحدوث الزجاجة والسفينة ولا يشكون لهما بمحدثا وكذلك شاهدنا الحوادث اليومية وادى المقدمات يقول السيد العلم بان زيدا هو الذي كنا
شاهدناه ضرورة بما حاصلا لعى طريق مع انه لم يجد اسعد اكل العقلا فيه وقيل ينبغي التفصيل فان يعلم بالضرورة ان المحدث حدث مع الجواز
فالعلم بان له محدثا ضروري وان كان العلم بان حدوثه مع الجواز استدلاليا كالعلم بحدوث العالم فالعلم بان له محدثا استدلالي وحاله في
تمامه في المشبها لما كان العلم بحدوثها استدلاليا ونظيرها بعدم الخلاف في العلم بقادرية المؤثر في العالم بعد العلم به فان اما القسم ذهب الى
ان العلم بالقادرية لذلك المؤثر بعد العلم به ضروري وقال الجمهور بل استدلالي لان من المعلوم صحة دخول التشكيك فيه بمقالة اهل الطبع
والنجوم وغير ذلك فعلى قول ابي القسم يكون العلم بان للعالم محدثا وانه قادر ضروريا قوله وفي كليهما اي القولين انه حدث مع الوجوب او مع
الجواز من غير مؤثر قوله لصح ان يجتمع الواح في البحر ويتركب منها سفينة الى اخره يقال على سبيل المعارضة لو كان ذلك لا يتاتى الا من محدث
للزم ان يجمع منه ايجاد الواح في البحر وجمعها وتركب سفينة منها فان التزمتم فالخصم يلتزم حصول ذلك لا عن محدث فكان الاولى ان
يقال لوجب الواح في البحر الى اخره فيهما لا ينافي المعارضة لان ما كان من تاثير لفاعل فهو غير واجب قوله اما الاول فقد مر في الدعوى
الاولى يعني وهو ان لنا افعالا وانها محدثة وفيه سؤال وهو ان يقال الذي تقدم في الدعوى الاولى ان في الجسم اكوانا هي غيره واما انها
افعال لنا فلم يتعرض له فيها والجواب انه قد تقدم في الدعوى ثم اولى ثبوت بعض الافعال والا يستدل عليها وان لم يتقدم التصريح بانها افعال
لنا وانا نحن المحدثون لها لكن ذلك ثابت موصفه بدليله وقد اشار اليه المصنف حيث قال وبعد فاذا حركنا جزءا الجسم بعد سكونه علمنا
ضرورة انه قد حصل امر لم يكن ونحو ذلك مما ورد في اثنا كلامه في تلك الدعوى مما يدل على ان الاكوان المثبتة هو يكون افعالا لنا قوله من كوننا
قادرين ومريدين ونحوهما اما تاثير كوننا قادرين ففي حدوث الفعل واما تاثير كوننا مريدين ففي وقوع الافعال على الوجوه المختلفة واما
نحوهما من الصفات الموثرة فكوننا كارهين فانها توثر في كون الفعل نهيا او تهديدا وكوننا عالمين فانها توثر في الاحكام اذا كان المعلوم مقدورا
لنا نحو احكامه واعلم ان اضافة التاثير الى هذه الاحوال انما هو على سبيل التوسع والمجاز والا فالموثر في الحقيقة هو الفاعل لكنه لما كان
لا يوثر الا لحصول هذه الصفات سميت موثرة على سبيل التجوز وقد اختلف في كيفية تاثير هذه الصفات فقيل كونه قادرا هو المؤثر في
الاحداث في الاحكام والوقوع على الوجوه المختلفة ولكن تاثيرها في الاحكام بشرط العالمية وفي الوقوع على الوجوه المختلفة بشرط المريدية
وقال ابن متويه يمكن الفرق بين كونه مريدا وكونه عالما لحصول الاحكام في وقوع الافعال على الوجوه المختلفة لكونه مريدا والقادرية شرط
واما العالمية فشرط في تاثير القادرية في الاحكام وقد يقال ان التاثير للعالمية في الاحكام كالمريدية ولعل وجه فصل ابن متويه بينهما
ان تاثير كونه مريدا على سبيل الايجاب وكونه عالما على سبيل التصحيح ومع الحال المريدية لا يصح كونها شرطا اذ الشرط غير موجب وان كان
مصححا قوله محققا او مقدرا التحقيق في فعل العالم المميز لفعله فانه لا يصدر منه الفعل مع علمه به وشك فيه الا حوال الا بقصده
وداعيه وكذلك لا ينتفي الا بحسب صارفه وكراهته والمراد بالانتفا ههنا عدم الايجاد لها وان كان لا يكاد يستعمل الا في عدم الباقي
بعد وجوده والتقدير في فعل الساهي والنائم فانا لو قدرنا ان لهما قصدا وداعيا لما وجد فعلهما الا بحسب قصدهما وداعيهما وان كان مذهب
ابي الحسين ونسبته ان لهما داعيا محققا بنا على ان الفعل لا يوجد من دون داع وان الداعي يشترط في وجوده قوله مع سلامة الحال هي
سلامة الداعي من صارف يقابله او يزيد عليه ومن حصول مانع او ملجي بمجراه وسلامة الصارف من حصول داع يقابله او يزيد عليه
ومن الجاء ملجي قوله حدوثها او حدوثها على وجه يعني يحدوثها يتبع كوننا قادرين وحدوثها على وجوه مختلفة او على وجه الاحكام يتبع
على كوننا مريدين وعالمين قوله وانه كان يلزم اذا مات الكاتب والباني ان يزول الكتابة والبناية فيه سؤال وهو ان يقال ان موتهما لا يقتضي
عدمهما بل هما باقيان فلا يلزم عدم ما يحتاج اليهما في وجوده اذ لم يزول وجودهما والجواب ان حاجة الباقي لو سلمت وكذلك الحاجة في الحدوث غلط
بقوله اما ليس المحتاج اليه على تلك الاحوال اذ لو كان يحتاج لما احتاج شي من افعالنا اليه وخالف المحتاج اليه وقد خرج عما يحتاج الباقي فالله
لاجله لو كان محتاجا وهو كونه قادرا وغيره من صفاته فلزم عدمه قوله اول حال حدوثها وهو المطلوب بطال لمن ابطال ان يحتاج الينا
لعدمها ولبقائها مع ثبوت احتياجها الينا في حدوثها يكفي في الدلالة على ان العلة في الحاجة هي الحدوث فينبغي ان يقال فاذا ثبت احتياجها
الينا في حدوثها لا في غيره فلا علة للحاجة الا الحدوث لدوران الاحتياج معه ثبوتا وانتفا قوله قلنا انها علة كما ثبت الى اخره قد

اجيب

اجيب عن هذا السؤال الجواز اخر وهو ان العله في الحقيقه كون هذا الشي مما اذا وجد كان محدثا وذلك يناقض الحدوث ويفارق حالة
احتياجه الى المحدث فلا يلزم كون العله في الاحتياج متاخره عنه قوله فان قال هلا كانت العله في الاحتياج هو الحدوث مع الجواز
والجواب عنه بانه وان كان يحدث شيا مع الجواز هو العله في الحاجه ولولا حاجه الجواز لما كان الحدوث عله في الاحتياج لكن لا يجعل الجواز
جزا من العله وان كان معتبرا على وجه الشرط كما ان عند العلم بالمتحرك نعلم الحركه وان لم نعلم حصول المتحركيه على تسلسل الجوارح
انه هو الدليل الموصل الى العلم بالحركه والفرق بين هذا الجواب وجواب المصنف ان في هذا تسليم ان في ذلكم تمام وجه الحاجه والمصنف
انكر ذلك قوله لمشابهتها العله الحقيقيه اعلم اولا ان العله في اللغه تطلق على امور عله بمعنى السقم والمرض ومنه فلان عليل وفلان
به عله وعله بمعنى العذر ومنه ما عله فلان في كذا وما يعتل اي ما عذره وما يعتذر وعله بمعنى الحاله وعلمه قول زهير
ان البخيل ملوم حيث كان ولكن الجواد على علاته هرم اي في سائر حالاته من شده ورخا واما في الاصطلاح فالعله الحقيقيه حقيقتها
كل ذات اوجبت لغيرها صفه او حكما زائدا على الوجود وهي تنقسم فمنها ما يوجب صفه وحكما وهو العلم ومنها ما يوجب صفه فقط وهو
سائر المعاني الراجعه الى الجمله والاكوان مما يرجع الى المحل ومنها ما يوجب حكما فقط وهي الرطوبه واليبوسه والتاليف والاعتماد واما
العله المقصوده هنا المشبهه بالعله الحقيقيه فحقيقتها التي يتعلق بها امرا خر اثباتا او نفيا مع كونها السبب يعني موجب المعلول به
ومما يجوز ويطلق لفظ العله عليه السبب كقولهم الاعمى او عله في الاعمى والمقتضي يقال الجوهريه عله في التحيز والداعي يقال فعل
فلان كذا لعله اي لغرض وداع والشرط يقال زوال السواد عن المحل عله وتعنون بها الشرط وطروه شرط في نفيه لا عله والحلول
يقال حلول السواد عله في تسميه المحل اسود واعلم ان الفرق بين العله الحقيقيه والعله الكاشفه في نفسه كالعله المشبهه يقام من وجوه
الاول ان العله الحقيقيه يؤثر في معلولها بخلاف الكاشفه والثاني ان المؤثره من حقها ان يكون امرا اثباتا مؤثرا في اثبات بخلاف الكاشفه
فقد يكون كذلك كما في مثلنا وقد يكون نفيا في نفي كعدم الارادة فانه عله في زوال تعلقها وقد يكون اثباتا في نفي كحصول العلم بنفي القبح والعلم
بالاستغنا عنه عله في الا يفعله وقد يكون نفيا في اثبات كتعليل كون الضرر ظلما بكونه لا نفع فيه ولا دفع ضرر ولا استحقاق والثالث ان
المؤثره لا تكون الا ذاتا واحده يتعلق بها حكم او صفه بخلاف الكاشفه فقد يكون امورا كثيره يتعلق بها امر واحد وقد يكون امرا واحدا يتعلق
به امور كثيره والرابع ان المؤثره يجب مقارنتها بخلاف الكاشفه فلا يجب ذلك بل يجوز تقدمها وتاخرها واما شبهها بالمؤثره لما ذكر المصنف من
حصول الحكم عندها لا محاله وهذا من خواص المؤثره قوله وان حصل الشبه المتقدم يعني من حصول الحكم عندها لا محاله قوله لما ابو هاشم
صحة الفعل هي المؤثره في كونه قادرا تعالى فقد حصل الابهام في الاولى فهلا منعت من تسميتها عله والجواب ان الابهام وان حصل فيها فهي
على ما سوهم فان وجوب الحاجه الى المحدث هو لاجل الحدوث ويجب حصول الحاجه لاجله كما يجب عند العله حصول المعلول فانه لولا الحدوث
لما احتاج افعالنا الينا كما انه لولا العله لما حصل المعلول بخلاف طريقه الحكم فلم يحصل فيها خاصيه العله لا يقال ان صحة الفعل موجبه لكون القادر
قادرا بل الامر بالعكس كما اشار اليه المصنف وحصل فيها خاصيه الطريق لانها يتوصل الى كونه قادرا او يدل عليه فتسمى طريقه
الحكم وكونه قادرا وان كان صفه فهو حكم بالمعنى الاعم قوله واما لم يسم عله لمثل ما تقدم يعني من عدم حصول خاصيه العله فيها من ان الامر
الامر بالعكس قوله ولا تسمى طريقه الى اخره اما كان ذلك ما يعلم من تسميتها طريقه لانه يعرف عدم حصول خاصيه الطريق فيها من الاستناد
الى المتطرق اليه في كل حال قوله لعارض من العوارض يعني من اكتنا او نتوصل الى نفع او دفع ضرر او نحو ذلك فيقع عدم الحكم لانه من
ذلك ومع حصولها يقع الامان لانها تمنع من التلبيس والتعزير فان قيل اذا لم تشبه العله ولا الطريق فلم تسمى بما يجري مجرى العله
ولم تسم بما يجري مجرى الطريقه قلنا انما سميناها بما يجري مجرى العله فلحصول شبه او حد ذلك وهو انه عند وقوع افعاله تعالى
على الوجوه المختلفه يجب ثبوت كونه تعالى مريدا وكذلك من ثبتت عصمته كما يجب عند حصول العله حصول المعلول وتوقف ثبوت كونه مريدا
عندنا على ذلك كما يتوقف ثبوت العله على المعلول واما المانع من تسميتها ما يجري مجرى الطريقه فقد بين بعضهم ان المانع من ذلك ان الطريق
الى الامر قد يكون ثابته ولا يتوصل بها احد الى المتطرق اليه لعدم الداعي الى ذلك في كل متطرق اليه وليس كذلك وقوع الفعل على
احد الوجوه المختلفه فانه يثبت انه تعالى مريد وفي حق المعصوم انتهى بلفظه وليس بالواضح اذ ادعى في هذا فاعلم ان هذه العلل

الاربع قد اشترکت فی انها علل غیر موجبه لما علق بها وانها کاشفه عما علق بها وقاضیه به ویجوز فی المثل الاخر مما ذکره من تشبیهها
بعلة الحکم وقد شملها جمیعا الحقیقه التی ذکرناها للعلة الکاشفه **تنبیه** اعلم ان الادله علی صحة هذا الرکن الثانی وهو ان المحدث
لابد له من محدث کثیره ان لم یکن معلومة ضرورة علی ما قاله الشیخ ابو القسم ومن اقوی الادله ما ذکره بعض مشایخ المعتزله وبعض الاشاعره
وهو ان نقول قد ثبت ان العالم حدث مع الجواز فلا بد من موثر فیه اذ لو لم یکن ثم موثر لم یکن بان یحدث اولی من ان لا یحدث لطرو نقسا فی الشان
الاعراض اما انه حدث مع الجواز فلانه لو حدث مع الوجوب لم یکن بان یحدث فی وقت اولی من وقت اذ لا مخصص ویلزم من ذلک قدمه وقد
تقدم حدوثه ولانه لو حدث مع الوجوب لزم ان یکون من جنس واحد فلا یکون مختلف الاجناس والصفات ومعلوم اختلافه فان بعضه
جماد وبعضه حیوان والجماد بعضه ارض وبعضه سما وبعضه جبال والحیوان بعضه فرس وبعضه انسان ونحو ذلک من الاختلاف واذا ثبت انه
حدث مع الجواز ومع حدوثه مع الجواز نعلم انه لا بد من موثر یا دی تاملوا الامر یکن بالوجود احق منه باستمرار العدم ثم لا یجوز فی الموثر
فیه ان یکون موجبا قدیما او نقدوما لاستلزام قدمه ولا محدثا اذ الکلام فیه کالکلام فی العالم فلم یبق الا ان الموثر فیه فاعل مختار علی
ما سیاتی بعضه

فصل واما الرکن الثالث وهو ان محدثها لیس الا الفاعل المختار جل وعز

قوله لاستحاله تاخر المعلول عن العله یقال لیس هذا من قبیل العله والمعلول لان العله ذات یوجب صفة او حکما والموثر فیه ههنا ذوات وهذه
بالتنبیه اشبه والسبب یجوز تراخی اثره ومشتبه عنه وقد اشار الفقیه قاسم الی ان ذلک بالعلل اشبه لان الاشیا لیس لها تاثیر حقیقی لما
التاثیر فیها للفاعل قوله لانه لیس بعضها بان یوجب کون الما ما آلی اخره یعنی لیس بعض الموجبات وهذه سوال وجوابه اذا فرضت
الکلام فی موجب واحد فلم عدلت الی الکلام علی موجبات کثیره والجواب ان هذا منه رحمه الله بالنظر الی مذاهب القایلین بان الموثر الموجب لانهم یجعلونها
موجبات کثیره فالطبایعیه والمطرفیه یجعلون التاثیر للاصول الاربعه والفلاسفه للعقول والافلاک الباطنیه للسابق والتالی ونحو ذلک
وفرضنا انه موجب واحد یکون الکلام اظهر فانه لیس بان یوجب کون بعض هذه الاشیا علی صفة اولی من العکس قوله وکذلک الکلام فی فقد الشرط
یعنی ان الکلام فیه کالکلام فی ثبوت المانع لکن ما قیل هناک فی ثبوت المانع قیل هنا فی فقد الشرط ویجعل فقد الشرط مکانه ویجعل الجواز فی
فقد الشرط بدل الحدوث فی المانع قوله فهما العلم ای نفی العقول والنفوس اعلم ان الفلاسفه یقسمون جایز الوجود الی جوهر وعرض
ویجعلون الجوهر اربعة انواع فنوع لا یکون الا فعالا وهو الصور وهو یشمل الصورتین وهما نوع واحد عندهم ونوع لا یکون الا محلا وهو
الهیولی وذلک لان کل جسم عندهم مرکب من ثلثه جواهر حالان منها فی الثالث یسمی احد الحالین صوره جسمیه وهی التی صار الجسم بها متحیزا
والاخر صوره نوعیه وهی التی بها صار الجسم مختصا بجهة دون جهة ویسمون المحل هیولی وهو مادة الجسم واصله وهو قابل للاتصال
والانفصال والحلول الصورتین فیه فالصورتان عندهم نوع والهیولی نوع والنوعان الثالث والرابع لا یکونان حالین ولا محلین فاحدهما
له اشتغال بالتدبیر والتصرف وهو النفس والاخر لیس کذلک وهو العقل ویریدون بالنفس النفس الناطقه التی هی ثابته عندهم للافلاک
وللانسان والنفس والعقل یکونان عندهم الا بسیطین دایما والاجسام اما مرکب من الهیولی والصوره واما العرض عندهم فهو تسعة اجناس
ویسمونها مقولات وهی الکم والکیف والاین ومتی والاضافه والملک والوضع والفعل والانفعال فقد بان بذکر هذه الخرافات
مرادهم بالنفس والعقل قوله ویعرف من هذا بطلان قول الباطنیه یعنی لان مذاهبهم تضاهی مذاهب الفلاسفه لا سیما علة قدمه
صدرت عنها سابق وعن السابق تالی وعن التالی نفس کلیه کما ان الفلاسفه اثبتت عله قدیمه صدر عنها عقل عنه فالکلام متقارب وان
اختلفت العبارات قوله واما الطبایعیه فیبطل قولهم ان الطبع غیر معقول للقائل انه بهذا الوجه یشمل ابطال قول کل قایل بالطبع
علی اختلاف کلهم وظاهر کلام اصحابنا ان الطبایعیه فرقه واحده ویحکون عنهم القول بالطبع جمله وقال الامام یحیی زعموا ان
الاجسام قدیمه وانها متحرکة لا تابع لامتزاج العناصر الاربعه النار والهوی والارض والما وذکر بعض اصحابنا ان الطبایعیه لیست فرقه
واحده بل هم فرق کثیره فکل من اثبت الطبع فهو طبایعی فمنهم من جعل العالم صادرا بطبع العله القدیمه وهم بعض الفلاسفه والباطنیه
والعالم عندهم قدیم ویسمونه حادثا بالوجود من جهة غیره ومنهم من جعله صادرا بطبع الافلاک وهم المنجمه ومنهم من جعل الحوادث الیومیه
کالانسان والمولودات والحبوب والثمار الا الموجودات حادثه بالطبایع الحاصله فی الاجسام ولا تاثیر للقادر فیها اصلا وهم المطرفیه والفرق

لبرو لها الا بعینها وحرکاتها انما هی مستعملة
هذا انما قالوا ان حصول الالة ان لا

بينهم وبين من تقدم ذكره انهم يقرون بحدوث العالم وثبوت الصانع المختار لانهم اعترفوا بالصانع بخلاف من ذكرنا اولا من الطبائعية ولهذا
قيل المطرفية اسوا حالا من الطبائعية الجاحدين للصانع المختار لانهم اعترفوا بالصانع ثم اضافوا التاثير الى غيره والطبائعية لما
نفوا الصانع لم يكن لهم بد من اضافة ذلك الى امر ما ومن الوجوه الفارقة بينهم ان المطرفية يقولون ان الاجسام والاعراض حدثت
بالفطرة والتركيب وان الله هو الذي فطرها وركبها على ان تكون طبعها وعادتها الكون على ما كانت عليه والطبائعية تضيف
الامور جميعها الى الطبع وقد قيل للمطرفية ان الطبع اذا كان موجبا عندكم والموجب لا يتراخى عن موجبه فالمخلوقات مرتبة في الوجود
شيء بعد شيء فكيف تكون حادثة بالطبع ثم ان الطبع ان كان عدما ونفيا فهو باطل لانه تابع لوجود الاجسام وقد ثبت حدوثها وما توقف على
على الحدث فهو اولى بالحدوث وان كان محدثا فاما ان يكون محدثه طبعا فيلزم التسلسل او فاعلا مختارا فيجب ان يقضي بانه المؤثر في
الاجسام والعالم كله فلا يثبت طريق الى اثبات واسطة واعلم ان من المعتزلة من اثبت الطبع فقال به وهم الذين زعموا ان
المتولدات حادثة بطبع المحل كما سياتي والقائلون بان تركيب الاشياء وغيره من المراكب الحادثة حاصل من تركيب الطبائع الاربع مع ان
الله تعالى قادر على ان يبتدئ الخلقة من غير تركيب وهذا قول الشيخ ابي القاسم البلخي وقد قيل ان الاصل في مقالة المطرفية لان مطرف بن شهاب
قال به اولا ثم لم يزل مقالته ومقالة متابعيه من بعده تزداد حتى افضت الى الامور الشنيعة في اكثر المسائل فان قيل قولكم الطبع غير
معقول بعيد لانه لفظ لا معنى له ومعلوم انه موجود في كلام العرب فيقولون طبع الماء البرودة وطبع النار الحرارة ونحو ذلك
كقولهم طبع فلان كذا وطبع فلان كذا وذلك يقتضي بان له معنى قلنا ان الطبع الذي جعلناه غير معقول ولا معنى له هو الذي ينسب
اليه التاثير فان من حقق ما ينسب اليه التاثير يريد ان يكون امرا متميزا موجودا فاما الطبع الذي اثبته اهل اللغة فهو وان كان معقولا
فليس بامر وجودي بل امر اعتباري ومعناه العادة والسجية فمرادهم بقولهم طبع فلان كذا اي عادته وسجيته وكذلك مرادهم بقولهم
طبع النار الحرارة اي عادتها انها تكون حارة فان الاجسام وان كانت متماثلة فقد اجرى الله العادة بان يخلق في بعضها الحرارة
وفي بعضها البرودة ونحو ذلك وقد تاول كلام ابي القاسم على ان هذا مراده حيث قال بتركيب الحوادث الموسومة من طبائع الاجسام وكذلك
كلام الجاحظ ومن معه حيث قالوا ان المتولدات حادثة بطبع المحل كما سياتي قوله القسمة الاولى يقتضيها يعني في اول الفصل حيث قال لان
ذلك الموجب ان كان مجردا الى آخره قوله واما اصحاب النجوم اعلم ان اصحاب النجوم القائلين بتاثيرها فرقة من الفلاسفة وغيرهم كما تقدم
والذي ذهب اليه المسلمون انها جمادات مسخرة بامر الله ويدل على ان حركاتها خلقها لحكمة منه لمنافع عبيده ولما فيها من الالطاف لهم فمن
منافعها ما ذكره في القران من كونها زينة للسماء ورجوما للشياطين المسترقين للسمع وعلامات يهتدى بها قوله فيبطل قولهم انها حية
اي قول من جعلها فاعلة مختارة لان الفاعل المختار لا بد ان يكون حيا قادرا فاما قول من جعلها موجبة بالطبع فقد تقدم ابطاله بانه غير
معقول وكفى بالمذهب فسادا انه لا يعقل واعلم ان كلام المصنف موافق لكلام ابي علي فانه ذهب الى انا نعلم انها غير حية بالعقل فانا قد
علمنا ان الحي يحتاج الى رطوبة وهي غير حاصلة فيها الحرارة انها كالتي تحصل في النار ومعلوم ان الشمس اشد حرا من النار ولو
قرب اليها احد لا يبقى فيه اكثر مما يبقى في النار ولو بعد احدنا عن النار لما اثرت فيه كتاثير الشمس فاذا استحال في الشمس ان تكون حية فاولى
في سائرها واما ابو هاشم فقال لا نعلم انها غير حية الا بالسمع فانا نعلم ضرورة من الدين انها مسخرة مدبرة غير حية ولا قادرة
وان حركاتها غير اختيارية قوله ولا استمرار حركاتها على وتيرة واحدة يعني مع انا قد علمنا ان كل حي تتصرف فيختلف بحسب اختلاف
اغراضه ولا يوجد تصرفه على وتيرة واحدة في اليوم الواحد والليلة الواحدة واذا كان كذلك علمنا ان استمرار حركات هذه النجوم على
صفة واحدة على مر الدهور وتوالي الاعوام والشهور هو لانها مسخرة مدبرة لا تصرف فيه مختارة واما اختلاف احوالها في مطالعها ومغاربها
في الصيف والشتاء فلا يقدح فيما ذكره المصنف من استمرار حركاتها على وتيرة واحدة فان ذلك عادة لها مطردة قوله ولانها لا تدرك
والعقل لا يصح الا من حي يعني ولو كانت حية لادركت فاذا لم تدرك عرفنا انها غير حية والعقل لا يصح الا من حي لكنهم لا يسلمون انها
لا تدرك ويطلبون ادراكها بالنسبة وصح من بطلان كونها حية قوله ولانها ان كانت قديمة لزم قدم العالم هذا انما يلزم من قال بانها
موجبة منهم فاما من قال بانها فاعلة مختارة فلا يلزمه

الكلام في الصفات والاحكام

قوله الصفة

في اللغة هي قول الواصف ولا فرق عند اهل اللغة بين الوصف والصفة كما لا فرق بين الوعد والعدة هكذا اصل وضعهما فاما بين الوعد

والعدة فرقا يعرفه اهل العربية من حيث ان الوعد مصدر وعد وهو اسم لفعل الواعد واذا ذكر مع الفعل نحو وعد وعدا افاد التاكيد

فقط والعدة للنوع نحو عدة حسنة وعدة قبيحة قوله في الغرض وهو الالزام ثم قيل ان هذا حقيقته في الشرع قوله وبدونحو ذلك

يعني اباحة وكراهة وصحة وفساد واعلم ان حقيقة الحكم على راي الاصوليين ما استفيد من جهة الشرع اما بنقله عن اصله في

العقل واما بتقريره على حكم العقل على وجه لو قدرنا عدمه لنقله بدلا عن تقريره اياه لقبح فقولهم ما استفيد من جهة الشرع خرج

الاحكام العقلية كالمخالفة والمماثلة ونحو ذلك وقولهم من جهة الشرع ولم يقولوا من جهة السمع ليشمل الاحكام الشرعية ما ثبت بالشرع

من ادلة الشرع او لا بسمع كالقياس وقولهم اما بنقله عن اصله يعني كاباحة ذبح البهايم وقولهم او بتقريره على حكم العقل يعني كتحريم

ذبح ما لا يؤكل لحمه فان الشرع في ذلك طابق العقل وقولهم على وجه لو نقل لقبح احترازا مما ورد به الشرع من تحريم الظلم ونحوه فان

هذه لا تكون احكاما شرعية لان الشرع لا يصح ان يرد بخلاف ذلك واما تحريم ذبح ما لا يؤكل لحمه فانه لو ورد بخلافه لما قبح قوله كالمماثلة

والمخالفة ونحو ذلك يعني كالمضادة الحقيقية وتعلق القدرة بالمقدور قوله نعلم بين ذات الفعل وصفة القادر فيه نظر والصحيح ان هذا

الحكم ما نعلم بين غير بين ذات الفعل وذات القادر من الاول الممثل بصحة ان يقدر ويعلم فانه معلوم بين الحي وبين كونه قادرا عالما

فصل والصفة ضربان قوله يستحيل خلوها عند امكانها يعني بذلك انه يستحيل الا يحصل عند امكانها وان صح ان تقدر بوجوبها

ولا يجوز تراخي الصحة فيها عن الوجود فالذاتية لما صح حالة العدم وجب في تلك الحالة والمقتضاة سقفتهم فمنها ما يصح في الازل

حصل كصفاته تعالى المقتضاة عن صفته الذاتية فانها تصح وتجب في حالة واحدة وهي حالة الوجود قوله اي لا تجب كابيته بعينه يعني لا تجب

ان يكون الجوهر في جهة معينة وذلك لان تحيزه يصحح له كونه في جميع الجهات ولا يوجب له كونه في واحدة منها معينة الا الكون ولا يستحيل

خروجه عن الكاينات اجمع الا لتضمن التحيز الكون **تنبيه** نعلم انحصار الصفات في الواجبة والجائزة بان نقول الصفة اما

ان يستحيل خلوها عند امكانها على التعيين او لا ان كانت كذلك فهي الواجبة وهي لا تخلو اما ان تجب للذات لاختصاصها بصفة اخرى او لا ان كانت

كذلك فهي المقتضاة وان لم تكن فهي الذاتية وان لم يستحيل خلوها عند امكانها على التعيين فهي الجائزة وهي لا تخلو اما ان تثبت لمؤثر على جهة الايجاب

او لا ان كانت كذلك فهي المعنوية وان لم تكن كذلك فهي التي بالفاعل **فصل والاحكام ثلاثة** قوله فالمقتضى كاحكام التحيز اورد

رحمه الله للمقتضى من الاحكام مثالين مثالا للمقتضى عن الصفات المقتضاة وهو احكام التحيز ومثلها صحة ان يعلم وصحة ان يعلم وصحة ان

يريد فان هذه احكام مقتضاة عن صفة له مقتضاة وهي كونه حيا ومثالا للمقتضى عن الصفات المعنوية وهو صحة الفعل منا فانه مقتضى

عن كوننا قادرين واما في حقه تعالى فمقتضاة عن صفة مقتضاة قوله وما شابه هذا من الاحكام يعني كصحة الاحكام والصحيح انها صادرة

عن كوننا احياء كصحة كوننا قادرين وصحة كوننا عالمين فهذه احكام مقتضاة عن صفات معنوية يستدل بها على مقتضياتها وللاحكام

المقتضاة مثالان اخران لم ينص عليهما فمثال المقتضاة عن الصفات الذاتية كالمخالفة والمماثلة والصحيح انها صادرة عن صفاته الذاتية

ومثال المقتضاة عن الاحكام التي بالفاعل نحو القبح في الكذب فانه حكم مقتضى عن حكم بالفاعل وهو كون الكلام كذبا ونحو ذلك قوله

والمعنوي كسكون النفس هذا حكم معنوي صادر عن معنى يوجب للجملة وهو العلم فاما الاحكام الصادرة عن المعاني التي في مختلف

المحل وكالمدافعة في صعوبة التفكيك وايجاز المحل ونحوه وان كان يرد على شي منها اشكالات ليس هذا موضع ذكرها واعلم ان حصر الاحكام

هو بان نقول الاحكام لا تخلو اما ان تكون واجبة او لا ان كانت واجبة فهي لا تخلو اما ان يكون وجوبها عقيب استحالة او لا ان كان وجوبها

عقيب استحالة فهي لا تخلو اما ان تكون واقفة على شرط متجدد او لا ان كانت واقفة على شرط متجدد فهي الاحكام المقتضاة عن صفات الحدثان

الذاتية بشرط الوجود كصحة التحيز مثلا ووجوبه وان لم يكن كذلك فهي الاحكام الواقفة على مقتضى متجدد وهي لا تخلو اما ان يكون

مقتضيها واحدا او لا ان كان مقتضيها واحدا فهي الاحكام المقتضاة عن صفات الحدثان المقتضاة كاحكام التحيز او الاحكام الصادرة

عن صفات المعاني المقتضاة كالتعلقات والاعتمادات وان لم يكن مقتضيها واحدا فهي لا تخلو اما ان يكون مقتضاة عن مقتض حاصل على سبيل

الجواز والحالة واحدة والشرط واحد او لا ان كان الاول فهي الاحكام المقتضاة عن الصفات المعنوية كصحة الفعل منا وصحة الاحكام

والعلم

وان لم يكن كذلك فهي الاحكام الصادرة عن الاحكام التي بالفاعل وان لم يكن من الاحكام عقيب الاستحالة فهي لا تخلو اما ان يكون
مقتضاة عن صفة ذاتية من غير شرط او لا ان كان الاول فهي المماثلة والمخالفة وصحة كون الشي معلوما وان لم يكن كذلك فهي الاحكام
المقتضاة عن صفته المقتضاة نحو صحة الفعل وصحة الاحكام وان لم يكن الاحكام واجبة فهي جائزة وهي لا تخلو اما ان يكون المؤثر فيها
مؤثرا على سبيل الصحة والاختيار او لا ان كان الاول فهي الاحكام التي بالفاعل ككون الكلام امرا وخبرا وان لم يكن كذلك فهي الاحكام
المعنوية ككون الفعل وانحياز المحل ونحوها قوله اما ان يصح العلم باحدهما دون الاخر وهذا يبطل كون المصحح لكونه معلوما
حكما اما كان ذلك مبطلا لما ذكره لان الذات لا يعلم الا على المزية التي اوجبت صحة كونها معلومة فاذا علم احد الغيرين الذين يقتضي
الحكم كون كل واحد منهما معلوما دون الاخر فالعلم بذاته يستلزم العلم به على ذلك الحكم الا ترى انا اذا علمنا الجوهر علمنا كونه
جوهرا واذا علمنا السواد علمنا كونه سوادا لكون الجوهرية والسوادية هما الموجبين لصحة كون الجوهر والسواد معلومين فاذا
علم احد الذاتين اللتين يعلم الحكم الذاتي بينهما دون الاخرى تضمن ذلك العلم بالحكم فيكون قد علم مرددون غيره ولا ما جرى مجراه وذلك
يبطل كونه حكما كما ذكره المصنف قوله وما عدا ذلك من الاثبات تابع له يعني ان الحكم هو الاصل في ايجاب صحة كون الذاتين معلومتين واذا
كان للذاتين صفات ذاتية غير الحكم الذاتي فهي تبع للحكم في ايجاب صحة كونهما معلومتين فلا يقال ان الذاتين وان يلازم العلم بهما لان المصحح
لكونهما معلومتين حكم واحد فان ذلك يقتضي ان يكونا معلوما واحدا ولا يبطل غيريتهما لان لكل واحدة منهما صفة ذاتية هي الاصل في
تصحيح كونها معلومة وفي المخالفة والمماثلة كما ذكره المصنف من بعد في الاعتراض قوله ولقائل ان يقول ان الحكم انما يكون ذاتيا
لذات واحدة لا لذاتين فيه نظر لان الحكم اذا لم يعلم الا بين ذاتين لم يصح جعله ذاتيا لاحدهما دون الاخرى فليس بان يجعل ذاتيا
لهذه اولى من هذه ولانا نأتي بهذا اذا كان معلوما بين غيرين وما جرى مجراه فاما ان يكون ذاتيا للذاتين او لا قوله فقد يمتنع ان يرجع الى ماهية وما جملة
الحكم ودلالته اي بين الحكمين بالذاتين اللذين يثبت الحكم لهما فلا يلزم من ان يرجع الى ان من حق الحكم الا يعلم الا بين غيرين او لا مرد يرجع الى ان
الحكم اذا علم ذلك علمنا قوله يوضح ان العلم بالمتحيز يلازم العلم بالكون على الجملة يعني فلو اعلمنا صادق بوجود متحيز فانا نعلم وجود
كون فيه ونعلم حصوله لذلك المتحيز على سبيل الجملة لانا نعلم حصول كون له متعين في جهة معينة الا ان للشيخ الحسن ان يقول قد يصح
العلم بالمتحيز من دون العلم بالكون ولهذا فان نفاة المعاني اذا علموا متحيزا لم يحصل لهم علم بالكون فلم يلزم من تلازم العلم بهما في موضع
كونهما ليس بغيرين مطلقا والذاتين اللتين اوجب صحة كونهما معلومتين حكم واحد فانهما لا يعلمان الا معا ولا يحصل العلم باحدهما من دون العلم
بالاخرى اذ الحكم لا يعلم الا بينهما وذلك يخرجهما عن كونهما معلومتين وغيرين كما تقدم ونحو هذا الفرق يصح في المتضايفين بل هو اوضح فيهما
فانه يصح العلم بالاب من دون الابن والعلم بالابن وحده وكذلك المالك والمملوك والوديعة والمودع قوله فلم يدل تلازم العلم بالذات والعلم بصفتها
على انها معلوم واحد يعني ان هاهنا وجها في تلازم هذين العلمين غير كونهما معلوما واحدا وهو ان الذات لا يعلم الا على الصفة التي صححت
معلوميتها والصفة لا يعلم الا على الذات حالا والذاتين اذا لم يعلما الا معا فان ذلك يقتضي كونهما معلوما واحدا اذ لا يوجد غير ذلك لتلازم العلمين
بهما قوله بل لكل واحد من الغيرين ذاتية في حكم المغايرة لذاتية الاخرى صفة ذاتية في حكم المغايرة لصفة الاخرى الذاتية والماحكلها في حكم
المغايرة لان المغايرة الحقيقية لا تثبت الا بين الذوات والمعاني الصفتين لو كانتا ذاتيتين لكانتا متغايرتين قوله ولهذا لو لم يخلق الله الا
ذاتا واحدة لصح العلم بها وان لم يوجد هذا الحكم المذكور يعني فدل هذا على ان الصفة هي الاصل من حيث انه لو اخلق ذاتا واحدة فقط فلم
لا يثبت لها اذ لو ثبت لها لكان قد علم لا بين غيرين ومع ذلك فقد صح كون تلك الذات معلومة وايضا فانه لا يمتنع ان يحصل لها الحكم من دون صفة
فيعلم عليه ولا يحتاج في العلم بها الى الصفة فكانت الصفة اقوى في ايجاب هذا الحكم الذي هو صحة كون الذات معلومة من الحكم الذاتي ويكون
الحكم تابعا للصفة لا انها تابعة له كما اشار اليه الشيخ الحسن قوله كان التحيز اخص من صحة كون الجوهر معلوما فاشتراك الصفة والحكم
الذاتي على الصفة والحكم المقتضى والمعنى انا لو قدرنا ثبوت حكم ذاتي لكانت الصفة الذاتية اخص منه ومعنى اخصيتها انها الاصل
في تصحيح معلومية الذات وانها مقصورة على الذات والحكم معلوم بينها وبين غيرها من الذوات فهي اخص من الحكم كما ان التحيز
الذي هو صفة مقتضاة للجوهر عن الجوهرية اخص بالجوهر من صحة كونه معلوما مع انه تابع له ومقتضى عن الجوهرية ودليل ان

التحيز اختص به لا بسبب الا الجوهر وصحة المعلومية مشاركة فيها كل ذات قوله في الوجه الثاني لا بد من حول الاختلاف الا يختص احدهما بما اختص
به الاخر ولا بما يماثله وههنا قد اختص احدهما بما اختص به الاخر وهو هذا الحكم الذاتي الثابت لهما فلا يكونا مختلفين قوله خرجا
عن كونهما مثلين او مختلفين وهو محال انما كان خروج الذاتين عن كونهما مثلين او مختلفين محالا لان كل ذات لا بد ان تختص بصفة
ذاتية فالذات اذا اختصت بصفة ذاتية فاما ان تكون مشاركة للاخرى في ذاتيتها فهما متماثلتان او غير مشاركة فهما مختلفتان
ولا قسم ثالث قوله فلا يقتضي هذا الحكم تماثلا ولا اختلافا فيه نظر لانه ما لم يقتض تماثلا او اختلافا فليس ذاتيا اذ اقتضاء التماثل
والاختلاف خاصية ما يثبت للذات فاي صفة او حكم لم يقتضهما فليس ذاتيا قوله فلا يستقيم قوله ان الذي يثبت لاحدى الذاتين هو
الذي يثبت للاخرى يعني فانه لم يثبت الا لذات واحدة فاما الاخرى فانما اعتبرت في العلم به لا انه ثابت لها على جهة ثبوته للاخرى قوله فالاشكال
اظهر يعني لان الصفة لا تعلم على انفرادها ولا يثبت فيها مماثلة ولا مخالفة فلا يجب حينئذ عدم اقتضاء الحكم للتماثل والاختلاف وقد
اعترض الوجه الثاني بوجه اخر غير ما اورده المصنف وهو ان قيل انكم قد اشترطتم في المخالفة الا يثبت لاحدى الذاتين ما يثبت للاخرى ولا ما
ماثله فهلا اعتبرتم في المماثلة ان يثبت لاحدى الذاتين ما يثبت للاخرى او ما ماثله لان المماثلة نقيض المخالفة واذا كان كذلك لم يلزم
ما ذكرتموه من ان لا يكونا مثلين ولا مختلفين بل يكونان مثلين لانه قد ثبت لاحدهما ما ثبت للاخرى الا ان للشيخ الحسن ان يقول انا
اعتبرت في المخالفة الا يثبت لاحدى الذاتين ما يثبت للاخرى لا من حيث ان ثبوته للاخرى يقتضي المماثلة او ان ذلك شرط في المخالفة بين
الغيرين فيشترط في المماثلة عكسه بل لانه اذا ثبت لاحدهما ما ثبت للاخرى اقتضى كونهما معلوما واحدا واخرجهما عن كونهما معلومين
ومع كونهما معلوما واحدا لا تعقل المخالفة وفيه رجوع الى الوجه الاول تنبيه اعلم ان ابطال الشيخ الحسن للحكم الذاتي لم يتوجه
الى حكم معين وانما هو كلام على انه لا يصح ان يكون في الاحكام ذاتي ومنع من صحة ذلك وان كان لا نزاع في حكم معين ولا قائل بان شيئا
من الاحكام ذاتي والمصنف لم يقصد باعتراضه لاستدلال الشيخ تصحيح كون حكم معين ذاتيا فانه لا شيء من الاحكام يشبه الحال في كونه
ذاتيا الا ان يقال صحة الصفة الذاتية او وجوبها وقد قال الشيخ الحسن ما معناه ان صحة الصفة الذاتية ووجوبها كالكيفية لها اذ
لا يعقلان ولا يثبتان من دونها ولا يثبتان بعد لها ولا يكون لهما ثبوت ولا حكم بانفرادهما فهما كالصفة مع الذات فكما ان الصفة لا
حكم لها بما يحكم به للذات من الوجود وكيفيته فكذلك حكم الصفة معها الا يحكم له بما يحكم به لها ولا يلزم من ثبوت كيفية لها ثبوت كيفية
له فلا يكون حكم الصفة ذاتيا اذا كانت ذاتية

فصل

قوله وقد عرفت مما سلف ان الصفات اربع يعني سلف في الفصل الذي
قسم فيه الصفات الى واجبة وجائزة والواجبة الى ذاتية ومقتضاة والجائزة الى معنوية وبالفاعل فاستعرف منه ان الصفات اربع
ذاتية ومقتضاة ومعنوية وبالفاعل قوله وان الذات تليه هذا عرف مما سلف متقدما في تقسيم الذوات قوله كالهيئة مثلا هذا
مثل للصفة المقتضاة الثابتة للاعراض على سبيل الجملة والهيئة صفة للون المقتضاة التي بها تتضاد الالوان فيما بينها ولاجلها
تصح الثابتة للاعراض على ادراكها ولم يقصد بها التمثيل للتي يثبت لاجلها التعلق والايجاب فان الالوان لا موجب ولا تعلق واما التي
توجب لمن اختصت التعلق والايجاب والتضاد من صفات الاعراض صفة العلم المقتضاة ونحوه فلا صفة مقتضاة من صفات اجناس
الاعراض تقتضي صحة الادراك والتضاد دون التعلق والايجاب مثال ما اقتضى منها التعلق والايجاب لم تقتض صحة الادراك وما
اقتضى صحة الادراك لم تقتض التعلق والايجاب تنبيه سائر ما ذكره المصنف في هذا الفصل واضح وصحيح على قول غيرهم
ونحن نحقق الكلام في فائدتين الاولى في ذكر خواص كل واحدة من هذه الصفات الاربع والثانية في ذكر الاحكام التي توجبها الذاتية والمقتضاة

اما الفائدة الاولى فاعلم ان خواص الصفة الذاتية خمس الاولى انها ثابتة للمحدثات في حالتي الوجود والعدم والثانية
ان ذلك الثابتة انها لا تفتقر في ثبوتها للذات الى مؤثر ولا ما يجري مجراه الثالثة انه لا يجوز استحقاق جنسها وقبيلها مع الجواز
الرابعة انه لا يجوز استحقاق في الذات الواحدة لاكثر من صفة ذاتية واحدة الخامسة ان الموصوف بها يستحيل خروجه عنها على
سبيل الاطلاق **وخواص الصفة المقتضاة** ايضا خمس الاولى انها ثابتة على سبيل الوجوب ومع ذلك يجوز استحقاق
جنسها وقبيلها مع الجواز الثانية انها لا تحتاج في ثبوتها الى مؤثر خارج عن الذات فقط الثالثة انها تنقسم الى ما يستحيل

تجدده وزواله في حالة بقاء الموصوف به وهو ما كان منها مقتضى عن صفة ذاتية كصفاته تعالى المقتضاة ما خلا كونه مدركا
والتحيز وصفات الأعراض المقتضاة والى ما يصح تجدده وزواله في حالة بقاء الموصوف به وهو ما كان منها مقتضى عن صفة معنوية
كالمدركية في حقنا وحقه تعالى الرابعة أن قسمها ينقسم الى ما يجب عقيب استحالة والى ما يجوز لا بعد استحالة فالأول ما كان مشروطا
بشرط متجدد كالتحيز وصفات الأعراض المقتضاة والثاني ما لا يقف على شرط متجدد ولا مقتضى متجدد كصفات الباري تعالى الأربع
المقتضاة عن صفة ذاته الخامسة أن تجدد الذات غير كاف في ثبوتها ولا احتياج في ثبوتها الى مؤثر حقيقي **وخواص الصفة**
المعنوية خمس أيضا الأولى أنها ثابتة على سبيل الجواز في الحال الواحدة والشرط واحد الثانية أنه لا يستحقها الا ما يجوز عليه البقاء الثالثة
أن من حقها أن يكون المؤثر في صحتها أمرا زائدا على المؤثر في وجوبها الرابعة أنه لا يجوز ثبوتها الا للمتحيز الخامسة أنه يجوز تجددها
للذات وزوالها عنها في حال بقائها هكذا ذكروا وفي الخاصة الرابعة نظر على قاعدتهم في أن كونه تعالى مريدا وكارها صفتان معنويتان
وخواص الصفة التي بالفاعل خمس أيضا الأولى أنها تستحق على سبيل الجواز من غير حال وشرط الثانية أن من حقها
أن يتقدم على جوازها حصولها الثالثة أنه يستحيل خروج الموصوف عن كل صفة منها متى انتفت عنها ما دام باقيا الرابعة
أنه يستحيل تجدد كل عرض من أعيانها حال البقاء الخامسة أنها ليست الا صفة واحدة في حكم المتماثلة في سائر الذوات **وأما**
الفائدة الثانية في الأحكام التي توجبها الصفة الذاتية المماثلة والمخالفة واعلم أن إيجابها للمماثلة يحتمل وجوها
أحدها أن توجب المماثلة للذات المختصة بها ولما ماثلها ويكون الحكم الصادر عنها ثابتا للذاتين كليهما وثانيها أن يكون صفة هذه الذات
موجبة للحكم الذي هو المماثلة للذات المختصة بها فقط بشرط ثبوت ذات أخرى وصفة تلك الذات توجب المماثلة لها فقط وثالثها أن يكون موجبة
للحكم الذي هو المماثلة للذات المختصة بها فقط بشرط ثبوت ذات أخرى واختصاصها بصفة في حكم المماثلة لها وصفة تلك الذات الأخرى كذلك
أيضا والكلام في إيجابها للمخالفة واحتمالها هذه الوجوه كالكلام في إيجابها للمماثلة ذكر هذا التفصيل بعض أصحابنا وتوجب الصفة
الذاتية أيضا صحة كون الشيء معلوما وصحة وجوده في نفسه عند المتأخرين وذلك أنهم يثبتون للمعدوم صفة صحة وجوده في نفسه وهي
مقتضاة عن صفة ذاته وصحة وجوده من جهة القادر عليه وهي مقتضاة عن كونه قادرا فأما المتقدمون فلا يثبتون الا صحة وجوده
من جهة القادر عليه وتوجب أيضا صحة الصفة المقتضاة ووجوبها بشرط الوجود والأحكام التي توجبها الصفة المقتضاة الإيجاب فيما
يوجب التضاد في المتضادات وصحة الإدراك في المدركات وصحة البقاء في الباقيات والتعلق في المتعلقات والحلول على سبيل الجملة فيما يحل

فصل والذي يدل على أن للجوهر بكونه جوهرا حالة وجوه ثلثة قوله واعترضه أصحاب أبي الحسين بأنهما اشتركا في أمر حملي أعلم
أن أصحابنا جميعا يطلقون على صحة كون الشيء معلوما أنه حكم حملي لعدم الاختصاص ذات دون أخرى وهذا لا يقتضي تماثلا ولا اختلافا
لاشتراك فيه الذوات المتماثلة والمختلفة قوله لا يصح لو جهلنا أحدهما أن أنفسهما يصح كونهما معلومة الى آخره تحقيق هذا الوجه أن يعلم أن ذلك
الافتراق افتراقا في أنفسهما وليس بافتراق في أمر زائد إذ لا يصح أن نفسيهما أي نفسي الجوهر والسواد يصح كونهما معلومين على الانفراد
إذ المراد بالنفس ههنا الذات وجهلنا أو علمنا أمرهما في أمر لا يعلم على الانفراد وهو كون أحدهما جوهرا والآخر سوادا وكون الشيء جوهرا أو
سوادا أمر لا يعلم على الانفراد بل يعلم تبعا للذات فلا نعلم كون الشيء جوهرا الا بعد أن نعلم ذات الشيء وكذلك لا نعلم كون الشيء سوادا الا بعد
أن نعلم ذلك الشيء فكيف يرجع بافتراقهما فيما لا يعلم على انفراده الى افتراقهما فيما يعلم على انفراده قوله الثاني أنه قد تعقل ذات الجوهر
والسواد من لا يعقل كونه جوهرا وسوادا تحقيق هذا الوجه أن القول بكون التفرقة الحاصلة بكون إحدى الذاتين جوهرا والأخرى سوادا
راجعة الى نفس الجوهر والسواد غير صحيح بل رجوعها الى كون أحدهما جوهرا والآخر سوادا وهي كيفيتان زائدتان إذ لو كانت تلك التفرقة راجعة
الى نفس الجوهر والسواد للزم فيمن عقل ذات الجوهر حين شاهدها أن يعلم كونها جوهرا إذ المرجع بكونه جوهرا الى نفس الجوهر وقد نعقل نفس
الجوهر وعلمه ونحو هذا في السواد ومعلوم أنه يدرك الجوهر ويعقله من لا يعقل معنى كونه جوهرا ولا يميزه وهذا حال أكثر الناس وكذلك
كون الذات سوادا فعلمنا حينئذ أن كون الجوهر جوهرا مزية زائدة على الذات فقد نعلمها من يعقل الجوهر ومن لا يعقلها وكذلك كون السواد
سوادا قوله ان كون الصفة صفة هو من توابع تجددها تعقل فلا جرم ذكرنا آخر العلم بكونها صفة عن العلم بتجددها بخلاف علمنا بأن الجوهر

ذات فهو مقدم فانه متقدم على العلم بكونه جوهرا اذ كونه جوهرا من توابع الذات لا ان الذات من توابع كونه جوهرا فكان الافتراق ههنا
بعد الاشتراك والاشتراك هناك بعد الافتراق واذا كان الافتراق قبل الاشتراك لم يجب تعليله فانهم لم يوجبوا الا تعليل الافتراق بعد
الاشتراك لا عكسه على ما سيأتي كاشتراك الجملتين في كونهما حيتين وافتراقهما في ان احدهما يصح منها الفعل والاخرى ليست كذلك قوله
والمراد قبلية الذهن لا قبلية الزمان يعني فان الذهن يقضي بان الافتراق بين الصفتين في كون احدهما جوهرية والاخرى سوادية متقدم على
اشتراكهما في كونهما صفتين لا ان ههنا تقدم في الزمان فان ثبوت كونهما صفتين وكون احدهما جوهرية والاخرى سوادية حاصل في حالة واحدة
وهي قائمة بذلك على راي الجمهور وكذلك كون الجوهر ذاتا متقدم في الذهن على كونه جوهرا الا انه ثم تقدما في الزمان قوله لانا قد نعلمه ذاتا
ولا نعلمه جوهرا يعني فلو كان العلم بكونه جوهرا علما بذات الجوهر لكان العلم بذات الجوهر علما بكونه جوهرا ولو كان كذلك لزم متى علم ذاته
ان نعلم كونه جوهرا وقد يتقدم في اثباته وقد نشاهده ونعلمه ولا نعلم كونه جوهرا بل لو اخبرنا صادق ان الله يوجد وجدا ذاتا وتلك الذات
جوهر في نفس الامر فانا قد علمنا ذات الجوهر وتعلق علمنا بها ولم نعلم كونه جوهرا ولا تعلق علمنا بذلك قوله لان كونه جوهرا واجب
يعني فكيف يكون معنى كونه جوهرا ثبوت معنى له يتعلق به علمنا بكونه جوهرا مع ان كونه جوهرا واجب له بكل حال فلا يصح الا يكون جوهرا
وثبوت المعنى له غير واجب بل جائز وقف على اختيار الفاعل ومثل هذا الوجه ما في ابطال كونه جوهرا صفة معنوية فقال ان كونه جوهرا
واجب ولو كانت صفة معنوية لكانت جائزة قوله لان ذلك المعنى لا يختص به الا بان يحله ولا يحله الا بعد ان يتحيز ولا يتحيز الا بعد
كونه جوهرا يعني فكيف يكون كون الجوهر جوهرا بنفس المعنى الحاصل للجوهر مع انه لا يحصل له ويحله الا بعد كونه جوهرا قوله لانا نعلم
المفارقة بين الجوهر وغيره من دون اعتبار غيره ولا امر خارج عنه فقال هذه مناقضة لانك قلت نعلم المفارقة بين الجوهر وغيره من دون
اعتبار غيره والحال ان مراده بالمفارقة هي كون الجوهر جوهرا المانعة من انه شارك اللون في كونه ذاتا وفارقه بكونه جوهرا فكونه جوهرا
هو الذي فارق به اللون في نفس الامر وليس حكم يعلم بينه وبين اللون ولو كان للزم عند العلم به العلم بغيره معنى كما في المماثلة فانا
لا نعلم ان هذه الذات مماثلة الا مع علمنا بغيره معنى يستند اليها فهما ينكشف عن الصفة الذاتية على التفصيل قوله لان كيفية الصفة تابعة للصفة
يعني فلا يجوز ان يكون كونه جوهرا كيفية صفة من دون صفة ثبتت لها تلك الكيفية لان الكيفيات تتبع الصفات فمتى اعترف الخصم بثبوت كيفية
لزمه الاعتراف بصفة من دون صفة ثبتت لها تلك الكيفية لان الكيفيات تتبع الصفات ثبتت الكيفية لها وهو الغرض المقصود قوله كالحدوث والقدم
يعني فانهما لما كانا من كيفيات الوجود كانا تابعين له فانهما يتبعان العدم او الحدوث كان الوجود ثابتا فلا يثبت القدم ولا الحدوث للمعدوم لانتفاء
الصفة التي هما تابعان لها عنه قوله او كونه سوادا يعني حيث يكون الخبر الثاني او تلك الذات سوادا قوله لان كونها ذاتا موجودة ليس هو صحة العلم
بها على انفرادها مع ان صحة العلم بها على انفرادها ليس هو كونها ذاتا موجودة بل هو حكم يكشف عن كون المختص به ذاتا لا صفة فان الصفة
لا يصح العلم بها على انفرادها واذا كان صحة العلم بها على انفرادها حكما تابعا لكونها ذاتا الا انه كونها ذاتا فكيف يكون العلم بكونها ذاتا علما
به الا ان لهم ان يقولوا انا عند علمنا المسموع نعلم الصانع فعندنا ان اخبرنا بوجود ذات علمنا انه يصح العلم بها على انفرادها لما كان من حكم كل
ذات ان يصح العلم بها على انفرادها قوله وكونها موجودة ليس هو كونها ذاتا يعني فكيف يعد ان حمل بوجود ذات العلم بكونها ذاتا
مع ان كونها ذاتا ليس هو كونها موجودة قوله وانا نعلم ذاتا اخرى تخالفها الجوهر يعني تقريره ان يقال اذا قلتم انه يتعلق هذا العلم انه ذات
تخالف السواد وغيره من الذوات مع تقويتنا انا نعلم ذاتا غير الجوهر اما بان يذهب الى ان هذه الذوات صفات او انها لا ذوات ولا صفات
او لا يخطر لنا ذكرها في تلك الحال على ان الزمكم الا يكون علمنا ثانيا قد تعلق بغير ما تعلق به علمنا اولا قوله لان صحة ادراكه بحاستين
تفتقر هذه الادراك والحاستين الى اخره ملخصه ان حقهم للمخالفة بين الجوهر والسواد راجعة الى ان الجوهر يدرك بحاستين والسواد
بحاسة جمع الشعاع غير صحيح لانه لو كان كذلك للزم الا يصح العلم بان الجوهر يخالف السواد الا مع العلم بانه يدرك بحاستين ومع العلم
بماهية الادراك والحاستين لتوقف العلم بانه يدرك بحاستين عليه والا يصح ايضا الا مع العلم بان السواد بحاسة جمع الشعاع ومعلوم
ان العلم بهذه الامور غير معتبر في العلم بان الجوهر يخالف السواد فدل على انه ليس معنى المخالفة راجعا الى ذلك وكان يلزم ايضا على
قولهم الا يصح العلم بان الجوهر يدرك بحاستين الا مع العلم بالسواد لان معنى كونه مدركا بحاستين انه يخالف للسواد والعلم بان هذه

يعني والذي عطفناه او رهو ان هنا ذاتا موجودة فقط
كما يقولون انه يتعلق بها الصانع الحكيم على الانفراد

الذات مخالفه لتلك لا نثبت الا مع العلم بتلك الذات الاخرى فكان يلزم على هذا ان نخير في العلم بان الجوهر يدرك حاسته من العلم بالسواد
ومعلوم انه غير معتبر فانه لو خلق جوهرا ولم يخلق سوادا لعلمنا صحة ادراكه بحاسته ولم نعلم انه مخالف للسواد اذ لا شعور
لنا بالسواد والمعلوم انا لا نعلم في جوهر انه مخالف للسواد الا مع علمنا بالسواد ونحو هذا يجري الكلام في ان معنى مخالفة السواد
للجوهر انه هيئة جمع الشعاع قوله اذ المرجع به الى انه لا يشد مشره عندنا والمرجع به الى انه ليس كالسواد عندهم يقال وما الفرق
بين الكلامين والجواب الفرق بعد ومن ثمة كلام الجمهور التي يذكرها المصنف وهو انه لا يسد مسده فيما يكشف عن الصفة الذاتية
على التفصيل وهم لا يثبتون صفة ذاته ولا كاشفا عنها قوله فليست انما هي كونه جوهرا لمثل ما تقدم يعني فيبطل قولهم ان علمنا بكونه
جوهرا علم بانه مما يصح ادراكه بحاسته وقوله لمثل ما تقدم يعني من ان العلم بكونه جوهرا لا يتغير فيه الادراك بحاسته بل نعلم
جوهرا وان لم يخطر على بال العالم بكونه جوهرا انه يدرك بحاسته وصحة ادراكه بحاسته يتغير فيه ذلك قوله ومعلوم ان صحة
ادراكه بحاسته ومخالفة لغيره ونحو ذلك مزايا يعني فكيف فسرتم ما هو عندكم نفس الذات بما زاد لها واشار بنحو ذلك الى مخالفة
للبياض ومماثلة لجوهر اخر والمزية بمعنى الصفة والحكم وان ادعى بها مزايا انما احكام فصحة الادراك بحاسته من احكام التحيز
والمخالفة من احكام الصفة الذاتية قوله بصحة انهم فسروا كونه جوهرا بهذه الاشياء ولم يفسروه بكونه ذاتا وهذا كلام فيه التباس
وركة واذا حمل راجعا الى ما يتصل به من الكلام لم يستقم فان ظاهره ان المراد توضيح ما ذكرناه من ان المراد عندهم ان كونه جوهرا
هو نفس ذاته وليس كذلك فان ما ذكره يوضح انه ليس عندهم نفس ذاته حيث فسروه لمزايا والذي يقوم به الكلام ان يكون مراده
توضيح ما نقوله من ان كونه جوهرا امر زائد على الذات ومزية ثابتة لها وان علمنا بما يكون به جوهرا قد يتعلق بغير ما تعلق به علمنا
اولا بنفس الذات انهم فسروا كونه جوهرا بصحة ادراكه بحاسته وهو مزية ولم يفسروه بنفس الذات على ما يدعو المعترض على
انه امر زائد على الذات ولكن رد الضمير بتوضيحه الى ما ذكر فيه تعقد ورجوع الى كلام قد مضى وتقضى ولعقبه كلام طويل ثم ما معنى
قوله ولا يكون جوهرا فانه يكون المعنى بصحة انهم لم يفسروا كونه جوهرا بكونه جوهرا وكيف يفسر الشيء بنفسه فالكلام مختل
ولعل فيه سهوا وان الاصل ولا فسروا كونه ذاتا بكونه جوهرا قوله واسد ما اوردوه في ابطال هذه المسلة ونظائرها اي واقوى
ما ادلوا به في ابطال هذه المسلة التي هي اثبات الجوهرية وكذلك سائر ذاتيات الذوات ونظائرها من اثبات التحيز صفة مقتضاة وسائر
المقتضاة وكذلك الوجود والكاشفية على ما نشا في قوله ثم لا خفا ان نعلم وجودها وكونها ذاتا الا اتباعا للعلم بتحيزها يعني ونحن قد علمنا كونها
ذاتا ووجودها بالخبر الاول فيكون علمنا بتحيزها قد حصل في الخبر الاول فلو قال ان العلم الذي حصل بالخبر الثاني هو العلم بتحيزها
كما قاله في الصفة قوله عن بعض لوازمها وتوابعها المضافة الى الذات يعني من كونها ثابتة للذات ومزية لها ولازمة لها فان كونها
صفة ثابتة من لوازم تحيزها اي تحيز الصفة المضافة الى الذات لا كنفسها بل يلزم ذلكم تحيزها سواء كانت ذاتية او مقتضاة او
معنوية او بالفاعل وقوله المضافة الى الذات احتراز من لوازمها المتعلقة بها من كونها واجبة او جائزة او ذاتية او مقتضاة او غير
ذلك فانا لا نعلمها عند الاخبار بان ههنا صفة قوله وجاز ان نعلم بعض لوازم الصفة وان لم نعلم تحيزها يعني بحاله في الذات فانه لا يجوز
ان نعلم لوازمها ومزاياها قبلها اذ هي لا تستقل بالمعلومية ولا نعلم الا اتباعا لها فاما لوازم الصفة فتعلم قبلها ويكون العلم بها تابعا للعلم
بالذات لا للعلم بتحيز الصفة قوله كالوجود فانه ليس بصفة مشتملة على جنس وفصل خلاف الكاشفية فانها جنس لها انواع كالتحركية
والسكونية ونحوها قوله ولا بد ان يحصل بالخبر الثاني في هذه الصورة غير ما حصل اولا من التوابع واللوازم يعني فاذا قال اولا
هنا صفة فالعلم يحصل بلوازمها المضافة الى الذات فاذا قال هي كاشفة حصل علم اخر بتوابع ولوازم للصفة التي هذه سبيلها
وان لم يكن بتلك اللوازم مضافة الى الذات وهي ان ههنا صفة تركبت من جنس وفصل وتشتمل على انواع وتنقسم الى اقسام كثيرة ولا
يكون العلم بتحيزها حاصلا الا بالخبر الثالث اما بانها متحركية او ساكنية واما الوجود فيحصل بالخبر الثاني فيه العلم بتحيز الصفة
وبشيء من لوازمها وهو انها حقيقة مفردة لا تركب من جنس وفصل ولا تتنوع الى انواع وفصول قوله ولكن يعلمها بالاول جملة وبالثاني
تفصيلا تعلم بالخبر الاول انها ذات وهذا علم جملي اذ لا يعلم الا انها من جملة الذوات وبالثاني انها جوهر مثلا وهذا تفصيلي اذ قد علمها

مفصله ومميزها عن غيرها من الاجناس وان كان علمنا جمليا ايضا من وجه وهو بالنظر الى انه لم نعلم به ذلك الجوهر بعينه بل علمنا به
انه من جملة الجواهر وعلى نحو هذا يجري الكلام في الصفة قوله على انه هب فرض وان اتفقا فما جعلتموه دليلا على ثبوت المزية فاصله
ان الذي جعلتموه دليلا على ثبوت المزية في حق الذات هو ان علمنا بانا قد نعلق بغير ما تعلق به علمنا اولا حاصل في الصفة فان علمنا
بانا قد نعلق بغير ما تعلق به علمنا اولا في ثبوت المدلول فيهما اولا كما ثبت في الذات وقد علم ان العلم الاول في الصفة متعلق بلوازمها فوقف
في وجه اخر غير ما وقع الاتفاق فيه بين الذات والصفة من تعلق العلم بانا نعلم ما نعلق به اولا لكنه يقال لو صح ذلك الفرق ووضح لقدح
فيما ذكره المصنف من كونه قد قام من قد اتفقا فيما لم يكون فرقا بما يستقيم به الدليل ويسقط به المعارضة قوله وقولكم بتسلسل اللوازم
في الحقائق المركبة يعني حيث جعل الشيخ الحسن الخبر الاول مفيدا للعلم بلوازم الصفة المركبة المضافة الى الذات والخبر الثاني مفيدا للعلم بلوازمها
التي دخل فيها من كونها مركبة مشتملة على جنس وفصل ومنوعة الى انواع كثيرة قوله حاصل في الحقائق المفردة يعني فانه يمكن ان يقال
فيها والخبر الثاني يتعلق بلوازم اخر غير اللوازم التي افادها الخبر الاول من كونها حقيقة مفردة غير مركبة من جنس وفصل ولا متنوعة
وبالجملة فقد افاد الخبر الثاني فيها غير ما افاده الاول كما في الذات والصفات المركبة قوله الا ويمكن تركيبه من جنس وفصل يعني فالوجود
وان كان من الحقائق المجردة فتركيبه من جنس وفصل ممكن فما في حد الصفة التي يظهر عندها الصفات والاحكام المقتضاة عن الصفة
الذاتية فقولنا الصفة جنس وبقية الحد فصل قوله وبعضها باعتبار ما نوعها وقبيلها اعلم ان كثيرا ما يجري في كتب المتكلمين ذكر الجنس
والنوع والقبيل في المقالات والصفات وذكرها في الصفات تبع لذكرها في الذوات ولنبينها واحدا واحدا لكون تلك قاعدة يبنى عليها فهم ما
يجري ذكره منها اما الجنس فلهم فيه اصطلاحات الاول انهم يطلقونه على المتماثل والمختلف والمتضاد وعلى المماثل والمتضاد وعلى المماثل
والمختلف فالاول كالاعتقادات والثاني كالالوان والثالث كالاعتمادات الاصطلاح الثاني انهم يستعملونه فيما اشتمل على المماثل فقط فيقولون
الحيوة جنس والتاليف جنس والالم جنس وهذا الاصطلاح الثاني اكثر في الاستعمال واما النوع فيستعملونه في المختلف فقط فيقولون القدرة
نوع لما كانت جميع القدر مختلفة وقد يستعملونه في البعض مما اشتمل عليه جنس مخصوص فيقولون الحركة نوع من جنس الاكوان واما القبيل
فيستعملونه في كل ما عددناه على جنس من الاعراض وان اشتمل على المماثل والمتضاد كالالوان والاكوان او على المختلف والمماثل كالاعتقادات
او على المتماثل فقط كالحيوة او على المختلف فقط كالقدر والصفات تجري على هذا العاشر هذا ما فهمناه من اصطلاحهم بعد استقراء ما ذكروه
وما يجري في اثناء كلامهم وقد صرح الشيخ الحسن في الكيفية بان النوع من الصفات ما كان مختلفا كالقادرية وان الجنس منها ما كان متماثلا
كالحيية قوله وهلم جرا هذه كلمة تستعمل في معنى الاستمرار وعدم الانقطاع وهلم اسم فعل بمعنى اقبل وقال البصريون هلم ها والم وجرا مصدر
منصوب على انه مفعول مطلق وفي بعض حواشي الصحاح ان جرا اسم مقصور لا ينون فيه ولا يمد واصل معنى جرا ان يترك الابل والغنم ترعى وهي
تسير رويدا وقصرها قال بعض اهل اللغة معنى هلم جرا سيروا على هينتكم فلا تشقوا على انفسكم وركابكم ثم استعملت في هذا المعنى وهو
عدم الانقطاع على عادة ومنع الحصر وقال الجوهري يقولون كان ذلك عام كذا وهلم جرا الى اليوم قوله على هذا المنوال يقال للقوم اذا استووا
اخلاقا هم على منوال واحد والمنوال الخشبة التي يلف الحائك عليها الثوب الذي ينسجه قليلا قليلا ليتمكن من نسج البقية
قوله في ان كل خبر خاص هي الجوهرية وفي الاخبار عن الصفة انها ذاتية وانها لا تثبت للجوهر تفيد لازما من لوازم ما افاده العام الخبر
العام كالاخبار بان ههنا ذاتا والخبر الخاص بحوال تلك الذات جوهر وفي الصفة الخبر العام ان ههنا صفة والخاص بحوالي جوهرية والذي
تفيده الخاص في الاخبار عن الذات انها صفة هي الجوهرية وفي الاخبار عن الصفة انها ذاتية وانها لا تثبت الا للجوهر وانها تقتضي التحيز ونحو ذلك

فصل وقد ثبت بما تقدم به استدلال الاعيان للجوهر بكونه متحيزا حالا بكونه موجودا فنقول فيه لو اخبرنا مخبر بان ههنا ذاتا
ثم اخبرنا بانها متحيزة او موجودة فقد يتعلق علمنا ثانيا بغير ما تعلق به اولا الى اخر الدلالة قوله وان كان الكلام في هذا الفصل ابدا
من حيث قد ثبت ان المعدوم شيء يعني فاذا كان في حال العدم شيئا وذاتا وعرفنا حصول التحيز والوجود من بعد ذلك وتجددهما عليه لم
يمكن ان يقال هما نفس الذات لان نفس الذات ثابتة حال العدم والتحيز والوجود تجددا من بعد ولانه لا بد من امر يتعلق به قادرية القادر
الموجد له حال الجوهرية ولعله لو سلم الخصم ان المعدوم ذات لم يسلم ان التحيز صفة حال الجوهرية فانه لو اعترف بثبوت المعدوم

شيأ امكنه ان يبقى على منازعته في كونها صفة قوله لبنات التحيز واجب والوجود جائز اعلم انا ان استحق مع جعله لها صفة واحدة لا
بد له من القول بانها جائزة باسناده بالفاعل وان ينازع في كون التحيز واجبا فاسد الا ان المصنف فيه نظر فانه انما يثبت انه واجب اذا ثبت انه غير
الوجود … بقول قد ثبت استحالة ان يكون الجسم متحيزا مع وجوده فدل على ان وجوب التحيز له قوله ما للجوهر يضاد الفنا بشرط الوجود
اي وجود … والفنا ودليل اشتراطه الوجود ان الجوهر في حال عدمه لا ينفيه الفنا ولا يضاده ولا ينفي الفنا ولا يضاده //
والتضاد مقتضى عن التحيز الدليل على ذلك ان الفنا قد ثبتت مضادته للجوهر على ما سياتي فلا يخلو اما ان يضاده لمجرد الذات
او لوجوده او لحدوثه او لحدوثه على وجه او لمعنى او لذاته او للتحيز على ما نقوله والاول باطل والا لزم مضادة الفنا له في ذاته
وفي حالة العدم والثاني باطل للزوم مضادته لكل موجود وهو محال والثالث باطل للزوم مضادته لكل محدث والا يضاده حال البقا
ومعلوم ان نفيه للجوهر يكون حال البقا والرابع باطل لانه لا وجه معقول ويقتضي الا يضاده حال البقا والخامس باطل لان مضادته
له واجبة وما كان لمعنى فهو جائز ويلزم اذا لم يوجد ذلك المعنى الا ينافيا والسادس باطل للزوم المضادة حال العدم ومضادته له
حال العدم محال فلم يبق الا انه يضاده للتحيز الحاصل حال الوجود قوله لكان الشيء شرطا في نفسه كان الاولى ان يقول لكان الشيء شرطا
في اقتضايه نفسه لما يقتضيه قوله لماثل الوجود اي لكونه في حكم المتماثل الا انه مع جعله لوجود الجوهر نفس التحيز لا يسلم انه مماثل
الوجود لكن الدليل قائم على انه مثل الوجود وهو اشتراك صفات الوجود في اخص احكامها وهو ظهور الصفات المقتضاة عن صفة الذات
عندها **فصل** والذي يدل على ان له بكونه كاينا حالا انه يستحيل كونه في جهتين في حالة واحدة ولا وجه لهذه الاستحالة الا
حصوله على صفة … واعلم انه قد اختلف كلام اصحابنا في هل يعلل هذه الاستحالة بالكاينية التي هي الصفة كما ذكره المصنف
او بالكون والاولى تعليلها بالكاينية كما ذكره رحمه الله ووجهه ان هذه الاستحالة معلومة ضرورة ولا يعلل بما لا يعلم الا بدلالة جملة وتفصيلا
وهو الكون بل بالكاينية فانها معلومة على سبيل الجملة ضرورة فان قيل ما انكرتم ان العلة في الاستحالة هو التحيز قلنا لا يصح
ذلك لان التحيز مصحح لكونه في الجهات كلها فلو احال كونه في جهتين لكان محيلا للشيء مصححا له وهو محال وقد كان الشيخ ابن متويه
اجاز ان يضاف الى هذه العلة في الاستحالة علة اخرى وهو ان كونه في جهتين يودي الى ان يكون شاغلا لاكثر من قدره ثم ضعف هذه
العلة بما حاصله ان الطريق الى تضاد الاكوان هو استحالة حصول الجوهر في جهتين فاذا جوزنا ان العلة في ذلك كونه يودي الى ان يكون
شاغلا لاكثر من قدره انسد علينا طريق الى العلم بالتضاد وكلامه ضعيف لان القائل بعدم تضاد الاكوان وهو الشيخ ابو يعقوب البستاني
… فيها المتماثل والمختلف فقط يقول بعدم … الطريق الى تضادها … خلل … والاولى في تضعيف تلك العلة
ان يقال ان الموجب شغله لاكثر من قدره الى كونه في جهتين او اكثر فكيف يجعل ذلك هو العلة في استحالة كونه في جهتين او اكثر فانه تعليل
للشيء بنفسه وقد ضعف بانه لو لم تكن العلة الا استحالة كونه شاغلا لاكثر من قدره فان ذلك لا يستحيل على البدل وكذلك على الجمع
الا انه يمكن فيه المقارضة … وكذلك لا يستحيل كونه كاينا في جهتين على البدل وكذلك على الجمع قوله ولا بد من امر يعلل به كما في ساير معنى
في ساير ما يجب تعليله وما لا يجب … اثبات القادرية قوله لان التفرقة ضرورية دون الكون يعني فكيف يرجع بما نعلم ضرورة الى ما لا
نعلم الا بدلالة فالاولى ان يرجع به الى ما نعلم ضرورة على سبيل الجملة وهي الكاينية قوله ان عدم المعنى مع الجهتين على سوا فكان يلزم
حصوله فيهما دفعة واحدة هذا الوجه ليس هذا موضعه وانما موضعه لو قيل بان الجوهر حصل في الجهة لعدم معنى فكان الاولى ان
يقال ان عدم المعنى مع الجهتين على سوا فكان يحال الا يفرق بين كونه في جهة وكونه في اخرى قوله ولان عدم المعنى يتبع على سويه يعني
فلم يوجبه المعنى مع وجوده فاولى ان لا يتعلق به مع عدمه اذ هو مع الوجود اقوى حالا من العدم وايضا فان ذلك المعنى اذا لم يكن قد
ثبت له وجود وعدم لم يكن ان يعلل ما عرفته بعدمه وقوله على سويه انا بدية وجوده … والا فالسوية عنده بين الوجود والعدم
لانه هاهنا ثبت الذات في حالة العدم قوله ولان الامور النافية لا يعلل بالنفي هنا يعني يحملها بايجاب فاما يعلل الكشف فجائز كما تقدم
قوله وبها الى كيفية صفة هي الوجود اي تلك الصفة هي الوجود قوله لان كيفية الصفة تتبعها فكان يلزم الا يتجدد كونه كاينا في الجهة
الا اذا تجدد وجوده هذا انما يصلح دليلا على ان الكاينية ليست بكيفية للوجود وقد خرج بها كان بصدده لانه في اثبات نفس الكاينية على الجملة

وذكر انه لا يمكن الرجوع بتلك التفرقة الا اليها فكان الملائم لذلك ان يقول واما ان يرجع بتلك التفرقة الى كيفية صفة هي الوجود
فكان يلزم الا يعلم التفرقة الا مع تجدد الوجود لان كيفية الصفة تتبع تجددها وانت اذا تاملت كلام المصنف في هذا الفصل وجدته
مشعرا بما ذكرناه فتامله قوله على ان الوجود صفة متماثلة والكائنية متضادة معنى تماثل صفة الوجود انها لا تختلف باختلاف الذوات الثابتة
هي لها وذلك لا تفارقها في اخص احكامها وهو ظهور الصفات المقتضاة عن صفة الذوات عندها ومعنى تضاد الكائنية انه لا يمكن اجتماع
صفتين منها باعتبار جهتين فلا يمكن ان يكون كائنا في هذه الجهة وكائنا في هذه في حالة واحدة وكلام المصنف هذا يحتمل وجوها اخذها
انه الان في الاستدلال على ثبوت الكائنية صفة وهذا انما يستقيم بعد ثبوت ذلك فاذا ثبت انها صفة وانها متضادة وقلنا ان المرجع بها الى
صفة الوجود والثبت مغايرة لها حسن مثل هذا واشباهه في ابطال ان تكون التفرقة بين كون الجوهر كائنا في هذه الجهة وكائنا في هذه
حالة واخرى كيفية للوجود كما بني عليه وان لم يسبق كلام من قبل الوجه هذا المساق فليس تضاد الكيفية يستلزم تضاد الصفة
التي تلك الكيفية كيفية لها الا ترى ان الحدوث والقدم كيفيتان للوجود وهما متنافيان والوجود لا تناقض فيه ولو انه جعل الكلام من
اصله مسوقا في انا نعلم ثبوت الكائنية جملة ضرورة فاما ان يرجع بها الى كذا او كذا مما ذكره لاستقام الكلام لكنه جعله مسوقا في
التفرقة فلم يلتئم والله تعالى اعلم ويلحق بما تقدم من الفصول فائدتان

الفائدة الاولى

في بيان ان الجوهر لا يجوز ان يستحق من الصفات
غير ما ذكره المصنف من الذاتية والمقتضاة والمعنوية والتي بالفاعل وهي الجوهرية والتحيز والكائنية والوجود لا غير ودليله فقد
الطريق الى صفة غيرها وتاديته اثباتها الى كل جهالة فاما المعاني المدركة فلا يجوز ثبوت صفات للجوهر بها اذ المرجع بكونه اسود الى حلول
السواد فيه فلا يعلم اسود الا من علم حلول السواد فيه ولو كان له بكونه اسود صفة لوجب حصول العلم بها اولا ثم يستدل بها على المعنى
كما في الكائنية وغيرها وهكذا الكلام في سائر المدركات وقد حكى الامام يحيى في التمهيد عن بعض الاشعرية القول بان كون الجوهر ابيض
واسود وحلوا وحامضا صفات معللة بالمعاني واستدل بانا نعلم بالضرورة كون الجسم اسود حلوا طيب الرائحة مع ان علمنا بالاعراض
استدلالي والمعلوم بالضرورة غير ما علم بالاستدلال فاذن كون الجسم اسود حلوا طيب الرائحة احوال زائدة على السواد والحلاوة والرائحة
وما يعدم سطلعوبلزمهم مثل ذلك فيما سلموا انه ليس بحال مثل كونه ادلا ومحسا ساو لابسا ومنتقلا وان يكون احوالا لانا نعلمها
بالضرورة وعلمنا بالاعراض استدلالي واما التاليف والاعتماد والرطوبة واليبوسة فلا يوجب للجوهر الا احكاما على ما هو مبين في
موضعه بل قد قيل ان حكم التاليف الذي يوجبه راجع الى القادر بقدرة لا الى المحل اذ لو رجع الى المحل لزم ضعف التفكك على البارئ تعالى
ولزم الا يقف على شرط اذ ما هو موجب عن علة لم يقف على شرط

الفائدة الثانية

في بيان ان للجوهر بكونه متعذرا ومتحيزا
لا صفة ودليله انه حالة العدم يصح من القادر عليه ايجاده فالفرق بينه وبين ما لا يصح ايجاده يرجع الى حكم ثابت له بكونه معدوما وهذا
ما ذكره ابن متويه واما دليل ان لا صفة له بكونه معدوما فهو انه يؤدي الى ان تكون مضادة لصفة الوجود فكان يلزم الا نعلم بالضرورة
ان الشيء لا يخلو اما ان يكون موجودا او معدوما لان الضرورة لا تتطرق لها الى ان الذات لا تخلو من احدى صفتين ولا تخرج منهما الى غيرهما
وانما نعلم ذلك بتامل ونظر وقد اكتفى المصنف بما تقدم عن الاستدلال على صفة العرض الذاتية وصفته المقتضاة والتي بالفاعل الاستثناء
على ذلك يجري على نحو ما تقدم

فصل

قوله ولا يثبت للذات في حالة العدم من هذه الصفات يعني الاربع التي هي الذاتية والمقتضاة والمعنوية
والتي بالفاعل قوله الا الصفة الذاتية في ذلك خلاف الى اسحق كما تقدم فانه ذهب الى ان الذات لا تستحق شيئا من الصفات حالة العدم
لبطلان سائر وجوه التعليل يعني فلا يصح تعليلها بالمؤثرات ولا ما جرى مجراها ولا يعمل التعليل بذلك وبيانه بان يقول لو كان يستحقها
لمعنى او بالفاعل لخرجت عن كيفيتها وهي وجوبها وعن اقتضائها للمماثلة والمخالفة لان المماثلة والمخالفة لا تستحقان الا بصفة
ذاتية ولو استحقها مقتضاة عن صفة اخرى لبطل كونها ذاتية لان معنى الذاتية انها لا تفتقر في حصولها الى امر اخر سوى الذات
ثم ان مقتضيها اما ان يكون مقتضى فيؤدي الى التسلسل او ذاتا فيجب الاقتصار على المحقق المعلوم دون المقدر المفروض واذا بطل
ان يكون مقتضاة وبالفاعل بطل ان يكون مشروطة بشرط اذ الشرط لا يستقل وانه ليس الا مع ثبوت مؤثر او مقتضى قوله وهو محال الاشتراك
الذوات كلها في ذلك يعني فكان يلزم ان يثبت المماثلة والمخالفة في حق كل ذات فيكون كل ذات مماثلة للاخرى مخالفة لها وهو محال

وهذا الكلام الذي ذكره لا يلائم ... الا اذا قلنا ان الكلام في اثبات الكائنية صفة للوجود

قوله وهذا اورده اصحابنا دليلا مستقلا يعني ما يعدم من الذوات لا بد ان تتماثل او تختلف واذا ثبت ذلك فالمماثلة والمخالفة
امارات ثبت لمجرد الذات الى ان يقولوا فلم يبق الا ان تثبت المماثلة والمخالفة لصفة زائدة على الذات وليست الا الجوهرية فاما التحيز فانه
لا يثبت الا حالة الوجود والمماثلة والمخالفة ثابتان في الحالتين معا قوله لان المماثلة الحقيقية لا تثبت الا في الذوات يعني لانها هي ان تسد احد
الذاتين مسد الاخرى وذلك لا يتصور الا في الذوات وفي ذكره يقال في الصفات متماثلة ومختلفة على سبيل التجوز قوله ومعنى قول اصحابنا ان
الصفات تجري مجرى المماثلة الى اخره لقولهم انها تجري مجرى المماثلة معنيان احدهما ما ذكره والثاني ان بعضها يقوم مقام البعض فيما
يقتضيه من الصفات والاحكام وكذلك قولهم في الاحكام انها تجري مجرى المماثلة معنيان احدهما انها لو كانت ذواتا لكانت متماثلة بان يسد
بعضها مسد البعض فيما يكشف عن الصفة الذاتية على التفصيل الثاني انها مشتركة في الحد والحقيقة ومعنى قولهم في الصفات والاحكام
انها تجري مجرى المختلفة انها لو كانت ذواتا لما سد بعضها مسد البعض فيما يكشف عن الصفة الذاتية على التفصيل وان بعض الصفات لا تقوم
مقام البعض فيما يقتضيه من الصفات والاحكام وان بعض الاحكام لا يقوم مقام البعض في الحد والحقيقة ذكره الشيخ الحسن في الكيفية
قوله لان المعنى لا يختص بالمعدوم يعني لان اختصاص المعنى هو اما بطريقة الحلول فيه او حلول محله او الوجود على حد وجوده وكل
ذلك لا يتصور الا مع وجود المختص والمختص به فكان يلزم الا تثبت المماثلة في حال العدم وليس كذلك فان الذاتين في حال العدم اما ان تسد
احداهما مسد الاخرى اولا والاول التماثل والثاني الاختلاف قوله ولانها ما اثر فيه المعنى فهو جائز يعني والمماثلة في حق المتماثلين واجبة
قوله ويعدم اثره لا ذاتي في الاحكام يعاد بل يعدم لكونه لعدم المنع من ان يكون فيها ذاتي والجواز وان منع من عدم جوازه فلم يقل بثبوته هو
ولا بغيره قوله حيث اثبت التحيز ونفي الجوهرية يعني وجعل التحيز هو الصفة الذاتية قوله الا ان الشيخ ابا عبد الله يقول انها هي التحيز الى اخره
مذهب ابي عبد الله وابي اسحق متفق من حيث نفيا كون الجوهرية صفة ومن حيث جعلا التحيز صفة ذاتية لكنهما
اختلفا من وجه اخر فقال ابو عبد الله هي ثابتة في العدم اي الصفة التي هي التحيز وقال ابو اسحق بل لا تثبت الا حال الوجود ويلزمه
من القول بتجددها احتياجها الى موثر او ما جرى مجراه وبطلان كونها ذاتية ومن الذاهبين الى ان الجوهرية هي التحيز وانها صفة
واحدة ابو يعقوب الشحام قوله ان هذه الاحكام التي هي شغل الجهة ونحوه يعني وصحة الادراك بحاستين واحتمال الاعراض
قوله حقيقة في التحيز يعني لان حقيقة التحيز الصفة التي يوجب لمن اختصت به شغله للجهة واحتماله للاعراض وصحة ادراكه بحاستين
واذا ثبت انها حقيقة في التحيز لم يجز مفارقتها له لان الشي لا يخلو الا بما يكون عليه مثل ان حقيقة القادر انه الذي يصح منه الفعل
فلا يثبت قادر لا يصح منه الفعل الا ان الشيخ ابا عبد الله يزيد في الحقيقة عند الوجود قوله وفي ذلك كونه على التحيز يعني لانها
ثابتة حالة العدم لما يعدم فاذا كانت ثابتة في تلك الحال والتحيز غير ثابت ولا يثبت الا حال الوجود صح ما قاله فائدة اعتبر ابو القاسم
في المثلين ان يتفقا في جميع الصفات والاحكام الذاتية والمقتضاة والتي بالفاعل والمعنوية حتى انه حكم باختلاف الحسن والقبيح ويبطل
ما قاله وجوه احدها انه يودي الى ان لا يتماثل شي من الذوات فان كل ذاتين لا بد ان يكون لاحداهما من الحكم ما ليس للاخرى والا لم يكونا غيرين
وثانيها انه ما يقع به الخلاف والوفاق لا بد من ان يكون امرا لازما لا خروج عنه والا ادى الى ان يكون موافقا في شي مخالفا في شي وثالثها ان
يخرج عن ذلك الامر وثالثها ان التماثل انما يقع لما يقع العلم بالتماثل عليه اما جملة او تفصيلا وقد صح انه يعلم تماثل الذاتين وان
لم يعلم اشتراكهما في سائر الوجوه وحكي عن البلخي ان المماثلة تقع بالاسماء وتلك جهالة منه ولا يلزم الا يعلم المماثلة الا بعد العلم
باللغات وكان يلزم في بعض الاجسام ان تخالف البعض بالافتراق في الاسماء ولعله يلتزم ذلك ولكن بطلان كلامه ظاهر

فصل

قوله ولا تتزايد هذه الصفات يعني الاربع الثابتة للجوهر وهي الجوهرية والتحيز والوجود والكائنية قوله الا المعنوية اعلم
ان معنى التزايد ان تثبت للذات اكثر من صفة واحدة من الجنس الواحد اما من الصفة الذاتية او الصفة المقتضاة او الصفة التي بالفاعل
ولا يتصور تزايد الا مع تماثل الصفات قوله ولانها لو تزايدت للزم ان يكون الذات متماثلة لنفسها يعني اذا حصل للذات صفتان ذاتيتان انها
جوهريتان وسوادتان وسياتي ما في هذا الوجه في مسألة اثبات الصفة الاخص قوله كالمعنوية يعني فانه يصح تزايدها لتزايد
المؤثر فيها لان تزايده ممكن فاذا اوجد القادر في الجوهر كونين في جهة واحدة تزايدت صفته المعنوية وهي الكائنية قوله او تزايد

المقتضي لها او شرط الاقتضا ككونه مدركا يعني فانها تتزايد لا محالة بتزايد ما تتزايد المقتضي لها وهي الحية او تتزايد شرط اقتضا
الحية لها وهو وجود المدرك فما ذكر من مدرك اخر تزايد صفة المدرك بكونه مدركا واعلم انه لا خلاف بينهم في تزايد كونه مدركا
بتزايد شرط اقتضايها وهو وجود المدرك وان لم يتزايد المقتضي وهو كونه حيا واما الخلاف في تزايد كونه مدركا مع اتحاد المدرك واحد
بان يتزايد مقتضيها فذهب القاضي وهو الذي حكاه ابن متويه الى ان كونه مدركا يتزايد بتزايد كونه حيا وان لم يتزايد وجود المدرك
واحتج بان الادراك بالعينين له مزية على الادراك بعين واحدة مع علمنا ان كونه مدركا يتزايد بتزايد كونه حيا والذي عليه
الجمهور انه كونه مدركا لا يتزايد الا مع تزايد شرط الاقتضا وتردد الحاكم في ذلك قوله ولكلها يبطل تزايد الوجود اي لكل الوجوه
التي ذكرت في منع تزايد الذاتية وهذه تتساهل فان الوجه الاول في ابطال تزايد الذاتية لا يتاتى في الوجود ولا يقال انه اراد لكل
الوجوه المبطلة لتزايد التحيز لانه لم يتقدم له ذكر فيعود الضمير اليه وان صح في الوجه الاخير الذي خص به التحيز لا يثبت وجها هاهنا
الا ان يقال يلزم من تزايد الشرط تزايد المشروط ولو تزايد الوجود لتزايد ما هو مشروط به وهو التحيز وهذا وجه اخر فلا يستقيم ذلك
قوله ولانه كان يصح ان يثبت للسواد وجهان في الوجود يتماثلان وحظ البياض كان يصح حصوله على احدهما فلا ينفي البياض على
الاطلاق اي فلا يكون نفي السواد للبياض مطلقا بل حال وهو متى حصل له وجهان في الوجود اي وجودان ومتى حصل على احدهما
فقط لم ينفه مع علمنا بان السواد لا ينفي البياض مطلقا وهذا الوجه ذكره ابو هاشم ويمكن اعتراضه بان يقال اليس عندكم ان الجزء السواد
لو طرى على عشرة اجزاء من البياض لنفاها الا ان للطاري حظ الطرو فاكثر ما فيه ان يقام هذا الوجود الزائد في البياض مقام جزء
زايد منه فيثبت للسواد حظ الطرو لان المضادة لا تقع بالوجود وكثرته بل بين الصفة المقتضاة فاما الوجود فلا تاثير له الا في ظهور
الصفة المقتضاة عن الصفة الذاتية عنده وهي لا تتزايد بتزايده لحصولها مع وجود واحد ومع وجودين على سوا ولعل هذا هو السبب
في ان حمل ابن متويه الوجه الثاني المذكور بعده وهو قوله ولانه لو صح في حال الحدوث لصح في حال البقا او صح منه وان كان المصنف
قد اعترض الوجه الثاني في مسالة مقدور بين قادرين بان قال انما يتعلق بالقادرين في حالة الحدوث ولا يصح تزايد الوجود حال البقا
قوله ليصح مثله في باب القلة فكان يصح ان يمنع احدنا سكنات كثيرة بحركة واحدة لها وجودات كثيرة كان الجاري على القياس ان يقول فكان
يلزم ان يصح احدنا من يسكن الجسم سكنات كثيرة بحركة واحدة توجد له بكونه متحركا صفات كثيرة بعدد الصفات التي اوجبها السكنات الكثيرة
واما قوله فكان يصح الى اخره فهو وجه مستقل لمنع تزايد الوجود ولعل الاصل وكان يصح ويكون ابدال الواو فا من سهو القلم
قوله لتزايد مقتضيه اذ لا بد من شرط الاقتضا ظاهر كلام المصنف هنا يقضي بان كونه مدركا لا بد في تزايده من تزايد شرط الاقتضا كما هو
مذهب الجمهور وهو خلاف ما تقدم له

فصل

عند الجمهور ان التحيز صفة واحدة مقتضاة عن الجوهرية قوله فكان يصح خلو
المعاني فيه يعني في حال عدمها قوله ويثبت فيها التضاد يعني في حال عدمها لان تضادها على المحل وقد ثبت حالة حال العدم وهذا وجه
ضعيف لانه يلزم من تحيز الجوهر في حال عدمه حلول المعاني فيه في حال عدمها وما وجه لزوم ذلك بل الذي يلزم صحة خلوه لها مع وجودها
فاما ان يلزم حلولها مع عدمها فلا لان حلولها تبعه في وجودها فلا تفارقه ولو لزم ذلك لم يلزم منه ما ذكره من كونه لا يصح عدم [illegible]
ولم لا يصح بعد ان يكون لكل واحد محل غير محل الاخر قوله ويعتبر ذلك فان الجوهر لشبه ما له عند الوجود [illegible] فهم هذا
الالزام لا يقع الا بعد ذكر قاعدة مبني هو عليها وهي ان من مذهب اصحابنا ان الجوهر الذي هو جزء واحد لا يتجزا اذا اشبه شي من الاشكال
فهو اقرب الى شكل المربع فيحصل من بين ساير الاشكال بان يساوي جوانبه واطرافه فالاول لا يجوز ان يكون بهيئة المثلث لانه
كان يجب ان يكون من احد جوانبه اكثر من الاخر فيودي الى صحة تجزيه وقد فرضنا الكلام في الجزء الواحد ولو كان مثلثا لكان لا يصح
تركيب الجواهر الا على جهة التضريس [illegible] ذكره ابن متويه ولكنه لا يلزم ذلك الا اذا ضم جوهر الى الاخر وعرضه
الى عرضه فاما اذا عكس فلا يكون على حد التضريس والثاني لا يجوز ان يكون على شكل المدور لانه كان يجب ان لا يصح تالف الاجزا على حد
الاكتناز لانها اذا ضمت مدورة الى مثلها حصل بينهما فرجة فلم يبق الا ان شكل المربع واذا كان كذلك صح ان ملاقاته ستة اشيا او
من الجهات الست المعروفة وقد حكي عن بعضهم انه منع من صحة ذلك في الاجزا وقال ان الجزء لا يلاقي غيره وقال له ابو هاشم ان من ذهب الى ان الجسم

يكون ح

من مجموع

من مجموع اجزاء لا بد له من ان يذهب الى ملاقيها وقد اجاز بعض الفلاسفة ملاقاة الجوهر لاكثر من ستة امثاله فقال لهم اصحابنا لو
تصور جهة سادسة يصح ان يلقاه سابع منها اذا عرفت هذه القاعدة عرفت وجه الزام المصنف لانا الجوهر اذا كان متحيزا جاز عدمه
لزم الا يطرد صحة ملاقاته لستة امثاله من الجواهر الموجودة لجواز ان يلقاه من الجهات او من بعضها اجزاء متحيزة معدومة فيمتنع
ملاقاته للاجزاء الموجودة او بعضها لان تداخل المتحيزات لا يصح وقوله عند الوجود اي عند وجود الجوهر قوله لمثل ذلك اي لمثل ما قيل
في ابطال ان يتحيز لوجوده فانه يأتي مثله في تحيزه لحدوثه لان الحدوث وجود سواء جعلناه الوجود بعد ان لم يكن موجودا او الوجود في الوقت
الاول فقط قوله وللزوم ان لا يتحيز حال البقاء يعني لان الحدوث اذا كان المؤثر في تحيزه وتاثيره تاثير المقتضي لا غير ومعلوم ان المقتضي اذا
زال زال ما هو مقتضى عنه والحدوث يزول بزوال اول اوقات الوجود اذ هو عبارة عن الوجود فيه فقط قوله لانه لا وجه يشار اليه هذه حالة
لحالة في وجوه القبح الا دقوله هذه حالة كونه يوجب التحيز لحالة وجوه ما اذا قلنا ان الظلم قبح لحدوثه على وجه فان الاشارة الى وجه هذه
حالة ممكنة قوله ولان المعنى انما يوجب الصفة المقتضاة وقد تقدم الدليل على ذلك قوله والكلام فيها كالكلام في التحيز يعني ان الكلام في صفات
الذوات يجري على طريقة واحدة في الذاتية والمقتضاة اذ الدلالة تعمها واجروا اختلاف التعبير حيث ما نتكلم فيه منها فاذا لم يثبت ان التحيز
مقتضى عن الذاتية لم يثبت ان للمعاني صفات مقتضاة واذا بطلت صفات المعاني المقتضاة بطل الحالية اذ هو مقتضى عنها فان قيل اذا قلتم ان هذه
الصفات التي يذهبون الى انها مقتضاة معنوية فهلا ثبت لها ما ثبت للمقتضاة من الايجاب وغيره من الاحكام قلنا ان صح ذلك ففي حق الجواهر
فقط فاما المعاني فانه لا يجوز ان يستحق صفات معنوية لان المعنى لا يختص بالمعنى قوله ولا يجوز ان يتحيز لعدم معنى او لمعنى الى اخره انما كان اولى
لان المانع من ان يكون المعنى الموجود هو الموجب ثابت في المعنى المعدوم ويختص بوجوه من المنع لا يثبت المنع من ايجاب المعنى الموجود وهو ان المعنى
المعدوم القديم مقطعة للاختصاص ولا اختصاص له ولو اختص لما كان بان يوجب التحيز للجواهر اولى من غيرها من الموجودات ولان
الايجاب صادر عن الصفة المقتضاة وهي مشروطة بالوجود وان كان هذا الوجه الاخير لا يتأتى ها هنا للزوم الدور قوله وخالف فيه الشيخان
ابو علي الحسين وابن الملاحمي ذهبا الى ان التحيز وسائر صفات الاجناس المقتضاة بالفاعل وقد ذهب الى ذلك الامام يحيى بن حمزة وسائر
نفاة الاغراض وفرقة من الفلاسفة وبناه كون المعدوم شيئا والخمسة واعلم ان خلافهم يحتمل احد وجهين ان يثبتوا التحيز صفة فيجعلوه
بالفاعل وان يجعلوه نفس الذات ونفس الذات عندهم بالفاعل وقد صرح الامام يحيى في المهذب بان التحيز نفس الذات وليس بامر زائد وبه
يقضي كلام المصنف من بعد حيث قال واعترض الشيخ محمود هذا الدليل باعتراضات كلها مبني على ان المعدوم ليس بذات وان وجود
الشيء وتحيزه هو نفس ذاته فاما مجاراة اصحابنا لهم فيقضي بانهم يجعلون التحيز صفة بالفاعل قوله كما صح ان يوجد الكلام ولا يجعله خبرا
يعني لما كان كونه خبرا بالفاعل قوله بل يصح ان يجعله سوادا لا متحيزا وذلك لان كونه سوادا عندهم بالفاعل فاذا كان كونه
متحيزا او كونه سوادا بالفاعل صح منه ان يكسب الجوهر احدهما كما ان كون الكلام امرا وكونه نهيا لما كان بالفاعل صح منه ان يجعل
الكلام على احدهما وهذا الوجه لا يستقيم الا اذا جعلوا التحيز والسوادية صفتين بالفاعل واما اذا قالوا انهما نفس الجوهر ونفس السواد
فلا يستقيم قوله بل كان يصح ان يجعله سوادا متحيزا انما لزم ذلك لان شروط صحة الجمع بين الصفتين قد حصلت ها هنا وهي اربعة احدها
ان يكون الذات متعلقة بالفاعل ومقدورة له وهذا الشرط ثابت عند الجميع لان الصفتين فان الجوهر مقدور له لو وثانيها ان يكون الصفات متعلقتين
به ومقدورتين له والامر كذلك عند المخالفين وثالثها الا يقف الصفات على امر واحد ليس لتلك الذات عليه وهذا مما سلمه المخالفون وليس
يقف عندهم التحيز على امر واجب بعضه كما يذهب اليه الجمهور من انه يقف على الجوهرية الواجبة فعندهم انه لا جوهرية ولو انهم اثبتوها لجعلوها
بالفاعل لا واجبة ورابعها ان لا يكون بين الصفتين تناف ولا ما يجري مجراه فالتنافي كما بين هيئتي السواد والبياض والذي يجري مجراه كما
بين كون الكلام امرا ونهيا فانه لا يكون امرا الا بالارادة ولا نهيا الا بالكراهة فيجري ذلك مجرى التنافي وهكذا كان هذه شروط في صحة
الجمع بين الصفتين فهي شروط في حق الصفة والحكم المتعلقين بالفاعل ووجه اشتراط الاول وقد تقدم بانه في انا لا نقدر على فعل صفة
لذات الا من كان قادرا على تلك الذات واما وجه اشتراط الثاني فلانا لما لم نتعلق بصفة السواد لم يصح منا جعل ما نتعلق به من الذوات
كالكون على تلك الصفة واما وجه اشتراط الثالث فلان الصفتين او الصفة الواحدة لو وقفت على امر واحد ليس لتلك الذات عليه

بلغ

لم يصح جعل الذات عليها ولهذا لم يصح منا جعل الكون خبرا لما وقفت صحة الخبر على حصول صفتي الكلام الذاتية والمقتضاة
الكلام في الحكم وأما وجه اشتراط الرابع فلأن الجمع بين المتنافيات وما يجري مجراها لا يصح من كل قادر وفي كل حال فإذا عرفت
تكامل هذه الشروط في الجمع بين الصفتين عند المخالفين لزمهم صحة ذلك ويلزم عليه ما ذكره المصنف من بعد والذي يدل على أنه لا تنافي
بين صفتي الجوهر والسواد اللتين هما التحيز والهيئة ولا ما يجري مجراه ما بينا من حلول السواد في المتحيز ولو كان تنافيا أو ما يجري
مجراه لم يصح ذلك قوله في كون الكلام أمرا نهيا يعني فقال لكونه أمرا نهيا مقدور للفاعل مع قدرته على نفس الكلام ويلزمكم
صحة أن يجعله أمرا نهيا قوله لاستناد القبح إلى وجه والحسن إلى وجه وذلك أن وجه الحسن هو حصول غرض في الفعل وتعريه
عن سائر وجوه القبح والجمع بين النقيضين محال لحاله والجمع بين التحيز والسواد به قوله يشترط الآخر كونه عالما اعلم أن هذا الشرط
لا بد من اشتراطه في تصحيح كونه حيا لكونه جاهلا إذ لو لم يشترط لصح كونه تعالى جاهلا لحصول المصحح في حقه وهو كونه حيا فلما لم
يصح له تعالى كونه جاهلا عرفنا أن الشرط في تصحيح كونه حيا لذلك قد عدم وكذلك فالشرط في تصحيح كونه حيا لكونه مشتهيا جواز
الزيادة والنقصان ولكونه ظانا ومفكرا صحة التجويز فلهذا لم يصح له تعالى جميع هذه الصفات لعدم شرط تصحيحها وقد
استدل على أن التحيز ليس بالفاعل بأنه لو كان كذلك مع أن الكائنية عند الخصم بالفاعل وهي مقدورة لنا لوجب أن نقدر على التحيز
لما تقدم من أن القادر على صفة من صفات الذات يجب أن يكون قادرا على سائرها **فصل** قوله والصفات ضربان متعلقة وغير
متعلقة اعلم أن الصفات تنقسم إلى أربعة أقسام ذاتية وبالفاعل ومعنوية ومقتضاة أما الصفة الذاتية فلا تتعلق مطلقا وكذلك الصفات
التي بالفاعل وليست إلا صفة الوجود فهذان القسمان من الصفات لا يتعلقان قط وأما الصفات المعنوية فتنقسم إلى متعلقة وهي صفات
الجملة ما خلا كونه حيا وغير متعلقة وهي كونه حيا والصفات الراجعة إلى المحل وأما الصفات المقتضاة فتنقسم أيضا إلى ما يتعلق وهي
صفات المعاني المقتضاة الثابتة لما يوجب من المعاني صفة معنوية متعلقة ذكره الشيخ الحسن وكونه تعالى عالما قادرا ومدركا وكوننا مدركين
وصفة التحيز والحال لا تتعلق ومن صفات المعاني التي لا يوجب صفات أو يوجب صفات غير متعلقة وكونه تعالى حيا وموجودا **تنبيه**
عند المتكلمين أن كل صفة متعلقة بالذات المختصة بها تتعلق على حد تعلقها وكذلك فكل معنى يوجب صفة متعلقة فهو متعلق
كتعلقها قالوا لأن تعلق الموجَب تبع لتعلق الموجِب إذ كان الموجب معنى وهذا هو الوجه في أن تعلق جعلوا صفات المعاني المقتضاة التي
لأجلها يوجب صفات معنوية تتعلق متعلقة مثلها قوله عند من لاحظها يستند في ذلك لمجردها [illegible] أن الصحيح أنها تستند في ذلك لمجردها
لأن من أصول أهل علم الكلام المقررة أن الصفة تقتضي ما تقتضيه لمجردها على أي كيفية كانت كما في اقتضاء كونه حيا لكونه مدركا
فهو أولى من جعلها تستند في ذلك لكيفية ثبوتها وهو كونها ذاتية وإن كان الظاهر من كلام أصحابنا أنها تستند في ذلك لكيفيتها وأنها
لو ثبتت غير ذاتية لما اقتضت تماثلا ولا اختلافا قال أعلم حاله فافهمه وإن كان المصنف قد أشار إليه وقد احتج عن هذا بوجهين أحدهما
أن أهل علم الكلام حين قالوا أن الصفة تقتضي ما تقتضيه لمجردها لا لكيفيتها يعنون بذلك ما خلا ما كانت كيفيتها كونها ذاتية
الوجه الثاني أنهم إنما قالوا أن المقتضي يقتضي ما يقتضيه لمجرده لا بكيفيته حيث لا تكون الكيفية معتبرة في حقيقة الحكم الذي تقتضيه
الصفة فأما حيث تعتبر ذلك في حقيقته فإن المقتضي يقتضيه بكيفيته لا لمجرده والصفة الذاتية تعتبر كونها ذاتية في حد حكمها
الذي تقتضيه لأنا نقول في حد المماثلة هو أن يثبت لذات صفة ذاتية في حكم المماثلة للذاتية الثابتة لذات أخرى وكذلك في حد المخالفة
تنبيه الوجه في اصطلاح المتكلمين على أن الذاتية لا تسمى متعلقة مع اقتضائها واستدعائها الثبوت حكم بين ما حصلت به وبين
ذات أخرى وهي المخالفة والمماثلة أن الحكم أركان المماثلة فهي إنما تقتضيها لمن اختصت به بينه وبين ذات أخرى بشرط أن تختص
تلك الذات بصفة ذاتية تقتضي لمن اختصت به مثل ما اقتضته هذه الصفة لهذه الذات فلو سمي هذا تعلقا لاقتضى أن يكون كل واحدة
من الذاتين متعلقة ومتعلَّقا بها ولا بد في المتعلِّق أن يتميز من المتعلَّق به كما تجده في السبب والمسبب والشرط والمشروط والعلة
والمعلول فإنه يجب تمييز كل واحد منهما عن الآخر وهكذا القول لو فرضنا الكلام في المخالفة قوله احترازا من كونه حالا إلى آخره
فإن قيل لم لم تجعلوها متعلقة بالمدرك قلنا لا يصح جعله متعلقا لها لأنه يصح حصولها ولا مدرك ثم حصوله بعد ذلك

والصفة المتعلقة لا يصح وجودها غير متعلقة ثم تتعلق بل المتعلق منها لا يثبت الا متعلقا فان قلتم لم جعلوا كون احدنا حيا
متعلقا مع انها توجب لمن اختصت به صحة وجود القدرة والعلم فقد استدعت لمجردها تسوية حكم بين ما اختص بها وبين ذات اخرى
قلنا ذلك لا يوجب تعلقها لان من حق المتعلق ان تتعلق من غير شرط وكون احدنا حيا انما يوجب صحة وجود القدرة والعلم
الا بشرط البنية اما في العلم فظاهر واما في القدرة فعلى الصحيح وهو انها تحتاج الى بنية زائدة على بنية الحيوة يكون شرطا في صحة
كونه حيا لوجود القدرة فلهذا لم تجعل متعلقة قوله احترازا من كونه كائنا اعلم ان وجه اصطلاح المتكلمين على انها ليست متعلقة
حتى احتاج المصنف بالقيد المذكور مع استدعائها التسوية حكم بين ما اختص بها وبين ذات اخرى وهو ما ذكره فيما تقدم من وجه اصطلاحهم
على اجراء الذاتية غير متعلقة وهو ان هذه الكائنية التي في هذا الجوهر لا يقتضي له هذا الحكم وهي ان يكون بينه وبين غيره بون ومسافة
الا بشرط ان يكون هناك جوهر اخر مختص بكائنية توجب له مثل ما توجبه هذه الكائنية لهذا الجوهر فلو جعلناها متعلقة لكانت
تلك مثلها متعلقة فيلزم ان يكون كل واحد من الجوهرين متعلقا ومتعلقا به فلا ينفصل المتعلق من المتعلق وهذا بنا على ان الحق
ان الصفة المتعلقة تتعلق مثلها قوله ككونه معتقدا وكونه مريدا ونحو ذلك مما لا يثبت الا ان يكون متعلقا من نوع كونه معتقدا ومريدا
ونحوها لكونه كارها قوله لكن المتعلق منها لا يثبت الا متعلقا يعني فلا يقال اذا كانت الكائنية غير متعلقة لجواز ان توجد غير متعلقة
في بعض المواضع فهلا كانت المريدية غير متعلقة لجواز ان لا تتعلق في بعض المواضع كالمريدية المتعلقة بالبقا ونحوه كان يثبتها
وربما احتج على ان الكائنية تجوز الا تثبت مقتضية لهذا الحكم لمن اختصت به وهو ان يكون بينه وبين غيره بون ومسافة اول يكون بان لا
يخلق الله الا جوهرا واحدا ثم تقتضيه من بعد بان يخلق الله جوهرا اخر بخلاف المريدية فانها ان كانت متعلقة لم توجد الا كذلك
كما اذا اراد احدنا ما يصح حدوثه وما لم يكن منها متعلقا كان يريد احدنا البقا لم يصح ان تتعلق من بعد ذلك بل هي على طريقة واحدة
في التعلق وعدمه ولا يتجدد تعلقها واعلم ان هذا الفرق لا يقتضي ان تجعل الكائنية غير متعلقة لكن وقع الاصطلاح على ذلك للزوم
الاشتراك بين المتعلق والمتعلق اذا جعلت متعلقة والا فليس يقدر ان يوجد جوهر واحد فقط فلا تتعلق الكائنية التي فيه مع ان ذلك
لا يتحقق وقوعه لانه لا بد من ثبوت صفات كثيرة من كون المريد مريدا ولا متعلق لها وكذلك من كونه كارها ومعتقدا قوله وهذا الاحتراز
احسن من قول اصحابنا وان كانت مخالفة الذي قال ذلك والذي اختاره الشيخ الحسن وابن العميد قاسم قال وقلنا وان كانت مخالفة احترازا
من الكائنية فانها تستدعي تسوية حكم بين ما اختصت به وبين ذات اخرى مماثلة فقط ثم اعترضه بانه لا حاجة اليه لانه لا يقع لهم في الحد لمجرد
تسويتها وقد افاد انه لا يجوز ثبوتها غير متعلقة فالكائنية يصح ثبوتها غير متعلقة بذلك القيد ثم اجاب عنه بان ذلك احتراز عما
تستدعي بكيفيته وليس المراد به ان مجرد الصفة يقتضي التعلق من دون شرط اخر فلا بد من الاحتراز والاشتراط وابدل ذلك
الاحتراز بعضهم بان قال بما ثله كانت او مخالفة ثم اعترضه بانه لا حاجة اليه فان الكائنية حالم يدخل فلا حاجة الى اخراجها بذلك القيد
من حيث انها قد تثبت ولا يثبت حكمها ومن حق الصفة المتعلقة الا تثبت الا كذلك لان التعلق اخص احكامها فلا تفارقها واعلم ان
هذا القيد وهو قولهم وان كانت مخالفة قصدوا به اخراج الكائنية وهو يدخلها لانه لم يقض بانها لا تكون متعلقة الا اذا اقتضت
الحكم بين ما اختصت بها وبين ما تخالفه ولا انها لا تكون متعلقة الا اذا اقتضته بين ما اختصت بها وبين ما تخالفه وتماثله بل فيه انه لا
بد ان تقتضيه بين ما اختصت بها وبين ذات اخرى سواء كانت مخالفة او مماثلة وهذا حال الكائنية فهو احتراز ركيك ولما قصدوا ادخال
العالمية لانها قد تقتضي التعلق بين ما اختصت بها وبين ما تماثله ولكنها قد تقتضيه بينه وبين ما تخالفه واخراج الكائنية لانها لا تقتضيه
الا بينه وبين ما تماثله فركت العبارة فانعكس ما ارادوه ودخلت الكائنية قوله وقد حصل من هذا الى اخره هو كما ذكره لكن ينبغي ان يلحق
بالكلام في بيان الوجوه التي منها تتعلق تلك الصفات المتعلقة ونحن نبين منها بالصفات المعنوية اما كون احدنا قادرا
فتتعلق من وجه واحد وهو انها تؤثر في صحة وقوع مقدورها بحيث يتقدم الصحة على الوقوع واما كونه معتقدا فاما ان يكون
موجبها واقعا على احد الوجوه المذكورة ام لا لانه لم يذكر واقعا على احد الوجوه المذكورة فهي لا تخلو اما ان لا يكون لها متعلق
كان يعتقد انه معنى والادراك معنى فهي غير متعلقة اذ لا يصح الاشارة الى شي تجعل متعلقة به وتستدعيه للحكم بين ما

احتص بها وبينه وان كان لها متعلق فهي تتعلق به من وجه وهو النسبة التي يجدها المختص بها بينه وبين ما يعتقده ويجد المفرق بينه
وبين غيره وهذا يسمى التعلق العام الحاصل في جميع الصفات المتعلقة وقد قيل ان كونه مشتهيا لا يتعلق له اصلا ولا يشتبه على ثبوت
حكم بين ما اختص به وبين غيره ذكره في حواشي الكفاية والاقرب ان حكم كونه مشتهيا حكم كونه معتقدا اولا فرق بينهما وان كان موجبها
واقعا على احد الوجوه المذكورة فهي صفة الواحد منا بكونه عالما وهي لا تخلو اما ان يكون لها متعلق اولا ان لم يكن لها متعلق لكون العالم
عالما بالله تعالى بالقدم ولا ثانيا فهي لا تتعلق من اي الوجوه اذ لا يمكن الاشارة الى شيء يجعل متعلقا لها وان كان لها متعلق فلا يخلو اما
يكون متعلقها مقدورا للمختص بها اولا ان كان متعلقها مقدورا له فهو لا يخلو اما ان يصح ايقاعه مع غيره على وجه الاحكام
اولا ان كان مما يصح ايقاعه مع غيره على جهة الاحكام فتعلق العالمية به من ثلاثة وجوه احدها اختصاصها به حتى تصح الاشارة
اليه بكونه معلوما لها دون غيره وهي النسبة التي يجدها الواحد منا بينه وبين معلوم معين فانه يعلم ان له بهذا المعلوم من الاختصاص
ما ليس له بغيره وهو التعلق العام وثانيها كونها شرطا في تصحيح كونه قادرا الا ايقاع المعلوم مع غيره على جهة الاحكام وثالثها
اقتضاؤها لسكون النفس الذي هو حكم بين العلم والمعلوم وان كان معلومها مما لا يصح ايقاعه مع غيره على جهة الاحكام فانها
تتعلق به من الوجهين الاول والثالث وتتعلق به من الوجه الثاني على جهة التقدير وهو ان هذا المعلوم لو كان مما يصح احكامه لكانت
العالمية شرطا في التأثير كونه قادرا عليه في ايقاعه مع غيره على جهة الاحكام وان كان معلومها غير مقدور للمختص بها فلا يخلو
اما ان يكون مما يقبل الاحكام اولا ان كان مما يقبل الاحكام فهي تتعلق به من الوجهين الاول والثالث ومن الوجه الثاني على جهة التقدير
وهو انه لو كان مقدورا له لكان كونه عالما به شرطا في التأثير كونه قادرا عليه في ايقاعه مع غيره على جهة الاحكام وان كان مما لا يصح
احكامه تعلقت به من الوجهين الاول والثالث ايضا ومن الوجه الثاني على جهة التقدير وهو انه لو كان مقدورا للمختص بها وصح احكامه
لكانت شرطا في التأثير كونه قادرا عليه في ايقاعه مع غيره على جهة الاحكام هذا ما ذكره الشيخ الحسن في الكفاية واعترض جعله
لسكون النفس من تعلقات العالمية بانه فاسد من ثلاثة وجوه احدها انه موجب عن المعنى الذي هو العلم لا عن الصفة فكيف يجعله تعلقا
للصفة التي هي كونه عالما وليس بمقتضى عنها وثانيها ان من حق التعلق ان يثبت للمتعلق وهو المعلوم على ما نقوله في صحة الفعل فانه
لما كان تعلقا لكونه قادرا ثبت للمتعلق وهو الفعل لكونه للقادر وليس سكون النفس ثابتا للمتعلق الذي هو المعلوم بل للعالم فقط
وثالثها انه قد يثبت مع ان الصفة غير متعلقة كالعلم بالله تعالى بالقدم فان سكون النفس حاصل هناك ولا تعلق وقد ذكر الشيخ الحسن
في معترض كلام له ما يصلح ان يكون جوابا له عن الاول وحاصله انا انما ادخلنا سكون النفس في جملة اقسام التعلق لانه حكم تابع
لكونه عالما وملازم له من حيث ان موجبه وموجب كونه عالما واحد فصار مشبها للاحكام المقتضاة عن كونه عالما في دورانه مع كونه
عالما نفيا واثباتا فهو كالحكم المقتضى عنها وان لم يكن كذلك على التحقيق قال رحمه الله فمتى مر في كلامنا في هذا الكتاب يعني الكفاية
او غيره ان سكون النفس من اقسام التعلق التي يقتضيها كونه عالما فمرادنا انه تابع لكونه عالما وملازم له في الثبوت لكونهما
معلولين عن علة واحدة في حق العباد ومقتضيين عن مقتض واحد في حق القديم جل وعز فكونه عالما يقتضيه اقتضاء النفس والدلالة
كاقتضاء شغل الجوهر للجهة لا حماله للاعراض لا اقتضاء التأثير فاذا قلنا انها تقتضي سكون النفس فالمعنى انها تثبته وتدل
عليه بل لا تثبت بكونها عالمية ولا ثابتا كونه عالما الا متى قارنها سكون النفس وتبعها فهو داخل في معناها وحقيقتها اذ حقيقة
العلم المعتقد الذي يسكن نفسه الى ان معتقده او ما يجري مجراه على ما هو به ولهذا ادخلنا سكون النفس في التعلقات الصادرة عن
كونه عالما هذا حاصل ما ذكره ولكنه لا يقتضي ذلك ولا يصححه ولا يخلص عما اورد عليه واما الاعتراض الثاني فيجاب عنه بعدم التسليم
ولو سلم ذلك لم يخرج التعلقات عن كونها تعلقات واما الثالث فيجاب عنه بانا لا نقول انه تعلق الا مع حصول التعلق الاول واما مع عدم
حصولها فليس بتعلق واما كونه مريدا فهي لا تخلو اما ان يكون لها متعلق اولا ان لم يكن لها متعلق لم تتعلق من اي الوجوه وان كان لها متعلق
فهي لا تخلو اما ان تتعلق به على صفة الحدوث او على الوجوه التابعة له فان تعلقت به على صفة الحدوث فلها تعلق من وجه واحد وهو
النسبة التي يجدها احدنا بين ما يريد حدوثه وما لا يريده والتفرقة بينه وبين غيره وهو التعلق العام وان تعلقت به على الوجوه

التابعة

كانت

السابقة للحدوث فان كانت الصفة ثابتة لنا والارادة الموجبة لها من فعله تعالى فيما يتعلق به من الوجه العام وان العلة الموجبة
لها من فعل المحدث بها تعلقت بمتعلقها من وجهين احدهما التعلق العام الثابت في كل المتعلقات والثاني تعلق خاص وهو تاثيرها
في وقوعها على الوجوه المختلفة تحقيقا او تقديرا فالتحقيق اذا كانت الذات المختصة بتلك الوجه مقدورة للمريد والمقدور حين يكون
مقدورة لغيره وتجري على هذا القياس كونه كارها وانما قلنا ان صفة الواحد منا بكونه مريدا للوجه التابع للحدوث لا يتعلق الا
من الوجه العام حيث كانت الارادة الموجبة لها من فعل الله تعالى لانها لو تعلقت من الوجه الخاص واثرت في وجه الحدوث للزم ان يكون تاثيرها
غير واقف على اختيارنا مع ان التاثير في ذلك الوجه لا يكون الا لنا وانما لزم ان يكون ثم هو المؤثر في ذلك الوجه لان تاثير كونه مريدا على
طريق الايجاب فلا يقف على اختيارنا وقد ثبت انه لا يخرج الذات على وجه او مفارقة او صفة الا من قدر على تلك الذات فثبت انه لا تاثير
لكوننا مريدين اذا كانت الارادة الموجبة لها من فعله تعالى في شي من وجوه افعالنا وقد خالف ابو هاشم في ذلك وذهب الى تاثيرها وان
كان الموجد لعلتها هو الله تعالى فان قيل اليس العالمية مؤثرة في احكام الفعل من حيث انه وان كان الفاعل للعلم فيكم هو الله تعالى بل يكون
حسب اشد تاثيرا قلنا ولا سواء العالمية تابعة للمعلوم وغير مؤثرة فيه وانما هي شرط في تاثير كونه قادرا للاحكام والمزية فانها
مؤثرة على سبيل الايجاب فافترقا واما كونه مشتهيا فتعلقها من الوجه العام ومن وجه خاص وهو انها تؤثر في وقوع التالم
عند ادراك متعلقها واما كونه نافرا فتعلق من الوجه العام ايضا ومن وجه خاص وهو انها تؤثر في وقوع التالم عند ادراك
متعلقها واما كونه ظانا فتعلق من الوجه العام فقط واما كونه مفكرا فتعلقها من الوجه العام ومن وجه خاص وهو انها
تؤثر في وقوع الاعتقاد علما اذا كان تعلقها العام بالدليل على الوجه الذي يدل فهذه بيان الوجوه التي يتعلق منها الصفات المعنوية
المتعلقة **واما الصفات المقتضاة** فكونه تعالى قادرا تعلقها كتعلق كوننا قادرين وكونه تعالى عالما تعلقها كتعلق كوننا
عالمين والعجز وتعلقه من وجه واحد وهو اقتضاؤه لصحة حلول الاعراض فيما اختص به لا غير فاما اقتضاؤه لمنع الغير عن ان
يكون بحيث ما اختص به فليس بتعلق لمثل ما ذكرناه في منع تعلق الثانية والكائنية واما تعلق الصفات المقتضاة النائبة للمعاني
المتعلقة الموجبة لصفات فهو كتعلق الصفات الموجبة عن تلك المعاني ذكره الشيخ الحسن وليس بواضح فهذه الصفات المتعلقة
المقتضاة عن صفة ذاتية واما الصفات المتعلقة المقتضاة عن الصفة المقتضاة او عن الصفة المعنوية فليس الا كونه مدركا فانها
تارة مقتضاة عن صفة مقتضاة وهي في حقه تعالى وتارة مقتضاة عن صفة معنوية وهو في حقنا فتعلقها من وجهين احدهما التعلق
العام والثاني انها شرط في صحة الالتذاذ الذي يؤثر فيه المشتهي وفي صحة التالم الذي يؤثر فيه النفرة اما تحقيقا كان يكون
المدرك ممن يصح عليه الشهوة والنفار كالواحد منا او تقديرا اذا كان المدرك يستحيل عليه كونه مشتهيا ونافرا وليس الا القديم تعالى
وقد اختلف كلام قاضي القضاة فتارة يقول كونه مدركا هو المؤثر في الالتذاذ وكونه مشتهيا شرط وتارة يقول ان المؤثر كونه مشتهيا
وكونه مدركا شرط وهو الذي صححه المتاخرون ودليله ان الالتذاذ يتزايد بتزايد كونه مشتهيا ولا يتزايد بتزايد الادراك فكان
بان يكون حكما لها اولى وكذلك الكلام في الادراك مع كونه نافرا قوله فليسة هذه التسمية تشتمل على تقسيم الصفات المتعلقة باعتبار
خلو بعضها عن التعلق وعدمه وباعتبار تعددها المتعلق الواحد وعدمه قوله وهذه لا توجد في نوعها شي غير متعلق انما استحال
ان يوجد في نوعها شي غير متعلق لان القادرية مع زوال الموانع لا بد لها من ايجاب صحة الفعل فان ذلك من اخص احكامها واذا
كان ذلك من حقها صار لا تحصل القادرية الا وهناك ما يصح فعله من المقدورات وهذا معنى انها لا توجد الا متعلقة واما المدركية
فقد علمت ان الحية لا تقتضيها الا بشرط وجود المدرك فاذا لم تثبت الا وهناك مدرك فهو معنى انها لا تثبت الا متعلقة فان
المدرك هو متعلقها واما كون الواحد منا مشتهيا فمعلوم انها لا تثبت الا وهناك ما يصح الاشارة الى ان عند ادراكه يحصل
الالتذاذ به وهو معنى كونها لا توجد الا متعلقة وكذلك فكونه نافرا لا تثبت الا وهناك ما اذا ادرك وقع التالم بادراكه واعلم ان
هذه الصفات الاربع مع اختصاصها بانها لا تثبت الا متعلقة مختصة ايضا بانها لا تتعلق الا بالذوات قوله ومنها ما يوجد
في نوعه ما لا يتعلق الى اخره اما كونه معتقدا فمثال ما يثبت من نوعها غير متعلق كونه معتقدا ان القاضي كان مذهبه

الا الالتذاذ بعد

ابو القسم والاشعرية وكونه معتقدا لانه ادراك معنى كما ذهب اليه ابو علي والاشعرية وكونه عالما بالآلام في المتقدم فان هذه
العالمية لا متعلق لها اذ لا ذات يشار اليها يقع الفصل بينها وبين غيرها ويحكم عليها بانها متعلقها وان كان الامام يحيى قد
ذكر في المهيديات في مواضع اصحابنا ان العلم بان لا ثاني لا متعلق له فيه نظر لانهم ان ارادوا انه لا متعلق له ولا معلوم انه ليس بموجود
وليس بثابت معدوم فهذا مسلم وان ارادوا انه ليس بمتصور فغير مسلم لامرين اما اولا فلانه لو لم يكن متصورا لما امكن الحكم عليه بانه
غير ثابت لان الحكم بالثبوت وعدمه مسبوق بالعلم بتصور حقيقته واما ثانيا فلانا نميز بينه وبين غيره من الحقائق المتصورة ولو لم يكن
متصورا لم يمكن الحكم عليه بالتمييز فيحصل متعلق العلم بان لا ثاني لذاته تعالى حكم سلبي واما كونه مريدا فهو حي غير متعلقة اما نحو ان
يعتقد البقاء معنى وصحة حدوثه فيريده او يعتقد في شيء انه مما يصح حدوثه فيريده وهو في نفس الامر قد وجد وكان يعتقد تجدد
الجسم (?) وانه غير باق فيريد حدوثه في مستقبل الاوقات فاذا كان هكذا فلا متعلق له لانها لا تتعلق الا بالحدوث وتوابعه وهكذا
الكلام في كونه كارها واما كونه ظانا فكان يظن البقاء معنى او يظن ثبوت ثاني للقديم واما كونه ناظرا فكان ينظر في حدوث العالم او في حدوث
الادراك ليتوصل الى امر اخر فان كونه ناظرا ههنا لا متعلق لها وكذلك في كونه ناظرا على الوجه الصحيح قد يكون غير متعلقة
كان ينظر في امر يسلي (?) على الوجه الصحيح واعلم ان متعلقات هذه الخمس قد تكون ذوات وقد تكون صفات وقد تكون احكاما فاما
حيث متعلقاتها ان تكون ذوات كالجنس الاولى وبيان (?) قوله واعلم ان هذه الصفات الخمس يعني كونه معتقدا ومريدا وكارها وظانا
وناظرا قوله يشترك في انها تتعلق على سبيل الجملة والتفصيل فانها تتعدى المتعلق الواحد على الجملة ولا تتعداه على التفصيل اما
كونه معتقدا فمثال تعلقها على سبيل الجملة ان تعتقد ان كل ظلم قبيح فاعتقاده هذا على سبيل الجملة اذ لم يخص بظلم معين وقد
تعدت صفته بكونه معتقدا المتعلق الواحد ههنا فان صور الظلم وانواعه واعيانه متعددة بخلاف ما اذا اعتقد اعتقادا تفصيليا
فان كونه معتقدا لا يتعدى المتعلق الواحد كما اذا اعتقدت ان هذا الظلم الذي هو قتل رجل بغير حق قبيح فان كونه معتقدا لذلك لا يتعدى
الى المتعلق بان هذا الظلم الاخر الذي هو اخذ مال هذا الغير قبيح بل يكون له باعتقاده لذلك صفة اخرى وانما امتنع تعديها لانها
لو تعلقت بان قتل الغير قبيح وتعلقت مع ذلك بان اخذ ماله قبيح للزم ان تكون مخالفة لنفسها لان صفة غيرها لو كانت متعلقة
بان اخذ ماله قبيح لكانت مخالفة لها اذ المتعلقان يختلفان باختلاف المتعلقات ووجوهها فتعلقها بما اذا تعلق به غيرها خالفها يقتضي
مخالفتها نفسها اذ لم تخالفها تلك الا لمثل هذا التعلق وما اذا تعدت في التعلق على سبيل الجملة فان ذلك لا يستوي فيه واما
كونه مريدا فمثال تعلقها على سبيل الجملة ان يريد حدوث الاخبار عن زيد فانه يكون مريدا لذلك صفة واحدة وهي متعلقة
بجملة افعال وهي حروف الخبر فقد تعدت لما تعلقت على سبيل الجملة من متعلق وهو واحد حروف الخبر الى متعلق اخر وهو ثانيها
ولو تعلقت على سبيل التفصيل كان يريد حدوث حرف واحد لم يصح ان يتعلق بالحرف الاخر لما تقدم في كونه معتقدا وهكذا الكلام في
كونه كارها واما كونه ظانا فمثاله ان يظن قدوم زيد مع جملة العشرة او حدوث العالم فانها وان كثرت ولو ظن حدوث هذه الذات
على سبيل التفصيل لم يصح ان يتعلق بحدوث اخرى وكذلك كونه ناظرا مثال تعلقه على سبيل الجملة ان ينظر في حدوث العالم ومثال
تعلقه على سبيل التفصيل ان ينظر في حدوث هذا الجوهر الفرد المعين قوله واما الاربع الباقية يعني كونه قادرا ومدركا ومشتهيا
ونافرا قوله فتشترك في انها لا تتعلق الا على التفصيل يعني فلا يدخل في تعلقها طريقة الجملة اما كونه قادرا فلانه لا مقدور لها
الا ويصح ايجاده بها من غير توقف على جملة من المقدورات فلو تعلقت على سبيل الجملة بعدد من المقدورات لوجب الا يصح بها ايجاد بعض تلك
المقدورات دون بعض بل كان يجب الا يصح ايجادها بها الا معا وكونه قادرا وان تعلقت من المقدورات بما لا يتناهى فتعلقها بكل واحد
منها على التفصيل واما كونه مدركا فلو كان يصح تعلقها على سبيل الجملة لكان يصح مع وجود مدركين واحد الا يكون مدركا له
بان يكون تعلقها به وبغيره على سبيل الجملة ومعلوم خلافه واما كونه مشتهيا فهي وان تعلقت بالمتعلقات الكثيرة فهي متعلقة
بكل واحد منها على التفصيل فانه لا واحد من متعلقاتها الا ولو ادركه منفصلا عن غيره ومتفردا لالتذ به ولو صح تعلقها
على الجملة للزم اذا تعلقت بمجموع اجزاء على سبيل الجملة وقدرنا انه حصل له نفار عن كل واحد من مجموع تلك الاجزاء

على

على سبيل التفصيل ان يكون ملتذا بكل الاجزاء عند ادراكها لتعلق الشهوة بها فمتى أُلِمَ عنده لكونه نافرا عنها الا مع
اختلاف الطريقة في التعلق لا يصح ولسنا نمكن وقوع هذا الاشكال كونه معتقدا وساير الجنس ما يتعلق على سبيل الجملة
الا انا نجوز بذلك ان يعتقد بها كون زيد في جملة العشرة ونعتقد فيه بعينه انه ليس بزيد كما مضى ويكون احد الاعتقادين علما والاخر
جهلا وكذلك فيصح ارادة قدوم زيد من جملة العشرة وكراهة قدومه وحده ويصح ظن قدومه من جملتهم وظن انه ليس هذا المتعين
وان كان اياه قوله ثم يختلف يعني الانواع الباقية التي لا تتعلق الا على سبيل التفصيل قوله وهو كونه مدركا يعني فان كونه مدركا لا
يتعلق الا بمتعلق واحد اما جوهر واحد او جزء من اللون واحد او جزء من الطعم واحد او نحو ذلك فاذا ادرك احدنا مدركات كثيرة
اما جواهر كثيرة او غيرها فلانا ندركه لكل واحد منها صفة والتام نجد بعدها اللزوم ان يكون بصفة مخالفتها فان غيرها لو تعلق
بهذا المدرك الاخر لخالفتها المتعلقة به فلو تعلقت هذه مع تعلقها بمدرك آخر لصارت بصفة مخالفتها قوله وهو كونه مشتهيا
ونافرا اعلم ان كونه مشتهيا لا يتعلق الا بمتعلقه بما لا يتناهى من المتماثلات فاذا كان احدنا مشتهيا بشهوة واحدة للحلاوة فلا جزء من
اجزائها الموجودة والمعدومة الا وقد تعلقت هذه الصفة بذلك بدليل ان اي شيء من اجزائها ادركه فهو يلتذ به ولا يجوز اقتصار تعلقها على
متعلق واحد اذ يلزم ان يلتذ بجزء من الحلاوة دون جزء ولا خلاف بين اصحابنا في ذلك لكن اختلف كلامهم في هل تعلقها بالجنس و
بالضرب فقوى ابن متويه ان يكون تعلقها بالضرب وان كان احدنا اذا اشتهى ضربا من الحلاوة كالسكر لم يلزم تعلق شهوته بما عداه من
ضروب الحلاوة كالعسل ونحوه وقيل الاولى ان يكون تعلقها بالجنس فانها اذا تعلقت بالحلاوة التي هي جنس من الطعوم فقد
تعلقت بجميع ضروبها فاما من اشتهى السكر ولم يشته العسل فليس ذلك لانها لا تتعلق بالجنس بل لانها تعلقت بالحلاوة على وجه وجد
في السكر ولم يوجد في العسل ولا يجوز تعلق كونه مشتهيا بالمختلفات كالحلاوة والحموضة لانها لو تعلقت بالحلاوة وحدها فان ذلك
ممكن ويتعلق اخرى بالحموضة لكانت مخالفة لها لتعلقها بالحموضة اذ لم يشتركا في اخص صفة الالتذاذ بل بكلا وجه صحة الالتذاذ بالحلاوة
وجدها وبكل بالحموضة وجدها فكان يلزم ان يصير بصفة مخالفتها لا بعارض فيلزم من تعلقها باكثر من جزء واحد من الحلاوة ان يكون بصفة
مخالفتها لانها لو تعلقت بذلك الجزء فقط وتعلقت صفة اخرى بجزء اخر وكلاهما من الحلاوة لكانتا مختلفتين لانا نقول بتعلقها بذلك
الجزء وحده ولكن بذلك الجزء وحده غير ممكن بل لا بد من تعلق كل واحدة منهما بكل جزء من اجزاء الحلاوة وبذلك يكونان متماثلين واعلم
ان مقتضى كلام ابن متويه انها تكون الشهوة المتعلقة بضرب من ضروب الحلاوة مخالفة للمتعلقة بضرب اخر مطلقا ولا يكون مشتهيا لها
لضربين بشهوة واحدة وعلى القول الاخر يكون مشتهيا لجميع الضروب بشهوة واحدة فان تعلقت بالجنس على وجه فاشتهى تعلقها على
ضرب كانت مخالفة لما يتعلق بذلك الجنس على وجه اخر فيكون تعلقها بضرب منه اخر وعلى هذا القياس يجري الكلام في كونه نافرا قوله
وهو كونه قادرا اعلم ان من قواعدهم ان كونه قادرا يتعدى المتعلق الواحد في المختلفات مطلقا سواء كان الوقت واحدا والمحل واحدا والوجه
واحدا ام لا فهي تتعلق في كل حال من المختلفات بما لا يتناهى بيانه ان الواحد منا في كل حال يصح ان يريد في الوقت الواحد جميع ما يصح ان يراد
على سبيل التفصيل وجميع ما يصح ان يراد لا يتناهى وكذلك ارادته لا يتناهى لانه يريد كل مراد بارادة منفردة فان تلك الارادة مختلفة
لاختلاف متعلقاتها ومعلوم انه يصح منه ان يفعلها في الوقت الواحد وانه لم يكن له الا صفة واحدة بكونه قادرا لاستحال ان يصح
منه ذلك بصفات كثيرة من كونه قادرا تتعلق كل واحدة من الصفات بواحدة واحدة من الارادات لانا نقول لو كان كذلك لكان يلزم ان
يشهد احدنا الى حال يصح ان يريد فيه جميع ما يريد بالا يكون له الا صفة واحدة ومعلوم خلافه فمتى قدرنا انه حال يصح ذلك منه
وله صفات كثيرة بكونه قادرا على الارادات فكل صفة منها متعلقة بكل ما لا يتناهى من الارادات المختلفة فلو لم يثبت الا واحدة لكفت
ثم ولو سلمنا انه لا يصح منه ذلك الا وله صفات كثيرة بكونه قادرا يتعلق كل واحدة منها بجانب من الارادات التي لا تتناهى فمعلوم انه
لا يصح ان يثبت له بكونه قادرا صفات لا تتناهى لتعذر حصول ما لا يتناهى واذا كانت متناهية فتعلقها جميعا بما لا يتناهى يقتضي كل واحدة
منها متعلقة بما لا يتناهى اذ لو كانت كل واحدة متعلقة بما يتناهى لكان مجموع متعلقاتها متناهيا وقد بينا ان تلك الارادات التي
يتعلق بها قادرية الواحد منا لا يتناهى لا يقال فكان يصح ايجاد ما لا يتناهى من الارادات وغيرها اذا تعلقت القادرية به لانا

نقول لا يلزم ذلك لانه لا يصح دخول ما لا يتناهى في الوجود وليس عدم صحة ذلك بقادح في صحة التعلق بما لا يتناهى واما المتماثلات
فلا يتعدى القادر به المتعلق الواحد منها الى اكثر منه مطلقا ولكن اذا اختلف الوقت والمحل والوجه تعدت في التعلق وتعلقت من
المتماثلات بما لا يكون يتناهى في تباين الاحوال والاوقات بان يتعلق بان يوجد القادر في جوهر معين كل وقت كونا في جهة معينة يتقيد ولا ينتهي
الى وقت الا ويصح منه ذلك مع التماثل واتحاد المحل والوجه قالوا ولا يتعين ذلك الا في جنس واحد وهي الارادة فان احدنا اذا اراد قدوم
زيد فانه يصح منه تجديد الارادة في كل وقت الى ان يقدم زيد ثم لا يصح منه ان يريد قدومه بعد ذلك لانه لا يصح ارادة ما لا يصح حدوثه
فلو اعتقد مثلا انه لم يقدم فيفعل ارادة قدومه فليست هذه الارادة مماثلة للاولى لانه لا متعلق لها والاولى متعلق وما لا متعلق له يخالف
ما له متعلق وقد علمت انه يصح تعلق القادرية بما لا يتناهى من المتماثلات على ما مر من الاكوان وكذلك فهي تتعلق بما لا يتناهى من المماثلات
اذا اختلف المحل فلا محل من المحال مثلا الا ويصح من القادر والوقت واحد ان يوجد فيه كونا في جهة معينة لما اختلف المحل
والاكوان في جميع المحال متماثلة اذا اتحدت الجهة قال اصحابنا فان تعذر عليه ذلك فهو اما لفقد بعض الجواهر مع استمرار المماسة
او لثقل مانع عن النقل لكن المانع انما منع وقوع الفعل لا من التعلق وكذلك فالقدرة تتعدى في التعلق في المتماثلات وان اتحد الوقت
والمحل اذا اختلف الوجه الى اكثر من مقدور واحد مثال ذلك ان يوجد احدنا بيده اعتمادا فيولد حركة في جهة ثم يفعل مع تلك الحركة
المتولدة في تلك الجهة حركة مبتداة بتلك القدرة التي فعل بها تلك المتولدة لما اختلف الوجه فالاولى على وجه التولد والثانية على وجه
الابتداء واعلم ان هذا الشرط والتفصيل في قادرية الواحد منا فاما قادريته تعالى فانها تتعلق بما لا يتناهى من المماثلات ومن غيرها مطلقا
والدليل على انه لا تعلق قادريتنا بما لا يتناهى من المماثلات مع اتحاد الوجه والوقت والمحل انه كان يلزم ان يصح من الواحد منا مع القدرة
واذا فعل مع في المحل الواحد في الوقت الواحد مائة جزء مثلا من الحركة صح من احدنا ان يفعل فيه بقادرية واحدة مائة جزء من السكون
ومعلوم ان احدنا لا يمكنه ما يفعله العدم وكان يلزم زوال التفاضل بين القادرين فكان يلزم الثاني من الضعيف ان يحمل كما يحمل القوي
لان اقل ما في الضعيف قدرة واحدة يوجد له صفة يتعلق بما لا يتناهى هنا والقوي وان ثبتت له صفات كثيرة فاكثر ما فيه تعلقها بما لا يتناهى
وما لا يتناهى لا يزيد على ما لا يتناهى هذا ولا يستوفى الكلام في المتعلقات وكيفية تعلقاتها واستيفاء الادلة على ذلك مواضع اخص بها من
هذا الموضع وانما وقعت الاشارة الى ذكر طرف منه لكونه مما استدعاه المتن **فائدة** اعلم ان اوسع الصفة المتعلقة تعلقا كون
المعتقد معتقدا لانها تتعلق بالذوات والصفات والموجود والمعدوم والباقي في الماضي وفي القديم والمحدث والنافي والمنفي ويلحق بها كونه
ظانا وناظرا وما عداها من الصفات ليست كذلك اما القادرية فتتعلق بالذوات المعدومة فقط واما المدركية فتتعلق ببعض الذوات
الموجودة فقط واما كونه مشتهيا ونافرا فمتعلقا ببعض الذوات وهي المدركات منها وان كانت تتعلق بها سواء كانت موجودة او معدومة
وتعلقاتها حال عدمها على ان توجد واما كونه مريدا وكارها فمتعلقان بالحدوث ونحوه فقط ولا تعلقان بالماضي ولا المنفي ولا الباقي
وبالجملة فهي تنقسم الى ما تعلق بالذوات وهو كونه قادرا ومشتهيا ونافرا ومدركا والى ما تعلق بالذوات والصفات والاحكام
فقط وهو كونه مريدا وكارها والى ما تعلق بالذوات والصفات والاحكام والامور المعينة وهو كونه معتقدا وظانا وناظرا
تنبيه اعلم انه كثيرا ما جرى في كتب اصحابنا المتاخرين كالغياصه وتعليق الشرح اذا ذكروا تعلق المعاني الموجبة للصفات
المتعلقة كالقدرة والارادة وتعدوا الوجوه التي منها يتعلق جعل الحادث الصفة من متعلقات تلك المعاني فيقولون ومن تعلق الارادة
ايجابها الصفة للمريد ونحو ذلك وفيه نظر من وجهين احدهما انه يلزم منه كون الحيوة متعلقة وان يعدوها من المعاني المتعلقة
فانها توجب الصفة للحي وقد عدوا الاخبار من المتعلقات وكذلك الكون ومعلوم ان المتكلمين لا يعدونهما من المعاني المتعلقة الوجه الثاني
ان تعلق المعاني في التحقيق تبع لتعلق الصفات لان التعلق في الاصل للصفات ودليله انا ما وجدنا فيه حقيقة الصفة المتعلقة من الصفات
جعلوا المعنى الموجب لها متعلقا وما لم يكن كذلك لم يجعلوا المعنى الموجب لها متعلقا ولكن لما كانت المعاني مؤثرة حقيقة في تلك الصفات
جعلت متعلقة لتعلقها علة في المقتضات فانها غير مؤثرة على الحقيقة فلم تجعل متعلقة وان تعلق مقتضاها ولهذا فان
التحيز متعلق ولم يحكم بتعلق مقتضيه وكونه مدركا متعلقه ولم يقتض ذلك تعلق مقتضيها وصفاته تعالى التي هي كونه قادرا عالما

مسئلة

71

متعلقة ولا يوجب ذلك تعلق مقتضيها لما لم يكن المقتضيات مؤثرة على التحقيق وانما المؤثر على التحقيق الذوات المختصة بها
فحكم الذوات متعلقة على حسب تعلق تلك الصفات واذا كان كذلك فمن المعلوم انه ليس من تعلقات الصفات الجاريها الصفه
لما حصلت فان ذلك لا يتصور وكيف يوجب نفسها فلا يدخل ذلك من تعلقات الموجب لها فانما تعلقه تابع لتعلقها وقد جرى في
كلام ابن متويه وغيره ان تعلق الصفات تبع لتعلق المعاني لكنه يلزم عليه الا يتعلق من الصفات الا ما كانت موجبة عن معنى متعلق
فلا تعد التحيز من المتعلقات على انه لو صح ذلك لم يقتض لحاق الصفة من التعلق لانه يجب اذا كان تعلق الصفات تبعا لتعلق المعاني ان
تكون تعلقات الصفات كتعلقات المعاني على سواء ومعلوم انه لا يتصور ان يكون من تعلقات الصفات الجارية الصفة وقد تم الكلام بحمد الله
على الصفات والاحكام على سبيل الجملة وهو كالمقدمة للكلام في الصفات الالهية والتمهيد لذكرها وذلك مما ينبغي العناية
الاتيان به في هذا الموضع واستيفاء الكلام عليه ولم يسبقه اليه الاصحاب فيما صنفوه من كتب علم الكلام بل يعدونه فنا اخر
ويفردون الكلام عليه واكثرهم اعتناء بذلك الشيخ الحسن الرصاص فانه صنف فيه كتاب الكيفية واستوفى الكلام فيه وعلمه
من نصه علم اللطيف وتكلم عليه في اثنائه

وهذا حين الشروع في الكلام على صفاته والاستدلال على كل

واحد منها وهو المقصود المهم ولا بد من تقديم مقدمتين قبله المقدمة الاولى في ترتيبها واعلم ان لها ترتيبا في الثبوت وترتيبا
في العلم اما ترتيب الثبوت فمعناه ان نعرف بالعقل ان بعض هذه الصفات لا يثبت الا مع ثبوت البعض الاخر فما تقرر في العقل ان ثبوت
غيره تابع لثبوته فذلك هو معنى تقدمه عليه في الترتيب الثبوتي وان لم يكن سابقا له في الزمان وعقد ترتيب الثبوت ان نقول كل صفة كانت
مقتضية لصفة او مقتضية لما تقتضيها او مقتضية لما تؤثر فيما يؤثر فيها او مصححة لها او شرطا في صحتها او شرطا في صحة مصححها
او مصححة لما تؤثر فيما يؤثر فيها فانه يجب سبقها عليها في الثبوت زمانا او ذهنا فعلى هذا تكون صفته الاخص مقدمة على صفاته
الاربع لانها مقتضية لها وعلى كونه مدركا لانها مقتضية لما تقتضيها وعلى كونه مريدا وكارها لانها مقتضية لما يؤثر وهو كونه قادرا
فيما يؤثر فيهما وهو الارادة والكراهة ويكون كونه حيا متقدما على كونه مدركا لانها مقتضية لها ومتقدمة على كونه قادرا وعالما
ومريدا وكارها لانها مصححة لها ويكون كونه موجودا متقدما على كونه حيا لانها شرط في صحتها وعلى كونه قادرا وعالما لانها
شرط في صحة مصححها ويكون كونه حيا متقدما على كونه مريدا وكارها من وجه اخر وهو انها مصححة لما يؤثر فيهما والمراد بالتقدم
هاهنا التقدم الذهني لا الزماني لان جميع هذه الصفات ثابتة على سواء من غير تقدم ولا تاخر في الزمان الا كونه مدركا ومريدا وكارها فان
نفس الصفات متقدمة عليها تقدما زمانيا ولهذه الثلث فيما بينها ترتيب في الثبوت فكونه مدركا ومريدا يتقدمان على كونه كارها
تقدما زمانيا لان كونه كارها لا يتعلق الا بافعال المكلفين بعد التكليف وكذلك فكونه قادرا يتقدم على كونه مدركا ومريدا وكارها
من وجه اخر وهو انه لا يريد ولا يكره ولا يدرك الا بعد فعله للارادة والكراهة والشيء المدرك وفعل ذلك يتوقف على كونه قادرا
وكذلك فلكونه عالما يتقدم على كونه مريدا وكارها من وجه وهو انه لا يريد وقوع الشيء على وجه دون وجه او يكرهه على وجه دون وجه
الا بعد ان يعلم ذلك الشيء وصحته ووقوعه على ذلك الوجه واما ترتيبها في العلم والمراد الاستدلالي لا الضروري فعقده ان نقول
كل صفة دلت على صفة او دلت على ما يدل عليها او جرت مجرى الدليل عليها فانه يجب ان يسبق لنا العلم بها فعلى هذا يجب تقدم كونه
قادرا عالما على كونه حيا وموجودا لانهما يدلان عليهما وعلى كونه مدركا لانهما يدلان على ما يدل عليها ويجب تقدم العلم بكونه حيا على
كونه مدركا لانها تدل عليها ويجب تقدم العلم بكونه قادرا على كونه عالما ومريدا وكارها لان كونه قادرا يجري مجرى الدليل عليها
من حيث ان كونه عالما الذي هو حكمه فرع على حكم كونه قادرا وكذلك حكم كونه مريدا وكارها بيانه ان حكم كونه عالما صحة
الفعل المحكم وحكم كونه مريدا صحة وقوع الفعل على الوجوه المختلفة وحكم كونه كارها صحة وقوع الفعل الذي هو الكلام
نهيا وتهديدا وذلك جميعه يحتاج الى العلم بصحة الفعل على الجملة في الاصل

المقدمة الثانية في قسمة صفاته

ولها قسم كثيرة فمنها انها تنقسم الى واجبة وجائزة فالجائزة كونه مريدا وكارها لا غير والواجبة تنقسم الى ذاتية ومقتضاة
فالذاتية هي الصفة الاخص لا غير والمقتضاة تنقسم الى مقتضاة عن الصفة الذاتية وهي كونه قادرا وعالما وحيا وموجودا

بلغ

ومنها غير مقتضاه وهي كونه تعالى مدركا وقد حكي عن ابي علي وابي عبد الله القول بان كونه تعالى مدركا صفة ذاته ومنها
انها تنقسم الى متعلقة وغير متعلقة فغير المتعلقة الصفة الاخص وكونه حيا وموجودا والمتعلقة سائرها وهي كونه
قادرا وعالما ومدركا ومريدا وكارها والمتعلقة تنقسم الى ما يصح الاشتراك في متعلقه والى ما لا يصح الاشتراك في متعلقه فالذي
لا يصح الاشتراك في متعلقه كونه قادرا والذي يصح الاشتراك في متعلقه سائرها ومنها انها تنقسم الى ما يختص به تعالى دون غيره
وهي الصفة الاخص والى ما يشاركه تعالى غيره في مجردها وكيفيتها وهي كونه مدركا ومريدا وكارها والى ما لا يشاركه غيره في
كيفية استحقاقها ويشاركه في مجردها وهي كونه تعالى قادرا وعالما وحيا وموجودا ومنها انها تنقسم الى ما يثبت له تعالى في كل وقت
وهي الصفة الاخص وكونه قادرا وعالما وحيا وموجودا والى ما يثبت له تعالى في وقت دون وقت وهي كونه مدركا ومريدا وكارها ومنها
انها تنقسم الى ما يتعدد بتعدد متعلقاتها وموجباتها فيكون صفات كثيرة ككونه مدركا ومريدا وكارها فان كونه مدركا يتعدد
بتعدد المدركات التي هي متعلقاتها وكونه مريدا وكارها يتعدد بتعدد موجباتها فكل ارادة يوجب له صفة بكونه مريدا وكل
كراهة يوجب له صفة بكونه كارها والى ما لا يتعدد بحال وهي سائر صفاته تعالى وان كان الشيخ ابو عبد الله يذهب الى تعدد العالمية
بتعدد متعلقاتها وسياتي الكلام في ذلك مستوفى ان شاء الله تعالى

القول في ان الله تعالى قادر

وقد عرفت بما تقدم فيما
ما عسار التريب العقلي وهو المعتمد ههنا وقد رجح السيد الامام تقديم الكلام في هذه الصفة لان الذي يدل على اثبات الصانع
عليها من دون واسطة بخلاف سائر الصفات وكلامه على نفي مجهل الاحكام واسطه وكذلك وقوع الفعل على الوجوه المختلفة
وفيه تسامح والمراد ان مجرد وجود العالم لا يدل على شي من الصفات سوى القادرية وسائر الصفات لا بد في الاستدلال عليها من
زيادة ويمكن ان يوجه بقديمها بمجرد ذلك وهو انها هي المسألة العظمى والمحجة الكبرى وعليها مدار امر التوحيد ومدار النزاع بين
المسلمين الموحدين والفلاسفة والملحدين عليها وهي التي يدرس الفريقين لانه لا يكاد يتعرض خلافهم في ثبوت الموثر وذلك ما اتفق
عليه المسلمون والكافرون والما يختلط الفاسد وموضع التميز هو اثبات قادرية الموثر واختياره ونفي ذلك قوله من يصح مع سلامة الحال الفعل
مع حصول مانع او ما يجري مجراه فان القادر اذا منعه مانع من الفعل فذلك لا يخرجه عن القادرية مع انه لا يصح منه الفعل والمانع
ضد الفعل الذي يتعذر عليه القادر مثاله ان يحاول القادر تحريك جسم فيسكنه اقوى منه او يسلبه بحيث يتعذر عليه التحريك فالسكون
مانع لانه ضد للحركة والذي يجري مجرى المانع القيد والحبس فانه يتعذر الخروج من الحبس والقيد وعلى المقيد وليس الحبس والقيد
بضدين فلم يكونا مانعين وانما جريا مجرى المانع لتعذر الفعل معهما وقد اورد على هذا الحد الذي ذكره المصنف اسئلة كثيرة ولعل اقوى
منبعه ذكرتها بطول الاانا نذكر منها اعتراضين وجوابهما الاعتراض الاول ذكره ابن الملاحمي وهو انه قال كيف يعلم في الحد المختص
بصفة وفي الناس من يعلم القادر قادرا وان لم يعلم اختصاصه بصفة ومن حق من علم الحدان يعلم المحدود وايضا فقولنا قادر
اجلى من هذا الحد ومن حق الحدان يكون اجلى من المحدود والجواب ان الذي يا بى الحقيقة لا يلزمه ان يا تي بها على حسبما يتفق اهل
المذهب كلهم عليه ولا يلزم فيمن علم المحدود ان يعلم الحد لا حتى يعلم المحدود على التفصيل وقوله ان قولنا قادر اجلى من هذا الحد الخلو
اما ان يريد على سبيل الجملة فمسلم ولكنا حددنا القادر على سبيل التفصيل وان اراد على سبيل التفصيل فغير مسلم الاعتراض
الثاني انه لا حاجة الى قولكم مع سلامة الحال احترازا عن المانع فان المانع انما يمنع الحدوث والوقوع لا الصحة واسم حدكم
الصحة وهي سابقة على الحدوث ثم ان المنع لا يكون الا بكثرة الاضداد وزيادتها على مقدورات الممنوع او مثلا وانها لها والله تعالى
مقدوراته غير متناهية في الوجود بل لا شي يفعله الله تعالى الا وفي مقدوره الزيادة عليه فلا يتصور المنع في حقه ومن حق الحدان
يكون شاملا والجواب اما عن الطرف الاول فان الذي يمنع الحدوث يكشف لا حالة ان ذلك المقدور الذي منع من حدوثه لا يصح من القادر
فعله قبل حالة الحدوث لكن قد صرح ابن متويه وغيره من المتكلمين ان المانع انما يمنع من وقوع الفعل لا من صحته والا لما ذكر من منع من
الصحة لكان محله ممانعا فالاعتراض على هذا قادح واما عن الطرف الثاني فهو ان الامر وان كان كذلك فالمنع يتصور في حقه تعالى
من وجه وهو ان يريد تعالى ايجاد قدر من مقدوراته لا غير والواحد منا يقدر من اضداده على اكثر منه لعداده فالواحد منا في هذه

القوة منع فعله الا انه لا تعالى فيه انه ممنوع لا تمام الخطا وهو انه لا يقدر على الزيادة قوله وقال بقاه الاحوال الى اخره يعني
ابا الحسين وابن الملاحمي واصحابهما والحد المذكور لابن الملاحمي وذكر انه يتاتى على مذهبنا ومذهبهم وهو الاقرب وسبيل انا
نقدم حقيقة المقدور والفاعل والفعل اما المقدور فحقيقته المعلوم الذي يصح ايجاده والفاعل حقيقته من وجد من جهته
بعض ما كان قادرا عليه والفعل حقيقته ما وجد من جهة من كان قادرا عليه والفصل بين القادر والفاعل انا لا نصف القادر
بانه قادر على هذا الشيء الا قبل ايجاده ولا نصف الفاعل بانه فاعل له الا بعد ايجاده وكذلك في المقدور لا نوصف بانه مقدور الا
قبل وجوده ولا نوصف الفعل بانه فعل الا بعد وجوده

فصل ذهب اهل الاسلام

والكتابيون وغيرهم الى ان
الله قادر والمراد بغيرهم البراهمة وبعض عباد الاصنام والجملة فمن اعترف بالفاعل المختار ذهبت الى انه قادر قوله
وقالت الباطنية لا قادر ولا غير قادر الذي دعاهم الى ذلك انهم قالوا ان كونه قادرا وغيرها من صفات المحدثات فاذا قلنا انه
قادر كان في ذلك تشبيه له بغيره وان قلنا ليس بقادر كان في ذلك وصفه بالعجز وهو وصفه نقص وهكذا قالوا في سائر صفاته
التي تشارك فيه محدثها قوله لاضافتهم التاثير الى غيره يعني مع ان الذي يدلنا على قادريته انما هو هذه الحوادث حدوثها من جهته
على سبيل الصحة والاختيار وقد جعلوها حادثة بالفطرة له من جهته ولو اضافوا شيئا من الحوادث اليه فليست كافية فوقهم
دليلا على القادرية والا لزم كون الاصول الاربعة قادرة لصدور الحوادث عنها قوله وقالت الفلاسفة هو قادر الى اخره
هكذا حكى المصنف عنهم وهو موجود في النقل وبالغ في التحقيق وحكى بعض اصحابنا عنهم عكس ذلك وهو ان صانع العالم
الذي هو العلة عندهم لا يوصف بالقادرية والعالمية لان ذلك يقتضي التكثر فيه وهو غير متكثر قال وهكذا قالوا في سائر الصفات
قوله لان الفعل قد صح منه يعني بالفعل الاجسام التي قد وجدت واكثر الاعراض الموجودة وهي ما لا يدخل جنسه تحت مقدورنا
او يدخل ولكنها وقعت على وجه لا يصح وقوعها عليه من القادر بالقدرة وفيه سؤال وهو ان يقال ما تريد بقولك ان الفعل قد صح
منه هل بعد وجوده فلا نسلم صحته منه بعد وجوده او قبل وجوده فهو لا يسمى في تلك الحال فعلا ونحو هذا يرد على حد القادر حيث
قال القادر الذي يصح منه الفعل والجواب ان المراد ان هذا الفعل الذي قد وجد وحصلت فيه حقيقة الفعل قد صح منه قبل
وجوده واما قولهم في القادر هو الذي يصح منه الفعل فتسامح والمراد انه الذي يصح منه ما اذا وجد كان فعلا فتسموه قبل
وجوده فعلا باسم ما يؤول اليه قوله والا لزم حصوله في الازل دفعة واحدة ولزم قدمه وذلك لان المؤثر في العالم قد ثبت انه قديم
فلو صدر منه العالم على جهة الايجاب لا فرق في ذلك كونه علة او سببا او مقتضيا لان الموجبات لا تنفك عن ذلك وفي كلها يلزم حصول
العالم دفعة واحدة في الازل لان المعلول لا يتراخى عن العلة وكذلك المسبب لا يتراخى عن سببه ويلزم حصول المسببات دفعة
واحدة الا ان يقف وجودها او وجود بعضها على حصول شرط يقف تاثير السبب عليه ولا دلالة هنا على التوقف على شرط وكذلك
الكلام في المقتضي وعدم تراخي مقتضاه عنه والقول بان المؤثر في العالم علة او سبب او مقتضي باطل من وجوه اخر غير هذا
الوجه الذي هو لزوم قدم العالم مع تقرر حدوثه اما بطلان كونه علة فلان العلة لا تؤثر الا في صفة او حكم لذات اخرى
لا في ذات ولان العلة لا توجب شيئا مخصوصا والعالم قبل وجوده لا يجوز اختصاص علة به توجب وجوده ولان العلة اذا كانت قديمة
لزم حصولها ومعلولها في الازل دفعة واحدة ومع حصولها ومعلولها في الازل لا يكون بان تكون علة فيه اولى من ان تكون
علة فيها واما بطلان كونه سببا فلان الاسباب ليست الا الالة المعروفة ولا تاثير لشيء منها في الاجسام فان اثبت سببا غيرها
فلا طريق اليه واما بطلان كونه مقتضيا فلان المقتضي لا يكون الا صفة او حكما وقد ثبت ان المؤثر في العالم ذات ولان المقتضي
لا يجوز تاثيره في حدوث الاجسام والاعراض لما سيأتي من كونه ليس بذات قوله ونحو ذلك مما تقدم فتناده يعني الى الركن الثالث وهو
لزوم ان يحصل الاجسام دفعة واحدة في جهة واحدة او في كل الجهات وان تكون بصفة واحدة لانه لا يخصصها بوقت دون وقت
وصفة دون صفة وحكم دون حكم الا الفاعل المختار قوله معنى الاجزاء هذا كما يقال صلوة صحيحة اي مجزية قوله والمعنى
السالف المخصوص يعني اما الفعل الذي يصح حلول الحي فيه لحلة واعلم ان للصحة معاني غير ما ذكره المصنف فقد تستعمل في مقابلة

الما يدل على ان يصح منه الفعل فهو قادر على طريقه الحكم دون ان يلحظ الدليل ... [illegible]

الاستحالة يقال الطعام يصح وجوده فيما لا يزال ويستحيل وجوده فيما لم يزل وصحة بمعنى اعتدال المزاج يقال فلان صحيح اي
مزاجه معتدل ويراد بالمزاج ما يتولد الاطبا من اجتماع الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة وبمعنى جواز العقود كما يقال شهادة
فلان صحيحة اي جاز قبولها وبمعنى اجتماع الشرائط المعتبرة شرعا في العقود يقال هذا نكاح صحيح بمعنى ان الشرائط التي وردت بها
الشرع موجودة فيه قوله ويتوجه اليه المدح والذم ويجوز ذلك يعني يتوجه الامر والنهي قوله ثبوتا وانتفا بخلاف الوقوع يعني فمن
ثبتت صحة الفعل منه حكمنا بانه قادر وعلمنا ذلك من حاله ومن لا فلا بخلاف الوقوع فلا يقال ان من وقع منه الفعل فهو قادر على الاطلاق
لان الاسباب ووقوع المسببات عنها لا يوصف بانها قادرة وان كان وقوع المسببات على التحقيق من القادر وكذلك لو ثبت ان صانع
العالم موجب على ما يقوله كثير من الفرق لكان بوقوع هذه الافعال التي خلقها من جهته عندنا على انه غير قادر وكان يقتضي
وقوع الفعل لا يدل على قادرية من وقع منه وكذلك عدم وقوعه لا يدل على عدم القادرية بل اذا ثبتت الصحة دلت وان لم يقع قوله
وان كان بالوقوع تعرف الصحة يعني فلا يمكننا معرفة الصحة من دون وقوع وان امكن ثبوتها من دونه وفي كلامه نظر فليس بالوقوع
تعرف الصحة مطلقا بل اذا كان وقوعا على وجه الاختيار واعلم ان هذا الاستدلال مما وله على ان كونه قادرا صفة لا حكم قوله

فصل

وطريقه الفصل يعني التي بها يثبت كون القادر بصفة قوله والمحصول طريقه التعليل اعلم ان التعليل يستلزم ثبوت علة ومعلل
ومعلل به وينبغي ذكر حقائقها اما التعليل فكان اصحابنا يقولون فيه طلب امر يعلل به ما ثبت من الصفات والاحكام واعترضه الفقيه
المحقق قاسم بانه يلزم اذا طلب الطالب امرا يعلل به ولم يجده ان يكون ذلك تعليلا ومعلوم خلافه فقال والاولى ان يقال هو تعليق
ما ثبت من الصفات والاحكام بامر وحقيقة المعلل هو من يعلق ما ثبت من الصفات والاحكام بامر وحقيقة المعلل كل حكم او صفة علق
ثبوته بامر وحقيقة المعلل به ما علق به ما ثبت من الصفات والاحكام وفي مسئلتنا هذه التعليل تعليق صحة الفعل بالصفة التي هي
القادرية والمعلل صحة الفعل والمعلل به القادرية قوله وطريقه التعليل هي ان يصل الحكم موثرا الى اخره هذه طريقة قاضي القضاة
وعقدها ان كل امر ثبت وزال فانه يعترض على الجهات التي تستند الثابت اليها من الموثرات او ما يجري مجراها على ما ذكره وقد ضعفها
الفقيه قاسم وغيره لانه ليس امكان التعليل وقبول الحكم للموثر يقتضي تعليله ولا يشتغل بدليل على ذلك قوله وقيل هي ان يحصل
الحكم مع الجواز الى اخره هذه الطريقة ايضا ابتداها قاضي القضاة واعتمدها المتاخرون ومثال حصول الحكم مع الجواز ما يقوله في الصفات
المعنوية من انها حصلت مع جواز الا تحصل ومثال الثبوت بعد الانتفا ما يقوله في كون الجوهر متحيزا فانه ثبت بعد ان لم يكن ثابتا فلا بد
من امر يعلل به وهكذا جميع الصفات المعنوية ايضا فيجب تعليلها بوجهين والمراد بالانتفا هنا عدم الثبوت لا الانتفا الحقيقي والفرق
بين الوجهين انا لم نوجب التعليل هاهنا الا من حيث الثبوت بعد الانتفا سوا كان الثبوت مع الوجوب كما في التحيز او مع الجواز كما في الصفة
المعنوية بخلاف الوجه الاول فان التعليل فيه وجب من حيث كان مع جواز عدمه فافترقا ومثال ما يقع فيه افتراق بعد اشتراك
في غيره فيجب تعليله مسئلتنا فان هاتين الذاتين اشتركتا في كونهما جسمين افترقتا فصح من احدهما الفعل ولم يصح من الاخرى قوله
وقيل هي ان يتجدد الحكم بعد ان لم يكن الى اخره هذه طريقة الشيخ ابن الملاحمي وكل هذه الطرق متقاربة كما ذكره المصنف وقد اهمل
رحمه الله ذكر طريقة الشيخ ابي رشيد وهي ان كل ما كان من الاحكام اذا لم يعلل بطل القول به وجب تعليله كما في مسئلتنا فانه لو لم
يكن امر يعلل به صحة الفعل من احد الحيين دون الاخر لم يكن بصحة الفعل منه باولى من صحته من الحي الاخر وكان عدم الامر
المعلل به عائدا على ثبوت الصحة من احدهما دون الاخر بالنقض وكذلك ما اشبه هذه المسئلة وما كان من الاحكام اذا لم يعلل لم يبطل القول به
فانه لا يجوز تعليله كحلول المعنى في المحل المعين ونحوه مما يعدم ذكره وكل ما كان من الاحكام الثابتة لا يبطل القول بثبوته علل او لم يعلل
فانه ينظر فيه فان كان في تعليله فائدة زائدة على معرفة التعليل جاز تعليله والا فسد ان يحصل واجبا كتعليل حاجة افعالنا الى احداثنا
فانا لا نفتقر في ثبوت حاجتها الينا الى ذلك فهي مما قد ثبت لكن في تعليلها بالحدوث فائدة من كل وجه فيعلل يحسن التعليل للعلم بوجه
الحكم وعلته واقل مراتب العلم حسنه وقيل لا يحسن اذ لا نفع فيه فائدة زائدة على ثبوت الحكم المعلل وهذا قد ثبت من قبل وسائر
ذلك تعليل قبح الظلم بكونه ضررا عاريا الى اخره فان القبح فيه معلوم فلا يستفاد بالتعليل الا معرفة وجه القبح هكذا ذكره المتكلمون

ان هذا ما بحث
فمكن والا ولي تعليله لانه يحصل فائدة زائدة وهي ان ما هذه صفته لو وقع منه لو كان قبيحا لحصول علة القبح ولكن المثال وان لم
يطابق المسئلة في اصلها مفروضة جميعا ان وجد لها مثال او يقدر ان لم يوجد وقد مثل الفقيه محمد بن يحيى والفقيه قاسم بمثال اخر فقال
مثاله ما يقال في قبح الظلم من ان العلم بقبحه فرع على العلم بوجه القبح اما على جملة او تفصيل بخلاف العلم بالمتحركية فانه غير فرع
على العلم بعلتها وهي الحركة اما على جملة او تفصيل مع اتفاق الحركة ووجه القبح في كونهما مؤثرين واتفاق القبح والمتحركية في كونهما
مؤثرا فيهما فالعلة في الفرق بينهما وقد يقال تعليل ذلك ان الطريق الى العلم بقبح الظلم الضروري بوجه قبحه وليس كذلك كونه متحركا
فهو معلوم ضرورة لا يتوقف على العلم بالحركة قوله فوجدنا ها هنا يعني المقتضي يعني فيجب تعليله على طريقة قاضي القضاة والمقتضي
هي الصفة التي هي كونه قادرا لان صحة الفعل مقتضاة عنها قوله وقد خالف فيه ابو الحسين واصحابه يعني فانهم ذهبوا الى ان صحة الفعل
مقتضاة في الشاهد حاصلة لاجل البنية المخصوصة وفي الغائب للذات المخصوصة قوله وكثير من غيرهم اشار الى الفلاسفة واتباعهم من البغدادية
فانهم ذهبوا الى ان صحة الفعل منا لصحة البنية واعتدال المزاج وبرعوث والعادة فانهم ذهبوا الى ان الفعل يصح من القادر لانه مخير
عاجز لا من باب العلة بينه فانهم ذهبوا ايضا الى ان صحة الفعل بسبب اعتدال الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة والبخار
ونور اخر وهو انه يصح الفعل للقدرة لا للقادرية قوله والكلام في تلك الصحة كالكلام في هذه يعني فان الذي يؤثر في صحة الفعل
منا اذا كان فاعلا كالباري تعالى فلولا يؤثر في هذه الصحة لنا ولا في سائر ما يؤثر فيه الا على سبيل الصحة فهل حصلت له تلك الصحة بفاعل
اخر لزم التسلسل والصفة فلا فرق بين الموضعين قوله ولان هذه الصحة تتجدد الى اخره يعني ومن يصح الفعل من هذا القادر
في وقت دون وقت وذاته حالها وما اثر فيه الفاعل فهو يتبع حالة الحدوث ودليله بابه في كون الكلام خبرا ونحوه فانه يتبع
حالة حدوثه وكذلك بابه في كون الفعل طاعة او معصية ونحو ذلك قوله لان المعنى يختص المحل والصحة حكم صدر عن الجملة يعني فلا
يجوز فيما يرجع الى المحل ان يؤثر فيما يرجع الى الجملة وفيه سؤال وهو ان يقال اليس القدرة مع اختصاصها الى المحل فلا يوجد الا في
جزء واحد عندكم مؤثرة في القادرية مع انها صفة تثبت للجملة وكذلك غيرها من الصفات الراجعة الى الجملة تؤثر فيها المعاني الراجعة
الى المحل والجواب ان بين الموضعين فرقا فان صحة الفعل حكم صدر عن الجملة فيجب في المؤثر فيه ان يعود اليها بخلاف ما ذكرته فان
كونه قادرا لم يصدر عن الجملة وانما تثبت لها وايضا فان الدليل على ان صحة الفعل يدل على امر راجع الى الجملة هو بطريق مفارقة هذه
الجملة لجملة اخرى وليس كذلك الدلالة على اثبات القدرة فانه لا يستدل عليها بطريقة المفارقة بل بحصول الصفة مع الجواز والحال الجزء
والشرط واحد باعتبار الجملة في نفسها لا باعتبار جملة اخرى ما فترق الحال قوله وزوال المانع لا يعلله الوجه في ذلك انه نفي محض
والنفي المحض لا يقبل التزايد واحترز بقولنا المحض عن النفي الذي ليس بمحض كما يقال هذا اغنى من هذا مع ان الغنى يرجع به الى نفي الحاجة وانما
قبل التزايد لانه ليس بنفي محض اذ المرجع به الى ان صاحبه مستغن بشيء عن شيء وبقدر صار المرجع به بالغنى عن شيء الى وجود ما يستغني به
مع انتفاء الحاجة عنه فلهذا صح دخول التزايد فيه وان يقال فلان اغنى من فلان وكذلك فهو احتراز عن قولك هذا الفعل اقبح من هذا
لما اجتمع فيه وجهان من القبح وليس في الاخر الا وجه قبح كما لو كان احدهما كذبا وعبثا والاخر كذبا فقط مع ان القبح المرجع
الى النفي وهو ما ليس للمتمكن من فعله ان يفعله على بعض الوجوه ولكن صح قولك اقبح المفيد للتزايد انه ثبت وجهان من القبح فليس بنفي
محض قوله يتعذر علينا ايضا تحريكه ان كان المنع من جهة الله تعالى ولا كلام في لزوم ما ذكره لان ما اراده وقوعه فهو بالوقوع احق وكذلك
اذا كان من غيره تعالى وهو اكثر مما في مقدورنا ويختص بمزيد وجه اخر وهو انه كان يلزم اذا كان ذلك المنع من غيره تعالى ان يختص باعتماد معتمد
عليه لان غيره لا يتعدى الفعل الى الغير الا بالاعتماد ومعلوم ان هذا الحي الذي يتعذر عليه الفعل كالمزمن لا يختص باعتماد معتمد عليه قوله
لان البنية بالنفي مخصوصة يعني البنية التي ذهبوا الى ان صحة الفعل في الشاهد لاجلها فانها انما تبقى مخصوصة حتى يكون بمحله فيه رطوبة
ويبوسة وحرارة وبرودة والحمية ودمية قوله يوضحه انه لا بد من استعمال محل القدرة واعلم ان مرادهم بانه لا بد من استعمال محل القدرة
اذا ورد في كلامهم انه لا يفعل بها الفعل الا في محلها او بواسطة فعل في محلها فهذا هو معنى استعمال محلها ويدل على انه لا بد من ذلك
انه لو صح بها الفعل الا على هذا الوجه لكان ذلك اختراعا والمعلوم تعذره من جهتنا قوله لان عند اجتماع اجزاء رطبة واجزاء يابسة

وعلى ذلك يعني واجزائه واجزاء باردة قوله والامور الكثيرة لا يؤثر في الحكم الواحد قال الامام يحيى في التمهيد وهو مذهب جمهور
ابي الحسين وابن الملاحمي وفرادات الشيوخ كثيرة فلا يجوز ان يؤثر في امر واحد واجابت الجويني فقال ان بعض هذه الامور التي يرجع
بالنسبة اليها مؤثر وبعضها شرط ولا يعلم التمييز وعدم علمنا بالتمييز بين المؤثر والشرط لا يضرنا في ذكره ولا يخفى ما فيه من التعسف والتمحل
الذي لا يخلص قوله ونحن فرضنا الكلام في جنسين استويا في كونهما جملتين يعني وصح الفعل من احدهما ولم يصح من الاخر ولو كان الفعل
يصح من الجملة للجملة لم يصح ذلك الفرض فانه يجب على هذا صحة الفعل من الجملتين معا قوله فالكلام فيه كالكلام في البنية يعني حيث
ذكر انها راجعة الى الاحاد وما كان راجعا الى الاحاد لم يؤثر فيما يرجع الى الجملة قوله والصور يعني على الصلابة وهي بنية مخصوصة اي تاليف
مخصوص بان اعتدلت طوله محكمة وسوستها وعمل الدمن بابدة السوسة في محل التاليف الذي هو صلابة قوله ولكنه وقوف المشروط
على الشرط فقال اما الوقوف فمسلم الا ان وقوفه على الفاعل به وقوف المشروط على الشرط لان المؤثر فيه هو الاعتماد والصلابة شرط في تأثير
الاعتماد فيه وان كانت غير شرط في العادة من جهة الله تعالى اذا اوجده مبتدا اما القادر بقدرة فتشرط في حقه مطلقا لانه لا يوجده
الا بالاعتماد وتأثيره فيه مشروط بالصلابة وقد ذهب ابو علي الى انه محتاج الى صلابة المحل من اي فاعل وجد وهو احد قولي ابي هاشم
والذي عليه الجمهور انه يصح منه تعالى ان يفعل في الجزء الواحد اصواتا هايلة اذ لا مانع من ذلك واما قول المصنف ان البنية شرط في صحة
كون الاجزاء حية ففيه نظر لانها اذا كانت شرطا لا مؤثرا فالمؤثر فان الحي لا يؤثر في الصحة لانه فاعله ولا يؤثر الا بالايجاب ولعله يريد هنا
ان المصحح للحية البخر بشرط البنية فكون الحي حسب هو المؤثر في هذه الصحة والبنية شرطا كما اشار اليه ولا مانع من ذلك كان كونه
حيا مؤثرا في صحة كونه عالما وبنية العلم شرط في تلك الصحة فلا يلزم اذا ان يكون المؤثر في الصحة امور كثيرة قوله يمكن ان نسلم ان الوجود هو
المؤثر في الحقيقة فهو لا يخلف بل كل وجود يؤثر في ظهور ذلك يقال ان ابا الحسين يقال ان ذلك مثله وهو التزام ان كل شيء يؤثر في صحة
الفعل وبقيضه كما الزمت ان كل موجود مؤثر في ذلك الظهور والجواب ان مراد المصنف الى التزم ان كل صفة بالفاعل مؤثر في ظهور
الصفات والاحكام ولكن لا صفة عندك بالفاعل الا الوجود فانا التزم ان كل وجود يؤثر في ذلك ولو كان بالفاعل صفة غير الوجود لالتزمت
بتأثيرها في ذلك ولا نريد بهذا الالزام ان كل صفة بالفاعل يؤثر في صحة الفعل ليلزمك بتأثير السواد والبياض فيها فانه صفة بالفاعل
عندك وفيه نظر فانه كان لا يلزم اذ التزم صفة معنوية هي امر ثابت كل صفة فلا يلزم اذا اثبت صفة بالفاعل في امثال يؤثر كل صفة
بالفاعل فيه ولو ان المصنف ذهب الى ان صفة بالفاعل غير الوجود لامكنه ان يستلحم الى التزم بما استبدل الوجود قوله قيل له المرجع بالجملة
عندك الى كثرة الاجزاء بعلاقة المرجع بالحصافة مع كثرة الاجزاء الى اكتنازها وتلاصقها حتى لا يكون ثم خلل بينهما ملتبسة
ما دل على بطلان ما ذهب اليه ابو الحسين واصحابه فهو الذي يدل على بطلان مذهب البغداديين والفلاسفة فان مذهبهم جميعا متقاربة واما
بطلان مذهب ابن عوف والنجار فيما تقدم من ان الحكم الاثباتي لا يعلل بالنفي فبطل تأثيره وكذلك القول ان صحة الفعل المؤثر فيه القدرة
وقد تقدم بطلانه حيث ابطلنا ان يكون صحة الفعل الوجود بمعنى مردود بانه صفة للجملة **فصل** اذا ثبت انا نقادر بكونه قادرا
حالا فيعلم لا شك غير كونه حيا وكونه مشتهيا قوله وكذلك من صفات الجملة يعني ككونه نافرا ومريدا وكارها وظانا وناظرا ومدركا
قوله اعني ما عدا كونه حيا يعني فلا يثبت القادرية مردودا ونفيا ولكن ذلك لا مد يرجع الى انها المؤثرة في صحة الفعل وان الموجب بكونه قادرا
اليها ولكن من انها مصححة لها واصل في صحتها فلا يصح ثبوت صفة من دون مصححها اذا كان مصححا على التعيين وهذا حال القادرية في
حقنا فانه لا مصحح لها سوى الحية قوله ولان هذه الصفات قد يماثل يعني كل جنس منها قد يماثل الارادة وكونه مشتهيا قد يماثل
الارادة وهو حيث يتعلق الصفات منه بجنس واحد كالحلاوة او الحموضة او غيرهما وكذلك كونه نافرا واما الحية فافرادها متماثلة
كلها فلا يوجد صفتان بكون الحي حيا مختلفتان وكذلك وكون المعتقد معتقدا يماثل افرادها اذا اتحد المتعلق والوقت والوجه والطريقة
ما لم يكن المتعلق متعاكسا كمتعلق العلم والجهل وكذلك كونه مريدا وكارها وظانا وناظرا فاما نوع القادرية فعند اصحابنا انه لا يماثل
فيه لان التماثل لا يكون الا مع اتحاد المتعلق وتعلق قادرين بمقدور واحد محال لانه يؤدي الى مقدور بين قادرين وما ادى الى المحال
فهو محال قوله ولانها لا يحصل فعله دون فعل غيره خلاف القادرية اي ولان سائر صفات الجملة لا يحصل بفعل المحصل لها

لعله يريد بواسطة القادرية لنا

دون

دون غيره فكونه حالة لا يباين لها ولا اختصاص فيما يرجع الى الفعل ويصح ان يشتهي ويفعل عنده وان ينفر عنه وان يريده ويكرهه
ويظنه ويعتقده ويدركه ولا يقدر عليه فلا يرجع لما يختص بفعله الى ما لا يختص به **فصل** والطريق الى هذه الحالة
في الشاهد هو صحة الفعل كما علمت فيجب ان نثبتها للباري لحصول طريقها في حقه فقد تقدم ان من الطرق الرابطة بين الشاهد والغائب
طريقة الحكم وهذا من امثلتها فان صحة الفعل طريق الى كونه قادرا قال اصحابنا وهاهنا اصل وفرع وطريق ومتطرق اليه
فاذا كان الباري تعالى قد شارك الاصل وهو الواحد منا في الطريقة وهي صحة الفعل وجب ان يشاركه في المتطرق اليه وهو كونه قادرا
اذ من حق الطريق ان يوصل الى المتطرق اليه قيل والاولى ان يقال صحة الفعل حكم مقتضى عن كون القادر قادرا فاذا حصل
في حقه تعالى الحكم المقتضى وجب حصول ما اقتضاه في حقه لان الاثر يدل على المؤثر فهاهنا اصل وفرع ومقتضى وهو صحة الفعل ومقتضي
وهو كونه قادرا فاذا كان الفرع قد شارك الاصل في المقتضى وجب ان يشاركه في المقتضي قال وكانت هذه العبارة اولى من حيث ان المقتضي
يوجب المقتضى ويؤثر فيه فدل حصول الاثر على حصول المؤثر ولا كذلك الطريق فانها ليست بمؤثرة ولا المتطرق اليه بمؤثر في جميع
المواضع وانما الطريق دالة ومعرفة والمتطرق اليه مدلول ويوصل الى معرفته ولقائل ان يقول الغرض هاهنا معرفة كونه
قادرا وذلك يحصل وان كان الكلام مبنيا على ان صحة الفعل طريق لا حكم مقتضى وقوله وانما الطريق دالة ومعرفة فسهل وهل
القصد الا الاستدلال بها والتوصل الى معرفة كونه قادرا فذلك الذي نحن بصدده لا معرفة ان صحة الفعل حكم مقتضى عن القادرية
ثم انه اذا اجري الكلام على ما ذكره لم يحتج الى ذكر اصل وفرع اذ ليس ذلك معدودا من طرق القياس الرابطة بين الشاهد والغائب
التي يحتاج فيها الى ذكر ذلك كان القياس بل يقال قد ثبت ان صحة الفعل حكم مقتضى عن القادرية وقد حصل المقتضى في حقه تعالى فيجب ان يحصل
المقتضي وذلك بعد تقدم الاستدلال على ان صحة الفعل مقتضى عن القادرية فان هذا هو الاصل الذي ينبني عليه استدلاله قوله ان كان
الاول لزم مثله في كلامه ان هذا انما على ما ذهب اليه مثبتو الاحوال من اصحابنا وهو ان ذاته تعالى وسائر الذوات متساوية في اصل الذاتية وانما
تختلف باختلاف الصفات المخصوصة واما ابو الحسين فانه قد ذهب الى ان كل موجود مخالف لغيره بحقيقة ذاته وانه لا اشتراك بين المختلفات
الا في الاسماء والاحكام ولا يريد بقوله ان ذاته تعالى ذات مخصوصة انها مخصوصة بامر زائد عليها بل مخصوصة بمجرد ذاتيتها فاما على
مذهبه قوله فما معنى كونها مخصوصة تعالى معناه عند ابي الحسين انها مخصوصة بانها [struck] بل ذات لها حقيقة لا تشاركها غيرها
فيها لا غير ذلك مما ذكرته قوله ان رجوع الحالة الى الجملة ليس هو مجرد الحالة وحسبها يعني فلا يلزم كون المختص بها جملة لمجردها
فلو قدر حصول هذه الصفة لبعضنا لغير هذه الجملة لم يستلزم كونها جملة وكذلك حصول ما هو من جنس تلك القادرية ونوعها اخر
لان الحكم صدر عن الجملة اذا اردنا الحكم صحة الفعل قوله وهذا مفقود في حق الباري تعالى يعني فلا يلزم دلالة صحة الفعل فيه على صفة راجعة
الى الجملة لان صحة الفعل منه لم تصدر عن جملة **تنبيه** قد علمت دلالة صحة الفعل على القادرية وانا لا نعرفها الا بوقوع
الفعل فاذا عرفنا ذلك فالوقوع انما دل على انه كان يصح الفعل منه وانه كان قادرا ولا يدل على صحة الفعل بعد وقوعه ولا حال
وقوعه وانما نعلم ان الباري تعالى يصح منه الفعل الآن وانه قادر في الحال مع ان الفعل الواقع منه لم يدلنا الا على انه كان يصح منه
الفعل بدلالة اخرى وهي ان كونه قادرا اذا كانت صفة ذاتية لم يجز خروجه عنها بحال من الاحوال وانه قادر الآن وفيما لا يزال
وقد قال ابو هاشم اذا علمنا بدلالة الافعال انه تعالى كان قادرا ثم علمنا استحالة التغير عليه علمنا بالعلم الاول انه تعالى قادر الآن
ولا نعلم ذلك بعلم ثان قال ابن متويه وهذا بنا على ما نقوله في علم الجملة والتفصيل وهو باطل **تلبيس** اخر اذا عدت القادرية
من المدلولات المتقدمة لا دليلها وعدت صحة الفعل من الادلة المتاخرة عن المدلولات والمتاخرات الدال على الدليل الذي هو الصحة وهو
الوقوع متاخر لانها سبقتها متاخرة فهي مقارنة للقادرية **فصل** قوله وهذه الحالة التي هي القادرية معقولة في الشاهد
الى انه لمعنى قوله لتسويتها مع الجواز وذلك لانها تستمر مع الوجود لزم استحالة الخروج عنها ومشاركة جميع الجمادات فيها لانها
وحدوثها اما للذات او لا لمعنى يرجع اليها ولو كانت للذات او لما يرجع اليها للزم ان يقدر الواحد منا على ما لا نهاية له من المماثلات في الوقت
والوجه والمحل واحد فيصح منا نقل الجبل ولزم ان يرجع الى الاجزاء والافراد فيكون الواحد منا بمنزلة قادرين كثيرين بعددهم

الى بعض وقد ذهب النظام الى ان الانسان قادر لذاته الا انه في الانسان ما هو خصوصا بنا في ذكره قوله والحال واحدة والشرط واحد
الحال ههنا كونه حيا لانها التي تصححها وبعضها لو كان لها مقتضي والشرط امران احدهما البنية التي يحتاج الحيوة اليها لانها تصحح
للمصحح والثاني البنية الزائدة التي يحتاج اليها القدرة على ما ذهب اليه الشيخان لانها شرط في تصحيح المصحح لها قوله ويحقق هذا
المكان حصول التزايد يعني وما يختص بهذه الصفة مما لك انها المعنى دون الكاينية حصول التزايد فيها وفيه نظر فان كل صفة مقتضاة
يحصل فيها التزايد سواء كانت قادرية او كاينية او غيرهما ولعله اراد بتحقيق هذا المكان بانه لو رد فيه ادلة على ثبوت القدرة
ما لم يعدم مثله وهو حصول التزايد في القادرية ولم يورده في الاستدلال على اثبات الكاينية باستغنى هو الكون وفيه ايضا نظر
فانه قد استدل بحصول التزايد في الكاينية على اثبات الكون وان كان الاستدلال به ههنا اظهر اذ لا يرد عليه من الاعتراض ما ورد هناك

فصل وحكم هذه الصفة مطلقا سواء كانت جائزة معنوية في حقنا او واجبة مقتضاة في حقه تعالى او ذاتية في حقه تعالى صحة الاحداث
فلا يتعلق بغير الحدوث والوجوه التابعة له خلافا للمجبرة فيعلقونه بالكسب عندهم وتعلقها بالضدين فيصح بها اتحاد كل واحد منهما على البدل
لا على الجمع فيستحيل التضاد الحاصل بينهما وصحة الفعل المحكم عند ثبوت كونه عالما وصحة ايقاع الفعل على الوجوه المختلفة عند
ثبوت المريدية وصحة ايقاع الصفة بها وبعدها عند ثبوت كونه كارها صح ان التأثير في هذه الوجوه للقادرية وان العالمية والمريدية
وكونه كارها شرط في تأثيرها وهو الذي استقر عليه كلام ابن متويه والظاهر من كلام غيره من اصحابنا وكذلك تأثيرها في كون الاعتقاد
علما عند كونه ناظرا او حكمها اذا استحقت للذات او كانت مقتضاة عن صفة الذات كما في حقه تعالى صحة الاختراع مطلقا والتقدم والتأخير بمتعلقها
لا على الاطلاق ولكن اذا كان متعلقها مسببا باقيا فاما غير الباقي فلا يصح فيه التقدم والتأخير اذ لو صح ذلك لاستلزم صحة حدوثه
في وقتين وذلك يستلزم صحة وجوده فيهما فصح في ذلك كونه غير باق ونصيره باقيا وكذلك فالمسبب لا يصح فيه ايضا التقدم والتأخير
لانه قد ثبت ان المسبب في كل وقت متبدلا وصح ان المسبب المعين لا يجوز صدوره الا عن سببه فاذا صح هذان الاصلان لزم الا يصح
التقدم والتأخير في المسبب مطلقا والا لزم من ذلك ان يكون للمسببات في الوقت الواحد سببان ويلزم منه تعدي السبب الى ما لا نهاية له من
المسببات وهو محال واستحالة انحصار متعلقها فلا يقتصر بتعلقها على الاجناس العشرة بل يتعلق بكل جنس من اجناس المقدورات
ولا بمقدور الا ويصح الحادثة بها واستحالة انحصار متعلقها في العدد فيصح ان يوجد المحصي بها من الجنس الواحد في الوقت الواحد
في المحل الواحد ما لا يتناهى ولهذا قلنا يصح منه تعالى ايجاد ما لا يتناهى في الوقت الواحد والمراد بذلك انه لا قدر يشار اليه الا ويصح منه تعالى
ايجاد اضعافه واضعاف اضعافه لا انه يصح وجود ما لا يتناهى واستمال الوجود عليه فان ذلك مستحيل اذ كل ما دخل في الوجود فقد
حصره واستحال خروج الموصوف بها لانها كانت ذاتية فلا كلام في ذلك وان كانت مقتضاة عن الذاتية فكذلك اذ لا يجوز انفكاك المقتضي
هنا من المقتضي واستحالة المنع على المحصي بها مع ارادته لما لا منع والحادثة بها ما لا يصح من غيره معه منعه ونحو ذلك كصحة قدرته على
ما يكون اصلا من اصول النعم فيستحق به العبادة وقد دخل هذا ضمنا فيما تقدم وبالعكس من هذا اذا استحقت للمعنى فانه لا يصح بها الاختراع
والا لزم ان يخترع الواحد منا الفعل بقدرته في تسارة ونحو ذلك وانما يصح بها ايقاع الفعل على وجهي المباشرة والتولد ولا يصح
بها التقدم والتأخير مطلقا اما اذا كان مقدورها متولدا او غير باق فلما تقدم واما اذا كان مبتدأ باقيا كالكون في محلها فلو صح فيه
التقدم والتأخير للزم ان يوجد الضعيف في نفسه من السكنات ما يمانع به اشد الناس قوة عن تحريكه بل ما يمانع به الباري تعالى بان
يقدم فاقدرته فانها على مقدورات وقات لا يتناهى ويلزم من ذلك خروج القادر به عن حكم قد تقرر ثبوته لها وهو انه لا يصح بها في الوقت
الواحد في المحل الواحد على الوجه الواحد اكثر من مقدور واحد ولا يستحيل ايضا انحصار متعلقها في الجنس والعدد بل هو منحصر فيهما
ولا يصح ان يفعل بها سوى الاجناس العشرة ولا يأتي بها في الوقت الواحد على الشروط المعتبرة الا مقدورا واحدا اذ لو تعدى لتعدت
والاخاص فكان يلزم ان يمانع الواحد منا القديم تعالى ولا يستحيل خروج الموصوف بها عنها بل خروجه عنها جائز اذ لو استحال الخروج عن صفتها
الثابتة لها وهو كونها جائزة وعن خاصيتها التي هي جواز تجددها للذات حال البقاء وخروجها عنها ولا يستحيل المنع على المحصي بها
بل اذا فعل الباري تعالى او من هو اكثر من المحصي بها قدرا في المحل من السكون اكثر مما في مقدوره من الحركة منعه عن تحريك ذلك المحل التناهي

مقدوراته

مقدوراته بخلاف القادر للذات ولا يصح أن يفعل بها ما يكون أصلاً من أصول النعم فيقدر بذلك ما كسبه القادر بالقدرة الحادثة للقادر به
الواحد في جميع تلك الأحكام

فصل فيما يجري عليه من الأسماء لمعنى كونه قادراً

اعلم أن هذه الطريقة التي سلكناها أنفع
من ذكر ما يجري عليه من الأسماء لمعنى كل صفة من صفاته أغفلها أكثر أصحابنا في كتبهم ولها تعلق حسن بما نحن بصدده من الكلام
في صفاته تعالى لتعلم معاني أسمائه وما يتفرع من صفاته تعالى وفيه فوائد كثيرة منها معرفة الله على قدر الممكن منها والأبلغ معنى فيها فيضع الداعي
أو المقسم بها أو الذاكر له بألفاظها والمتوسل إلى الله تعالى بذكرها كل شيء منها في موضعه اللائق به وقد ورد ذكر الأسماء وتفصيل معانيها
وتقسيمها بالنظر إلى صفاته الفقيه حسام الدين حميد بن أحمد في كتابه عمدة المسترشد لكنه لم يلحق ذكر كل صفة بما يكون معناها من الأسماء كما فعل
المصنف بل أخّر الكلام فيها وجمع ذكرها وتعدادها وجعله آخر الكتاب وأسلوب المصنف في الترتيب أولى وأبلغ وكذلك فقد ذكر الحاكم
الأسماء غير مفصّل ومقسم لما يكون منها لمعنى هذه الصفة وما يكون منها لمعنى غيرها في آخر كتاب التوحيد من شرح العيون قوله ولم لم يكن
الإطلاق فيها يوهم الخطأ يعني فإن كان إطلاقها يوهم الخطأ لم يجز إطلاقها في حقه تعالى إلا مع قرينة تزيل ذلك الإيهام وترفعه بالكلية ومثال
ما يوهم الخطأ من الحقائق التي يثبت معناها في حقه تعالى الألفاظ المشتركة بين معان بعضها يصح عليه تعالى وبعضها لا يصح كاليد والوجه
والقضاء والقدر والصلاة فإن هذه الألفاظ جميعها مشتركة بين معان يصح بعضها عليه وبعضها لا يصح فلا يجوز إطلاقها عليه إلا
مع قرينة تعيّن أن القصد بها المعنى الصحيح في حقه تعالى دون المعنى الآخر الفاسد في حقه تعالى وسواء كانت القرينة مقالية أو حالية
قوله وقال البغدادية لا بد من إذن هذا مذهب أبي القاسم وأتباعه من البغدادية ذهبوا إلى أنه لا شيء من الألفاظ يجوز إطلاقه عليه تعالى
سواء حصل معناه في حقه تعالى أم لم يحصل إلا بإذن سمعي وهو مذهب الأشعرية وأكثر فرق المجبرة فأسماؤه تعالى عندهم كلها توقيفية
قالوا فلا يجوز أن يطلق عليه تعالى إلا ما أطلقه على نفسه حتى لو لم يسم نفسه بعالم وقادر لم يجز أن نطلقهما عليه تعالى وهذا مع الاتفاق منا
ومنهم على جواز نفي الأسماء التي يستحيل معناها في حقه وعدم الحاجة في ذلك إلى إذن سمعي وعدم التوقف عليه كليس بجسم وليس بعرض
وليس بمحتاج قوله ولأنه تم ذكر الآيات بدعوه بالأسماء التي يثبت معناها في حقه يعني وما لم يتم الحسن إلا به كان حسناً فإن
قيل إنه تم ذكرها بأن ندعوه بالأسماء التي قد سمى نفسه بها قلنا فلو لم يرد سمع بها كيف كان يكون الحال قوله ولهذا قال تعالى ولله الأسماء الحسنى
فادعوه بها هذا يشمل ما قد أطلقه على نفسه وما لم يطلقه إذا أفاد معنى في حقه وكان يحصل به تعظيمه تعالى ولهم أن يقولوا المراد
إلى هذه الأسماء المختصة التي قد سمى نفسه بها وقد قيل لو أصحابنا في إطلاق الاسم الذي يكون معناه في حقه ثابتاً حقيقة إلى إذن لاحتاج
المخالف في تركه الإطلاق لذلك الاسم إلى إذن وتوقف فإنه إذا أحسن في الإطلاق مع موافقة الأصل إلى إذن لاحتاج المخالف في تركه
الإطلاق لذلك الاسم إلى الإذن وتوقفنا فهو بأن يحتاج إليه في عدم الإطلاق مع مخالفة الأصل أولى وأحرى وورد مثل ذلك والمراد بذلك من
ما هو في الأسماء وأما ما هو صفة تعالى بصيغة الفعل نحو رزق وخلق فالأسوقيون في إطلاقه على إذن ولا يوجبون ذلك فيه قوله فلا يجوز
إجراؤها على الله إلا بإذن إنما قال يعني وإن حصل معناها في حقه تعالى كأسد فإنه يتجوز بمعناه في الرجل الشجاع ومعناه كونه لا يغالب
وهذا المعنى الذي وقع التجوز لأجله ثابت في حقه تعالى ولا يوصف بذلك كالبحر فإنه يتجوز به في الجواد ولا يجوز إجراؤه عليه تعالى مع حصول
الجود في حقه بأوفاه وأتمه وأكمله واعلم أن الحاكم قد قيد المنع من إطلاق المجاز وإجرائه عليه تعالى بإيهام الخطأ فظاهر كلامه أن ما لم
يوهم الخطأ حكمه حكم الحقيقة ولكن الظاهر من كلام أصحابنا الإطلاق وعدم التقييد ومن ذهب من العلماء إلى أن المجاز عند اتصال
القرينة به يصير حقيقة يجوز على قود قوله إطلاقه عليه إذا اتصلت به قرينة مانعة من إيهام الخطأ وقد نص بعضهم على أنه يجوز إطلاق
المجاز إذا قيد بما يرفع الإيهام قوله ويقرأ أيضاً حيث ورد بها الإذن يعني فلا يطلق إلا حيث أطلقها سمعاً على نفسه وقال أبو القاسم
بل يطلق عليه في الموضع الذي أطلقها فيه على نفسه وفي غيره والخلاف إن السمع إذا أذن بالإطلاق في كل موضع أنه يجوز إطلاقها أو لا
فلا يقاس عليها يعني فإذا ورد مثلاً وهو خادعهم نقتصر عليه فيقال هو مخادع أو الخادع أو خادع ونحو ذلك وكذلك لا يقاس
على موضع ورود تلك اللفظة عرضاً في استعمالها بنفسها فلا يقال مثلاً والله خادع الناس ونحو ذلك قوله نحو لفظ الخداع والمكر
والاستهزاء والنسيان يعني فإن هذه الألفاظ ورد إطلاقه عليه تعالى ولم يقصد بها حقيقتها فإن معناها الحقيقي غير ثابت في حقه

واما ورود نحوها واستعمالها في غير ما وضعت له بيانه ان الخداع على الحقيقة اظهار غير ما في النفس وبه فسر قوله تعالى
يخادعون الله فقيل انهم يظهرون غير ما في نفوسهم وقيل انهم يظهرون الايمان به وبرسوله ويبطنون خلاف ذلك فالخداع
منهم على حقيقته وهو الاحتيال والمكر فلما كان تعالى يظهر لهم الاحسان في الدنيا ويعجل لهم النعم ويستر عنهم العذاب المعد لهم في الاخرة
سمى نفسه تعالى خادعا لهم تجوزا وقد قيل ان الخداع بمعنى الفساد والخداع منهم افساد ما اظهروه من الايمان بما ابطنوه من الكفر وهو في حقه
بمعنى افساد نعيمهم في الدنيا بما يصيرون اليه من عذاب الاخرة واما المكر فهو ايضا الاحتيال والخديعة فسمى تعالى جزاءهم على مكرهم مكرا
تجوزا من باب تسمية الشيء باسم ما يقابله وكذلك تسميته تعالى المجازاة على استهزائهم استهزاء واما النسيان فهو في الحقيقة زوال العلم
ووروده في حقه تعالى مجاز حيث قال تعالى نسوا الله فنسيهم اي تركوه فتركهم قوله والفراغ في قوله سنفرغ لكم وقد قيل ان معناه المجازاة
سنقصد للحكم بعد ان كنا تاركين لكم قيل واصل الفراغ الخلو الشيء عن الذي يشغله كان يفرغ الاناء عما فيه من ماء او غيره وقال جار
الله في قوله تعالى سنفرغ لكم هو مستعار من قول الرجل لمن يتهدده سافرغ لك يريد ساتجرد للايقاع بك عن كل ما يشغلني عنه والاشباه
ذلك يعني كالظاهر والباطن ونور السموات وغير ذلك قوله وهكذا ما طريقه الالقاب المحضة اراد باللقب ههنا الاسم الموضوع
لتعيين مسمى من غير ان يثبت فيه دلالة على معنى في ذلك المسمى ويسمونه النحاة العلم وهو كزيد وعمرو وبكر ويجعلون اللقب نوعا
خاصا من الاعلام كزين العابدين ونحوه وقوله المحضة لعله احترز به عن لفظ شيء ولا وجه لذلك اذ ليس من الالقاب في شيء على
ما سيأتي قوله لخروجه عن حد الافادة وذلك انه لا معنى له سوى تعيين الاشخاص وتمييز بعضها من بعض ولا يطلق عليه تعالى الا ما
افاد معنى يفاد قوله وقيامه مقام الاشارة هذا وجه اخر في المنع من اجراء اللقب عليه تعالى وتحقيقه ان اللقب انما وضع
ليفيد تمييز الغائب عن غيره كما ان الاشارة الحسية تفيد تمييز الحاضر عن غيره ولما كانت الاشارة متعذرة في حق الغائب وضع اللقب
ليقوم في حقه مقامها في حق الحاضر ويكون عوضا عنها وقد تقرر ان الاشارة مستحيلة على الله تعالى فيجب ان يستحيل عليه ما قام
مقامها ووضع عوضا عنها وهو اللقب واستدل ايضا على منع اللقب في حقه تعالى بانه لا مشارك له تعالى في اوصافه التي تميز بها عن سائر
المحدثات من الاجسام والاعراض واذا كان كذلك واللقب انما وضع للتمييز فلا حاجة اليه في حقه تعالى فلا يجوز اطلاقه عليه تعالى واما قولنا
شيء فليس من هذا القبيل اي من قبيل الالقاب وهذا امر اهل ابي هاشم فانه ذهب الى انه يجوز تسميته تعالى شيئا بطريق العقل على قواعد اهل
اللغة وان العقل بمجرده كاف في جواز ذلك كما في غيره من الحقائق وورود السمع به وهو الاجماع والاية السابقة واستعماله في التسمية اهل
الشرع مؤكد لما حكم به العقل من الجواز وان كان لا يفتقر في الاطلاق اليه ولا يتوقف صحته عليه وذهب الشيخان ابو علي وابو عبد الله الى انه
انما يسمى شيئا لورود السمع بذلك حتى لو لم يرد السمع بتسميته شيئا لم يطلق عليه هذا اللفظ فانه كاللقب اذ لا يفيد صفة ولا معنى من
المعاني واذا كان كذلك لم يجز اطلاقه عقلا كما لم يجز اطلاق اللقب لولا ورود السمع به ويرد ما ذكراه بما يعلم من افادته لحكم وهو
صحة العلم به على انفراده فاذا كان الشيء في اللغة ما يصح العلم به على انفراده وهو تعالى بهذا الوصف صح اطلاقه عليه اذ لا مانع
يمنع من ذلك وبالجملة فهم متفقون على جواز التسمية به وان اختلفوا في جهة الجواز هل العقل والسمع او السمع فقط قوله ولم يكن له
شبه بالمفيد اعلم انه يشبه المفيد ويفارق اللقب من وجه ويفارق المفيد من وجه اما الاول فمن حيث انه لا يجوز تغييره مع بقاء
اللغة وهذا حال المفيد واللقب يجوز تغييره واللغة لم تتغير فيصح تسمية زيد بعمرو ولا يكون في ذلك تغيير للغة واما الثاني فمن
حيث انه لا يفيد انه نوع من نوع وقد ذهب جهم والناطقية الى انه تعالى لا يسمى شيئا لانه تعالى خالق الاشياء فلو كان شيئا لكان خالقا لنفسه قال
جهم وانما يسمى مشيئا يعني انه جعل غيره شيئا وذهب الشيخ ابو محمد الناشي من المعتزلة الى عكس ذلك وهو انه تعالى يسمى شيئا ولا
يسمى غيره شيئا وانما يسمى مشيئا اي مجعولا شيئا واذا كان الشيء ما يصح العلم به والخبر عنه صح المختار من تلك المذاهب وبطل
كلام المخالفين قوله وعلى هذا قال تعالى قل اي شيء اكبر شهادة قل الله وجه دلالتها انه جعل اسمه جوابا عن السؤال باي والجواب
باسمه بعد السؤال عن الشيء يقتضي انه من الاشياء كما ان قائلا لو قال اي الرجال عندك فاجيب بزيد اقتضى كلام المجيب انه من الرجال
واستعماله في الشديد مجاز يعني نحو قوله في الحمل الشديد الذي يكثر فيه الطلب به انه اقوى بدليل عدم اطراده في كل شديد صلب

[illegible]

واما تسمى الجبل وما شابهه بذلك لما كان تصعب على القادر بقربه لمكان صلابته فجرى مجرى القادر الذي تصعب على غيره منعه مما
حاوله من الفعل قوله ومنها المقيت اي المقتدر يدل عليه قوله تعالى وكان الله على كل شيء مقيتا وقال جار الله هو بمعنى شهيد حفيظ
قوله وكانه راعى صحة القهر لا وقوعه وذلك لا جاز به اجراؤه في الازل فانه لم يحصل في الازل الا صحة القهر فاما وقوعه
فلا يتصور الا بعد وجود العالم لان وقوع القهر لغيره يترتب على وجود ذلك الغير ومنهم من منع وصفه تعالى بذلك في الازل وقال لا يصح
الا بعد وجود العالم قال ولا يقال انه حاصل في الازل على الصفة التي لمكانها يصح ان يقهر غيره فلذلك سمي قاهرا في الازل لان هذه
اللفظة تنبئ عن وجود القهر لا عن صحته وكما يوصف بانه تعالى قاهر فكذلك يوصف بانه قهار الا انه يفيد المبالغة وسياتي فيه من المخالفة
نحو ما ذكر في قاهر وان كان منع اجرائه في الازل اظهر والكلام في المالك والمعنى وفي الجلال فجرى على هذا القياس قوله كله يفيد
القدرة على الكمال اي بعد القدرة الكاملة لان المالك في اللغة هو من يملك التصرف والكامل من غير منع ولا حجر ولا كلام في ان هذا معنى
القادر على جميع اجناس المقدورات وانواعها الذي ليس بعاجز عنها ولا ممنوع واذا كانت هذه الالفاظ بمعنى قادر كانت من صفات
الذات فيجوز اطلاقها عليه تعالى في الازل واذا قيل انه تعالى مالك للموجودات مع انها قد خرجت عن كونها مقدورة فالمراد انه قادر على
افنائها واعادتها بعد ذلك والتصرف فيها بما يريده تعالى وقد ذهب ابو القسم الى ان مالكا ليس بصفة ذات على ما يقوله الجمهور من اصحابنا
بل صفة فعل لان الملك لا يكون الا في الاشياء الموجودة واذا صح ذلك لم يوصف تعالى بانه مالك في الازل اذ لا موجود معه حتى يكون
مملوكا وترد قوله تعالى مالك يوم الدين فجعل يوم الدين مملوكا مع كونه معدوما وقد يدل على انه بمعنى قادر قوله لما لم يملك التصرف
التام وذلك لان تصرفه معرض للزوال بان يعزله الموكل وقبل عزله ليس حكمه حكم المالك من كل وجه ولهذا لا ينفذ بيعه ولا شراؤه
لما غبن فيه فاحشا وغير ذلك من الاحكام قوله وملك ومالك عند الشيخ علي سواء قال ولهذا قرئ بهما وقال غيرهما اما من طريق اللغة
فملك ابلغ الى آخره هذا قول لابي القسم وهو القائل بان مالكا لا يستعمل الا في الاشياء الموجودة وقوله في ملك ماخوذ من الملك وهو بالضم
ومالك ماخوذ من الملك بمعنى بكسرها وقد ذكر الفقيه حميد ما يقارب هذا القول فانه قال وقد يمكن سوى تفرقة بينهما من جهة اللغة ويكون قولنا
ملك اعم من قولنا مالك لانه لا يقال في كل من يقدر على التصرف المطلق وانما يوصف بذلك اذا قدر على تصرف مخصوص مما يستعمل الامر والنهي ويقال
فلان مالك الدرهم والدينار ولا يقال ملكهما قوله ومنها الرب معناه المالك المدبر اعلم ان الخلاف في الرب يقرب من الخلاف في مالك فذهب
الجمهور الى انه بمعنى مالك وقد سبق ان مالكا بمعنى قادر فيكون معنى رب بمعنى مالك قادر واذا كان كذلك كان صفة ذات فيجوز
اطلاقه عليه تعالى في الازل وقال ابو القسم بل صفة فعل فلا يكون تعالى ربا الا بعد وجود العالم لانه يستلزم وجود المربوب ولا يستحق هذا
الوصف في الازل واحتج بان الرب صفة مشتقة من التربية يقول من ذلك ربيت الصبي اذا حملت مؤنته وقمت بجميع منافعه فلما كان
تربيته وتنشئته وضعف ذلك وابطل ذلك بانه لو كان ماخوذا من التربية لجاز اطلاقه على غير الله تعالى فيقال فيمن ربى غيره
انه رب كما يجوز اطلاقه فيه علينا ومعلوم انه لا يجوز اطلاقه الا عليه تعالى فاما على غيره فلا يجوز اطلاقه الا مقيدا كما ذكره المصنف
والاولى لابي القسم ان يقول واذا كان بمعنى مالك صح ان يطلق على غيره تعالى كما في مالك وجاز بانه بمعنى المالك المدبر كما ذكره المصنف ومنه قوله تعالى
رب العالمين اي المتولي لتدبيرهم ولذلك لم يصح اطلاقه على غيره وقد ذكر بعضهم انه ليس بمعنى مالك على الاطلاق بل الربوبية ملك
كامل لا تشبهه ملك في الشاهد ولهذا اختص به تعالى وذكر الفقيه حميد في العمدة ان مالكا ومليكا كرب في عدم جواز اطلاقهما على غيره
واشتراط العقد قال لان الحال فيه اظهر فعلى هذا الاشتراك قوله ومنه قول صفوان بن امية الى آخره صفوان بن امية من اعيان
قريش وقال ذلك يوم حنين والسبب فيه انه لما انهزم اكثر المسلمين في ذلك اليوم ورأى من كان هناك من جفاة مكة تلك الهزيمة اظهروا
ما في قلوبهم من الضغن فقال ابو سفيان بن حرب لا تنتهي هزيمتهم دون البحر وصاح كلدة بن الحنبل وقال الا بطل السحر اليوم
احد الجمران ان تربني رجل من هوازن اي يملكني وتغلب علي قوله فقال له صفوان اسكت فض الله فاك فوالله لان يربني رجل من قريش
ان سيرو فيه سفريقه اباه وعلى هذا نقل استعماله في الجماد قوله ومنها السيد اي المالك قال الفقيه حميد السيد بعد ملكه لم يصح
ان يقال فلان سيد الدار وسيد العقد قوله

وهو انه مقصود اليه في الحوائج اي مقصود لها قال الشاعر الا بكر الناعي بخيري بني اسد بعمرو بن مسعود وبالسيد الصمد
وعلى هذا المعنى لا يوصف تعالى بانه صمد فيما لم يزل لعدم الطالب له الا اذا رواما معنى السيد المعظم فجائز قوله فيكون من هذا الباب يعني
من باب الاوصاف التي تفيد الفعلية قوله واما المتكبر فهو مبالغة في الكبر الى قوله ولهذا لا يطلق عليه المتجبر بمعنى جبار الذي ذكره
الفقيه حميد ان المتكبر والمتجبر والمعظم تفيد فائدة كبير وجبار وعظيم قوله ومنها المستولي بمعنى موصفه تعالى بانه مستولي على الاشياء
بمعنى مقتدر عليها على وجه لا يمانعه ممانع ولا يجاذبه فيها قوله لا بمعنى الاستقرار اي الوقوف في المكان والحلول عليه وذلك لا يصح الا
في حق الاجسام قوله ويفسر حيث ورد نحو على العرش استوى يعني فلا يقال على السماء استوى او على الارض او نحو ذلك بل حيث ورد به السمع
وهو العرش قوله وحيث التقييد يعني بالرفع الايهام كان يقول المتعالي عن صفات النقص وعن القبيح او نحو ذلك قوله ومنه قوله الله الكريم لنا
اعلم ان العلماء مختلفون في معنى اسم الباري الذي هو الله على انواع من الاختلاف كثيرة والذي عليه الجمهور من اصحابنا ما ذكره في المتن
وتحقيقه ان اصله الاله لم حذفت الهمزة ونقلت حركتها الى اللام فلما فادغمت احدى اللامين في الاخرى لم فخم اذا كان قبلها ضم او فتح
ورقق اذا كان قبله كسر وهو مع ذلك باق على معنى الاله وهو من تحق له العبادة وليس بعلم اذ الاعلام والالقاب لا تجوز عليه تعالى
لما تقدم بل هو اسم موضوع بازاء صفات ذاته وهي صفات الكمال التي لاجلها تحق له العبادة فاذا اطلق فهم منه تلك الصفات ولو
كان علما لم يفد معنى فان الاعلام لا تفيد اكثر من تمييز مسمياتها وذهب بعض اهل العربية الى ان الاله ليس باصل له والمشهور
عند جميعهم والمنصوص عليه فيما بينهم ان الله والاله مختلفان في المعنى اما الاله فمعناه من تحق له العبادة ولهذا سمى العرب الاصنام
آلهة لاعتقادهم استحقاقها لها واما الله فانه لم يطلق في جاهلية ولا اسلام الا على الله سبحانه فهو علم للقديم قال ابن مالك هو علم
دال على الاله الحق دلالة جامعة لمعاني الاسماء الحسنى كلها ما علم منها وما لم نعلم قال الواد ولهذا لم يكن عنه ما صح الا تسمى الله الا
اذ لا يستثنى الشيء من نفسه ذكر هذا المفصل والخلاف بعض اصحابنا المتاخرين وقد اختلف القائلون بانه اسم مشتق على اقوال كثيرة في
اصله ولا حاجة الى ايرادها هاهنا قوله ومنها المستطيع هذا ما اجازه ابو علي قال انما جاز وصفه تعالى بانه مستطيع قال ابن متويه
واباه غيره ولعلهم بنوا على ان المستطيع القادر بالاستطاعة قوله لان فائدته يرجع الى الجهد والجهد المشقة وهذا انما يستقيم اذا
كان الجهد بفتح الجيم فانه المشقة ذكره ابن فارس وغيره لكن يقال ليس يرجع الى الجهد بفتح الجيم الذي هو المشقة بل الى الجهد بضم الجيم
وهو الطاقة قوله لا انها تفيد جواز المنع عليه وذلك لان معنى المطلق والمخلى القادر الذي ارتفعت عنه الموانع الجائزة عليه قوله
ومولاه ذو القوة المتين مجاز فهل المراد بذلك طريقة المبالغة في كونه قادرا او ان حاز اسمه المتين الشديد القوة انتهى وهو وارد في القرآن
وصفه تعالى بانه اسد قوة فمعناه اقوى وورد فيه شديد المحال ومعناه قوى تنبيه ومن الاوصاف التي لا تجوز اطلاقها
عليه تعالى وهو يرجع الى معنى القادر الشجاعة لانها تفيد الجرأة على المخاوف والاقدام عليها بقوة قلب والنجدة فانها بمعنى الشجاعة وهي
ماخوذة من مكان نجد اي مرتفع والجلد فان الجلادة الصبر على الالام والجسارة فانها تفيد قوة القلب فائدة قال الفقيه حميد
من الاوصاف التي تجري عليه بمعنى كونه قادرا مجيد قال ويستعمل استعمال كريم وعزيز وهو مبالغة في قولنا ماجد والمراد بذلك
كثرة خيره وسعة جوده وجعله من الاوصاف التي تفيد زيادة حالة تعالى في كونه قادرا تنبيه اهمل المصنف ما اعتاده
اصحابنا في كتبهم المستعملة من الايمان في اواخر الكلام على كل مسألة مما يلزم المكلف معرفته فيها ولعله لم يختص له صحة ذكر ولذا ومنه على
ما بني عليه اصحابنا مسائل وضعه في اول الكتاب حيث تكلم على وجوب المعرفة بان معرفة الجمل كافية للعوام ونحن نورده لمعرفة ما ذكره
علماؤنا رحمهم الله قالوا والذي يلزم المكلف في هذه المسألة ان يعلم ان الله تعالى كان قادرا فيما لم يزل ويكون قادرا فيما لا يزال ولا يجوز خروجه عن هذه
الصفة بحال من الاحوال وانه قادر على جميع اجناس المقدورات ومن كل جنس على كل وقت على ما لا يتناهى فلا يختص بمقدور دون مقدور ولا حصرا
ولا عددا كما يستلزم ذلك الاشياء لا يدل عليه في فضل الكيفية انتهى ووجه تقديم هذه المسألة على
غيرها وايصالها لمسألة كونه قادرا مشاركتها اياها في كون الفعل يدل عليهما بغير واسطة

القول في ان الله تعالى عالم

قوله المحض بصفة اراد بالصفة
هي كونه عالما وحقيقته كونه عالما الصفة التي متى اختص بها الحي صح منه الاحكام تحقيقا او تقديرا قوله لمكانها اي لاجل اختصاصه

بها واشتق له قوله عقيب فعل وذلك نحو كتابة الحروف عقيب الحروف قوله او مع فعل يعني كما اذا اوجد الله الفعل المحكم دفعة واحدة
فالاحكام فيه الجائز فعل مع فعل قوله قال اصحابنا هو احتراز من الاختيار كالنقش بالطابع والا فيدا كادراك كالاسود فيفعل
منها متقدما بها وكذلك فهو احتراز عن الحادث الحر والواجد فانه وان كان فيه احكام فانه لا يتعذر على كل قادر الا ان يتابه والا
والا قدرا والعاد الحروف فيها احكام ويدخل في ذلك الاختيار لان الاحكام مطلقا تستعمل في الاتساق واعلم ان الاحكام اكثر
ما يستعمل في التاليف وان كان قد يقع في غيره كالكلام وما يصنع الصانع من جز الاعواد ونحت الاحجار فان ذلك احكام وليس
تاليف قوله كفعل الغير قوله كالتاليف الواحد فانا مع علمنا انه لا يصح منا حقيقة الجادة محكما ولا عن محكم لما لم يكن قادرا عليه قوله
كالفعل الواجد يعني كالتاليف الواحد والنطق بحرف واحد ونحو ذلك فانه لا يتاتى فيه احكام كان قوله تقديرا احترازا عما
ذكره فهو احتراز عن الصفات والاحكام والامور السلبية فانا مع العلم بها لا يصح منا احكامها فانها لا تقبل الاحكام اذ
لا يتاتى الا بين ذاتين متجاورين فصاعدا او بين الحروف لكنها لو كانت مما يصح احكامه لاحكمناه وقد قيل في حد العالم
وان لم يكن هناك مانع ولا ما يجري مجراه لان مع المانع كمن تمكن العبد من الكتابة والبنا والجاري مجراه من عدم الاله كالعلم
والقرطاس او ما يكتب فيه لا يتاتى منه احكام معلومه مع كونه مقدورا له يقبل الاحكام فاما عدم الاله فقد ضرب من ...
بانه يوثر صحة الفعل فلا يصح الفعل مع عدمها فاما المانع فانما يمنع عن الوقوع لا عن الصحة فلا يحتاج الى الاحتراز عنه
قوله ولان المتنسر اخفى من العالم مثل هذا الاعتراض يورده ايضا ابو الحسين وابن الملاحمي على حدود اصحابنا او اكثرها
فيقولون العالم والقادر والحي اظهر مما يذكرونه في حدودكم ومن حق الحد ان يكون اجلى من المحدود وجواب اصحابنا انكم ان
اردتم ان العالم على سبيل الجملة اوضح من الحد فمسلم لكن لم نقصد بحدنا جمله وان اردتم العالم على سبيل التفصيل فلا نسلم بل
الحد الذي اوردناه اجلى منه ونحو ذلك وهم ان لحسنوا مثل هذا الجواب **فصل** وعند اهل الاسلام واهل الكتاب
وغيرهم كالبراهمة وبعض عباد الاصنام وسائر من اثبت الصانع المختار الى انه تعالى عالم والذي المطرفية الا يكون عالما الا اذ
لم يدل على انه عالم الا ان كتب العالم وما فيه من الاحكام في التاليف وعندهم ان كل ما فيه من المطرفية او غيره بالفطرة لا باختياره ...
ملزوم الى معرفة كونه عالما وان كانوا يعترفون بذلك ويقرون به قوله وقال الاوايل في اخره حكى عنهم بعض اصحابنا القول
بانه لا يعلم شيا اصلا لا كليا ولا جزئيا وان وجد الفعل المحكم من جهته بذلك لاجل قوته لذاته وخصوصيته وان لم يعلم كالمغناطيس
لجذب الحديد لقوته وخصوصيته وانه لم يعلم الجذب وحكايتنا المصنف عنهم جارية على قواعدهم واما هذه الرواية ففيها نظر لان الحكم
المحكم لم يوجد عندهم الا من العقل العاشر الا ان يكون هو المراد بذلك قوله وسيتضح بطلانه في اخر فصل الكيفية يعني عند الكلام
مانع عالم بجميع اعيان المعلومات قوله فان في ذكر عجائب الصنعة وغرائب الحكمة ما تقصر عنه الاوصاف وتحار فيه الافكار قال
بعض اصحابنا انظر الى رفع السما وكونها كالسقف للارض وانظر الى تسطيح الله للارض وما عد فيها من الامواه الجارية والرياح
والنبات العجيبة المستعذبة والجبال الراسية والاكام والصخور العظيمة لتعصد كل حيوان الى ما يعد الله من ذلك وانظر الى تزيين السما
بالقمرين والنجوم الثوابت وغير الثوابت والمضيئة والخفية وتعلقها في السموات كالمصابيح والارض كالبيت المسقوف والقمرات
مشتعلة ومصابيح والشموع المشتعلة بالنار المهتدى بها الى رؤية ما في الدار وغير ذلك والانسان كالمالك الذي سخر في بيته مع تنوع
مسرجة فتبارك الله احسن الخالقين قوله واصناف الحيوانات اعلم ان الحيوانات ابلغ الاشيا احكاما لما فيها
... توجد عندها من تركيب حواسها واعضايها والوانها وصورها ولا سيما الانسان فانه احق بمزيته على سائر الحيوانات
... كيفية تركيبه ومجاري اغذيته ونحو ذلك من حسنا نصه وقد اسمك على بديع الخلقة وعجيب الصنعة الباهرة وقال امير المومنين
... ادم ينظر بشحم ويتكلم بلحم ويتنفس من خرم ويسمع بعظم واذا تفكر في كيفية خلقته بداله من ذلك التعجب وعلم انه قد
... الصنعة الى اعلى الرتب الا ترى الى كون وجهه الذي هو اقطع اعضايه هيئة وجمالا في اعلاه والقسمات في راسه مباينة
... لهما ما نال رجليه ونحوها من اسافله والجفنان لهما كالغطا فانه احتاج بعضهما لصيانتها او غير ذلك تكرمه وادخا

عليه

واذا احب فتحهما للاحتياس وغيره يمكن منه بسهولة والى الفلك الذى المدار في جميع الامور لكونه محلا للاعراض التى هى الشهوة والارادة والعلم ونحوها وتمكنه من الاحاطة بكثير من المعلومات المعدومة والموجودة والماضية والمستقبلة الدنيوية والاخروية

وانظر الى اللسان وتمكنه من البيان بانواع الكلام وما يحصل به من الحكم العديدة وما يحصل به من الكشف عن جميع المرادات مع كونه لحم

يحصل ذلك بتقلبها وغيره من اللحم لا يحصل به شيء من ذلك وانظر الى الحكمة في ترتيب الاسنان فجعل ثنايا مقاديمها حدادا لتقطعه

لتكون اجمل في الخلقة وانفع في تناول الاطعمة واقطع في الامور التى يحتاج الى القطع وجعل داخلها عراضا منبسطة من اسفل

الفم واعلاه كالرحى المعدة لطحن ما يلقى فيها فاطحنته دفعه الى الحلق ويصيره الى البطن بسهولة وانظر الى بدن الانسان واعضا الانسان

ونشر لحمها ونفع كل عضو النفع الذى لا يقوم غيره فيه مقامه والمفاصل التى لولم تكن لتعذر الانتفاع بكثير من الاعضاء مع كون تركيبها

ملائما للنفس والطبع فلو كان الشعر في باطن الراحة مثلا لكان فيه شناعة وتنغيص ونحو ذلك من الامور الباهرة ذكر بعض العلماء ان

ان ادم يحتوى على عجائب الفلك مختصة كثيرة كان الفلك كبرى وفيه ما لا يحصى عدده كالشعر الذى فيه كان نجوم الفلك لا يحصى عددا

وفيه سبعة امور نسبة السبعة الافلاك وهى العينان والاذنان والانفان والدبران والفم فالعينان كالشمس والقمر وذلك ان الغين يحصر سعرها

وسعاعها ما وقعت عليه كان الشمس يشرق على ما طلعت عليه ويضيئه شعاعها وكذلك القمر والانفان كالمشترى والزهرة والاذنان

كعطارد والمريخ واللسان كزحل لانه محل السعد والنحس وهكذا اللسان فاما بان فان اهل السعادة سعد وان قال ان اهل

النحس نحس وفيه عدد المنازل التى يدور فيها القمر الثمان والعشرون وهى مفاصل يديه وقيل عقد ظهره وفيه عدد ايام السنة وهى

ثلاثمائة وخمسة وستون يوما وهى عروقه فانها ثلاثمائة وخمسة وستون عرقا فتبارك الله احسن الخالقين قوله ويفاضل ذلك

حسب مصالح المكلفين من غير زيادة ولا نقصان اى ويفاصل اجناس المخلوقات وذلك كتسخير الرياح وتقدير الشتاء والصيف وانزال المطر

في اوقاتها المعلومة وهذه وان لم تكن لا انها ظاهرة فان هذه الاحكام فهى من حيث وقوعها حسب المصالح من غير زيادة ولا نقصان تدل على انه

عالم بمواقع المصالح وما به تكون الصلاح والفساد وهذا تدل على علمه بوحدانيته للعلوم الضرورية فانا اوجدنا هو عالم بمعتقداتها

قبل فعلها وهذا هو الوجه الذى لاجله كان علوما والعلم يدل على علمه فاعله وان لم يكن ذاتا لسواه واستعمال وقوعه على احد

الوجوه يدل على ذلك كالمحكم من حيث انه لا يأتى وقوعه من سائر القادرين قوله وذلك كاف في حصول الغرض يعنى حصول الدلالة على

كون فاعله عالما ولكنا نعلم انه المحكم بجميع الاشياء من السموات والارضين والافلاك والاحياء ونحو ذلك بغير وجه الدين وان كان

التأليف من جنس مقدورنا فالتأليف هذه الاشياء وقع على وجه لا يأتى منا ايقاعه عليه قوله وهو مورد على الجملة يعنى العلم بان موجد

هذه الافعال المحكمة عالم على سبيل الجملة من غير نظر الى ان كونه عالما صفة او حكم او غير ذلك فاما العلم بالتفصيل وهو ان له كونه

عالما صفة او حكما او نحو ذلك فلا يعلمه الا الخواص بالاستدلال فايده اعلم ان الذى يدل على كون العالم عالما هو صحة

الفعل المحكم وكذلك وقوعه منه فكما ان الصحة تدل على العالمية فكذلك الوقوع من غير نظر الى الصحة او عدمها خلافا فيما تقدم في مسئلة

قادر من ان الذى يدل الصحة دون الوقوع والفرق بين الموضعين ان وقوع الواقع سواء كان ذاتا او صفة او حكما لا يدل على قادرية المؤثر

فيه واختياره لوقوع مثل ذلك ممن ليس بقادر فالمسببات مع كونها ذواتا والمعلولات مع كونها صفات او احكاما وكذلك المقتضيات لاجل

الاسباب والعلل والمقتضيات مع ان المتسبب ليس بقادر ولا مختار ولهذا لم يدل نفس الوقوع على القادرية خلاف وقوع المحكم فانه

يدل على عالمية المؤثر فيه كالصحة لان المؤثرات الموجبات لا تؤثر الا في وجود الذوات او ثبوت الاحكام والصفات ولا تأثير لها في كيفية وجود الفعل

وهو ايقاعه على جهة الاحكام والانتظام ولا غير من الوجوه فصل قوله وطريقه التفصيل فيه اى والطريقة التى توصل الى

اثبات العالمية صفة للجملة في حقنا وللذات في حقه تعالى مؤثرة في صحة الاحكام قوله انا وجدنا في الشاهد ذاتين قادرين هذه عبارة جيدة وهى اولى

من ان يقال ذاتين احدهما يصح منه او جنس لانه قد يستغنى بايراد هذه العبارة عن ابطال ان يكون المؤثر في صحة الاحكام كون المؤثر ذاتا او جملة احياء

او قادرا بان من يتعذر عليه الفعل المحكم كالامى بالنظر الى الكتابة يعد مشاركا لمن تتأتى منه في جميع هذه الامور ولم يصح منه الكتابة المحكمة

فعلم ان التأثير ليس لشيء من ذلك قوله وتصحيح هذه الجملة على نحو ما تقدم في مسئلة قادر يعنى ان المسئلة الى اثبات الحكم ههنا مفارقة والله يحب

تعليلها وانما علله بما يرجع الى الجملة وذلك الامر كونه عالما وانه اذا ثبتت تلك المفارقة في حقه تع وجب كونه عالما فان يجري الدلالة
هنا مجرى على ذلك القياس المتقدم ولا فرق الا في ان يجعل بدل كونه قادرا كونه عالما قوله ابو الحسين وابن الملاحمي وغيرهما يعني اصحابنا
وكذلك قد يعود والنجار قائلا نا كما قالا في مسئلة قادر من ان المرجع بصحة الفعل المحكم الى انه ليس بجاهل وما تقدم هنا كذا يدل على
بطلان ما قاله ابو الحسين واصحابه وبن عود والنجار وتحريره هنا ان ثبات صحة الاحكام حكم صدر عن الجملة فالمؤثر فيه لا بد
ان يكون راجعا اليها ولا يجوز ان يكون الراجع اليها حكما لان صحة الفعل المحكم تعلق فلا يؤثر فيه الا صفة ولانا مع علمنا بذلك الامر الراجع
الى الجملة الذي هو كوننا عالمين لا نعلم غيرا ولا ما يجري مجراه واذا ثبت ان ذلك لصفة راجعة الى الجملة فصفات الجملة عشر وشي منها لا
يجوز ان يؤثر الا كونه عالما لان الكائن والالوان لشيء كان فيما عداها من الصفات والكثر ما تشتبه الحال في كونه مؤثرا في الاحكام غير كونه
عالما كونه ظانا ومعتقدا ومعلوم ان الامي قد يظن الكتابة ويعتقدها ولا يتاتى منه ايجادها محكمة واما في حقه تع فالظن والاعتقاد لا
يجوزان عليه قوله والفرق بين كلامه وكلام الجمهور الى اخره الفرق من الوجه الذي ذكره ومن وجه ثان وهو كونه جعل الحالة للقلب فقط
والجمهور جعلوها للجملة الحي لا لبعض من ابعاضه قوله والا لزم ان تكون الكتابة حالة للمبرهن فيه نظر لان له ان يقول ان الكتابة لم يثبت لها
حالة في الاصل فيلزم ما الزمه محلا في التنبيه فان كونه حالة قد ثبت واتفق عليه فكونه لا يعمل من دون القلب يدل على انه حالة له
قوله واما انا نجد التبيين في ناحية الصدر فمسلم الى اخره هو مستقيم ويقال مع ذلك لابي الحسين الذي نجده من ناحية الصدر هو المعنى ولا
كلام في اختصاصه بالقلب وكلامنا في الحالة ولا نسلم انها الموجودة من ناحية الصدر فلم نجدها من ناحية القلب ولا عرفنا ذلك ولا سبيل
الى معرفته فلم جعلتها حالة له دون الكبد مثلا وسائر ما في الصدر من غيره قوله حاكيا عن ابي الحسين فيقال الحي اصح منه لانه ذات مخصوصة
يكون بها متبينة يقال له بل لانها ذات مخصوصة حقيقته يخالف بها سائر الذوات على ما قلته في صحة الفعل المطلق انه صح منه لذاته المخصوصة
لا لصفة او حكم قوله لما ذكره عن ابي الحسين يعني من ان التعلق هذا الذي هو صحة ايجاد الفعل محكما لا يخلو اما ان يكون لانه ذات مطلقة
او لانه ذات مخصوصة او لان ذاته بين الاشياء فلا بد ان تثبت له لانه اختص بصفة قوله مع ما تقدم يعني في اول المسئلة قوله الا ترى ان المجوز
قد يتعلق قلبه بالشيء على ما هو به وعلى ما ليس هو به يعني حيث اعتقد ان العالم مثلا يجوز حدوثه وانه يجوز قدمه فقد حصل له تعلقان
متعاكسان ولم يمتنع ذلك ومن المعلوم استحالة ان يكون عالما بالشيء وجاهلا به فدل على ان العلم غير التعلق قوله وليس لمن نفى سكون النفس
ان يقول ان المجوز لا سكون معه ولا يحصل السكون مع واحد من التعلقين لان احدهما جهل وهو اعتقاد جواز القدم في العالم مثلا والاخر
اعتقاد مطابق غير علم وهو اعتقاد حدوثه فيصح لذلك اجتماعهما محلا والعلم بالشيء والجهل به فانهما لا يجتمعان لان العلم يستلزم
السكون والجهل لا يتاتى معه فاستحال اجتماعهما قوله ولانه من احكام العلم الذي هو من موجبات العلم فهو المؤثر فيه كما انه المؤثر في الصفة واذا
كان كذلك فالحكم لا يثبت بالعلم معنى فلا يمكنه ان يفرق بما هو من احكامه او فيه سؤال وهو ان يقال ولم جعلته من احكام العلم ولم يجعله من
احكام الصفة التي هي العالمية مع ان الشيخ الحسن قد عده من تعلقاتها فهلا كان مقتضى عنها والجواب انه لو كان الموجب له العالمية لكان
يلزم اذا تعلق بمتعلقها الصفة التي هي كونه معتقدا او متمنيا ان يوجبه وتقتضيه لانها في حكم المماثلة لها لتعلقها بمتعلقها على اخص ما يمكن
وبذلك يعلم التماثل بين المتعلقات من الذوات والصفات لا يقال فيلزم في المعتقد اذا ما ماثل العلم حيث يتعلق بمتعلقه على اخص ما يمكن فانه حينئذ
لما ثلاث يوجب سكون النفس كما اوجبه العلم على نحو ما الزمتم في جعل الصفة هي الموجبة له لانا نقول العلم لم يوجبه لاختصاصه بالصفة الذاتية
والمقتضاة التي يشاركه المقلد فيهما اذا ماثله بل لوقوعه على وجه لم يقع عليه التقليد حالا والصفة فانها تقتضي ما تقتضيه لمجردها
لا لوقوعها على وجه وقد شارك المقلد العالم في حصول مجرد الصفة فكان يلزم ان يقتضي له سكون النفس ولو سلمنا انها تقتضي ما تقتضيه
لنفسها لا لمجردها فكيفية العالمية حصولها مع الجواز وصفة المقلد قد شاركتها في ذلك فكان يلزم ان يشاركها في الاقتضاء واما كون
الشيخ الحسن عدها من تعلقات العالمية فقد تقدم ما ادلى به في ذلك مع اعترافه بانه من احكام العلم قوله لان صحة هذه قد يحصل مع تعذر الاحكام
يعني فقد يعتقد الكاتب كيفية الكتابة وترتيبها ونظمه فلا يتاتى منه وكذلك سطرا فلا يجري بطرده ولا يتاتى منه الاحكام لاجله فصل
واذا ثبت هذه الحالة في الشاهد فهي ثابتة للباري تع لان الطريق واحدة والذي دل عليها هنا من صحة الاحكام حاصل في حقه تع وهو كل

مشتركين اشتركا في طريقه صفة او حكم ان تشتركا في المتطرق اليه صفة كان او حكما فاذا كان الطريق الموصل الى كون الواحد منا
عالما هو صحة الفعل المحكم وكانت الافعال المحكمة قد صحت منه تعالى ووقعت وجب ان نتوصل الى صفة هي كونه عالما وههنا اصل وفرع
وطريقه وما يتطرق اليه على ما مضى في مسئلة قادر وان شئت قلت اصل وفرع وعلة وحكم فقد تقدم ان كل واحد من العلة والطريق والدلالة
تسمى علة الحكم قوله وليس عدم الاحكام في بعض الافعال بدال على فقد هذه الصفة دليله ما نعلمه في الشاهد من ان الواحد منا مع علمه
بالكتابة المحكمة الحسنة قد يأتي بها محرمشة غير مرتبة ولا مستوية لعرض من الاعراض وكان الوجه في اتيان الفعل الذي ليس بمحكم
من العالم بكيفية احكامه ان تأثير كونه عالما في الاحكام على وجه التصحيح دون الايجاب فهو ككون القادر قادرا فانها تؤثر في صحة
الفعل ولا توجب حصوله وكونه مريدا فانه تأثيرها في وقوع الافعال على جهة الايجاب بيانه ان احدنا اذا وجد الخبر واراد
كونه خبرا عن زيد وجب كونه خبرا عنه بكل حال ولم يجز الا يكون خبرا عنه بخلاف العالمية فانها تقارن الكتابة ولا توجب كونها محكمة
مشتبهة قد يدل عدم فعل القادر للفعل المحكم على فقد صفة العالمية وذلك حيث توفر دواعيه الى ايجاد الفعل محكما وينتفي جواز فعله
عنه ثم لا يقع منه فلا شك في عدم علمه اذ لو كان عالما لفعله محكما كما يستدل بمثل ذلك في حق الفعل مجردا على عدم القادرية قوله
الا ترى ان كثيرا من افعال الله تعالى لا يكون محكما وان كان حكيما اعلم اولا ان الافعال بحسب الحكمة والاحكام تنقسم الى اربعة اقسام
ما فيه حكمة واحكام كالكتابة المحكمة في الترتيب والانتظام لنفع مسلم وما فيه احكام ولا حكمة كما لو كانت في سعاية بمسلم الى السلطان
او لم يقصد بها التقرب الى الله تعالى بل النفع الدنيوي وما فيه حكمة ولا احكام كالكتابة المحرمشة غير المنظومة اذا قصد بها التقرب
الى الله تعالى وما لا حكمة فيه ولا احكام كما لو وقعت من غير قصد التقرب او قصد بها وجه قبيح هذا ما يذكره اصحابنا وفيه نظر من وجه
وهو ان الكتابة المحرمشة غير محكمة لانه لا يخلو اما ان يكون مرادهم بها الكتابة الضعيفة البنا التي ليست في غاية الحسن والنهاية
في الاحكام في تركيبها وصفتها الا انها خارجة عن كونها محكمة بل هي مع ذلك غير عارية عن الاحكام ولا خالية عن الانتظام وان ارادوا
بالمحرمشة التي لا يفهم منها شي ولا يتعذر على سائر القادرين ايجاد مثلها فهذه ليست بكتابة اصلا فلا وجه وصفهم لها بذلك وما معنى كونها
سعاية في مسلم فكان الاولى التمثيل بغير ذلك اذا عرفت هذا فالذي يدخل في افعاله تعالى من هذه الاقسام قسمان احدهما ما فيه حكمة واحكام
وهذا القسم اكثر مصنوعاته تعالى وجلها كالسموات والارضين والحيوانات والنباتات وثانيهما ما فيه حكمة من غير احكام وهي الاعراض
وافراد الجواهر الذي لم يقتض الحكمة تأليفها واحكامها فاما القسمان الاخيران فيتعذران في فعله تعالى فانه يجل عن خلو افعاله
عن الحكمة والحكمة كل فعل حسن لفاعله فيه غرض صحيح **فصل** فيما يجوز اجراؤه عليه تعالى من الاسماء بمعنى كونه عالما وما لا يجوز
قوله ومنها العارف اذ لا فرق بين العلم والمعرفة قد قيل ان في جعل العلم والمعرفة لفظين مترادفين لا فرق بينهما نظرا فان بينهما
فرقا ولهذا يقال عرفت الله ولا يقال علمته وقد فرق بعضهم بينهما بان العلم نقيضه الجهل والمعرفة نقيضها الانكار وقيل لا يجوز
وصفه بانه عارف لان المعرفة علم ناقص وقال بعضهم بل لا يجوز لان المعرفة هي العلم المسبوق بالجهل والله تعالى عن ذلك ولهذا لم
يرد لفظه عارف في الاسماء الحسنى ولا وصف بها نفسه قوله فلا يقال عراف ولا يقال هنا الخطابي وهو كونه من جملة العراف اهل الحرفة
المستنكر ذلك حسب ما وقع الاصطلاح عليه قوله قال الشاعر لاهم لا ادري وانت الداري كل امرئ اصله اللهم حذف حرف النداء وقد
ورد مثله كثيرا قوله ويستعمل بمعنى المحكم اي فعل الحكمة اذا وصف تعالى بانه حكيم على ما جرى به التعارف في استعماله في العالم صح اجراء ذلك
عليه في الازل فيقال حكيم في الازل وان كان بمعنى المحكم اي فاعل الحكمة فهو من الاوصاف الفعلية فلا يجري عليه بهذا المعنى فيما لم يزل
قوله اي العالم بكنه الشي كنه الشي نهايته يقال اعرفه كنه المعرفة قوله في حكاية الشعر امن ريحانة الداعي السميع معناه اهذا
الداعي السميع من ريحانة المحبوبة وموضعها وعجز هذا البيت يؤرقني واصحابي هجوع وحاصله ان داعي ريحانة السميع لا يزال يورقه
والبيت لعمرو بن معدي كرب وقيل ان ريحانة هذه اخت عمرو بن معدي كرب وان العباس بن مرداس السلمي اسرها وهو القائل
اكر على الكتيبة لا ابالي احتفي كان فيها ام سواها فكان عمرو يهوى المنام بسبب اسرها قوله وان كان اصله من الاحكام الحائل غيره في
الشبه بين الاصل والعرف ان من يريد الحال غيره لم يفت عنه شي منه فكانه يحكم سائر الافضل كل امر كالدقيق الذي لا يغيب عنه شي فيه وان كان

نستعمل بمعنى الحافظ فيكون من صفات الافعال يعني لا يفرط حافظ يفيد دفع الآفات والمكاره عن الشيء المحفوظ فكان من صفات
الافعال قوله مبالغة في الشاهد يقال فعيل يوصف بانه شاهد لا لا يطرد فيه القياس كقولنا شاهد كل نجوى ولا يجوز ذلك من غير
تقييد لان اصل هذه اللفظة مأخوذ من المشاهدة التي هي نقيض الغيبة ثم هي بالعرف لمن يتحمل الشهادة المعروفة لغيره وكل ذلك
لا يجوز عليه تع قوله وقيل بمعنى حيث ورد لا بمعنى المشاهدة الى آخره قال الفقيه حميد وهذا المعنى يستحيل على الله تع فكانت هذه اللفظة
مجازا في حقه سبحانه ثم لما كثر استعمالها صار بمنزلة الحقيقة في حقه تع قوله وقيل بمعنى حيث ورد لا بمعنى الخطا يعني وهو نقيض
الضيق قوله نحو واسع الرحمة والعطا ونحو ذلك يعني كواسع المغفرة على ما ورد به في بعض الادعية وما شاكل ذلك قوله
نحو قولنا طبيب لانه قد تعورف فيمن يتعاطى صناعة مخصوصة يعني صناعة الادوية ومعالجة الجراحات والعلل ومداواة
الاسقام وفي قوله يتعاطى نظر لان المتعاطي للطب يسمى متطببا لا طبيبا نص عليه الجوهري ومعنى المتعاطي للشيء في الاصل
الخائض فيه واما الطبيب فهو العالم بالطب والطبيب ايضا الحاذق عند العرب وقوله تعورف قد وارد والاصل ان الطبيب هو
العالم يقول اهل اللغة فلان يطب بكذا وطبيب اي عالم وقد ذكره الجوهري قال ورجل طب بالفتح اي عالم قوله فلا تستعمل
الا فيما علم بعد جهل اي لشعور بالشيء فاذا قلت شعرت بشيء فمعناه علمته بعد ان كنت جاهلا له قوله وكذلك الفطن الى آخره
حقق المانع من اجرائه عليه تع ان لفظة الفطن يفيد العلم بما يلتبس الحال فيه بعد التباسه ولهذا لا يقول احدنا فطنت ان السماء فوقي
ويقول فطنت كلام فلان وغرضه قال الفقيه حميد ولا يوصف تع بانه فاهم لمثل ذلك قوله وكذلك لا يوصف بانه محسن الاشيا
الذي في نسخة الاصل محسن باسباب الثبوت من الاحسنا وهو الذي اراد المصنف وقد صرح بذلك في اسد الله في مسئلة الافعال
بقوله تع الذي احسن كل شيء خلقه وقال يوصف بانه احسن ولا يوصف بانه محسن لما تقدم يعني هنا وصلح في كثير من النسخ فجعل
محسن من الاحسان والذي دعا الى تصحيحه بعد التعليل ابي هاشم للمنع من ذلك وكذلك تعليل ابي علي والا فعبارة المصنف وهم واتى
بلفظة محسن من الاحسنا لم ينقل كلامهم في محسن الاحسان وقد حل لها هو من الاحسان ههنا انما الكلام في محسن من الاحساس
لا بعد ورد بمعنى العلم قال تع فلما احس عيسى الآية اي علم قال ابن سيده ولكنه لا يستعمل في كل علم بالمدركات ولا يقال احس بالسما
وما شاكله قوله قال ابو علي الى آخره وقد احتج لما ذكره بقولهم احس بالحمى ولا يقولون في النائم احس لعرض الحواس لما تقدم العلم
وقد بنى ابو هاشم كلامه على ان الحس والحاسة بمعنى واحد فيقال حسن البصر وحسن الذوق ونحو ذلك وابو علي لا يتابعه في ذلك
لكنه جعل من قياسه محسن ما ذكره المصنف عنه والكلام في المحس كالكلام في محسن قوله وكذلك الحاذق لانه يفيد نوع معالجة فلا
بل المانع انه يفيد من علم الشيء ثم جاوزه الى ما لم يكن عالما به يقال حذق الرجل وحذلق اذا اظهر الحذق وادعى اكثر مما عنده
ولانه في الاصل اسم للقاطع يقال سكين حاذق وخل حاذق وشاهده قول ابي ذؤيب ... يا صحا فما بدا فاذا اخله فذلك يشكي على الحلق حاذق
اي قاطع قوله وكذلك الذكي الى آخره قال الجوهري الذكا ممدود حدة الفؤاد قوله وكذلك الحافظ بمعنى العالم يعني لا يجوز اجراؤه
لما تقدم فاما بمعنى دفع الآفات والمكاره فذلك جائز عليه تع ومنه قولهم حفظه الله ونحوه وقوله تع وانا له لحافظون من الزيادة والنقصان
الا انه سميت عقلا لمنعها صاحبها عما ينزع اليه بغيته اي ما يدعوه اليه النفس من القبائح وقد قيل انها سميت بذلك لانها تمنع العلوم
عن الزوال وكل واحد من المعنيين غير جائز في حقه تع وكان لا يوصف بانه تع عاقل وكذلك لا يوصف بانه غير عاقل لانه يفيد الجنون وفقد
العقل وذلك محال في حقه وانما يقال هو يعلم ما يعلمه العاقل زيادة ذكره الفقيه حميد قوله لا بمعنى الجسمية يعني من حيث ان الاحاطة هي الاشتمال
على الشيء ومنه سمي الجدار حائطا لاحاطته بالعرش او بالبيت واما مع القصد نحو احاط بكل شيء علما واحاط بالدرهم فلا ايهام
فيه فهو جائز وله شبه بالحقيقة من حيث انه تع احاط باحوالهم على طريق التفصيل ولهذا لا يقال في احدنا انه احاط بالله علما لانه
وان علمه فلم يعلم جميع معلوماته ومقدوراته على التفصيل قوله لا بمعنى السكون المقابل للحركة والا فمجاز يقال ما الفرق بين
الوجهين والجواب انهما فترقا فالاول امتنع من حيث ايهام الخطا وهو السكون المقابل للحركة وسوا كان حقيقة في المفرقة التي
لحدها احدنا او مجازا فيها والثاني بالنظر الى انه مجاز وسوا كان موهما معنى يصح عليه تع او لا من حيث ان المجاز لا يجوز اطلاقه الا

قوله وكذلك العاقل لان هذه العلوم مع الاستدلال بها

باذن ونقرر حيث ورد هذا النظر الى اجزاء اللفظ واما بالنظر الى المعنى فيجري في كلام المشايخ انه حاصل على مثل حكم الواحد منا لكونه
ساكن النفس فرحه وقد غره به اي في الامر الذي لم يكن عالما به ثم علمه وقيل التعجب الفهم بما لم تعلم سببه واطلاقنا وان عرفنا السبب لم
يزل التعجب وما ورد من الفاظ التعجب في القران كقوله تعالى فما اصبرهم على النار فهي لا يعد الله متعجبا بل انهم احقا بان يتعجب منهم قوله والحسرة
ونحو ذلك يعني كالسرور والطمع والياس والامن والفزع لانه الخوف قوله لانها يعتبر اعتقادا مخصوصا اما الغم فهو علم الحي او ظنه
او اعتقاده بان له في المستقبل فوت نفع او حصول ضرر او لمن يحب واما الندم فهو لاعتقاد ان عليه ضررا او فوت نفع في فعل له متقدم ومثله
الاسف والحسرة وقد تقدم بيان معنى السرور وهو نقيض الغم وكذلك معنى الطمع والياس والامن والخوف وكذلك فهما يمتنع في حقه تعالى
التخييل والتوهم لان معناهما ان يظن او يعتقد في الشي انه بصفة ما يشابه هذه وعرفه ذكره الشيخ ابن متويه قوله يا حسرة على العباد
الى اخره قال جار الله هو ندا الحسرة عليهم والمعنى انهم احقا بان يتحسر عليهم المتحسرون ويجوز ان يكون على جهة الاستعارة في معنى تعظيم
ما جنوه على انفسهم وفرط الانكار له والتعجب منه قوله يا حسرتا وقيل يعد بره فلما اسفونا اوليانا قال جار الله اصل اسفونا
اسف اسفا اذا اشتد غضبه والمعنى انهم افرطوا في المعاصي فاستوجبوا تعجيل العذاب والانتقام منهم **تنبيه**
قال اصحابنا يلزم المكلف في هذه المسئلة ان يعلم انه تعالى كان عالما فيما لم يزل ويكون عالما فيما لا يزال وانه عالم بجميع المعلومات على الوجوه
التي يصح ان تعلم عليها من مجمل ومفصل ومشروط وغير مشروط وانه تعالى يعلم ما كان وما سيكون وما لم يكن وما لو كان كيف كان يكون وانه
لا يجوز خروجه عن هذه الصفة بحال من الاحوال على ما سياتي ادلته ظاهرة مقررة في فصل الكيفية ان شا الله تعالى

القول في ان الله تعالى حي

ووجه اتصالها بالمسئلتين الاولتين ظاهر لانها دليلها وما بعدها هي التي تدل عليه قوله لمكانها يصح ان يقدر
ويعلم فيه سوالات ثلثة الاول انه يلزم دخول الصفة الاخص فيه لان لمكانها يصح في المختص تعالى ان يقدر ويعلم لانها
مقتضية للقادرية والعالمية والمقتضي مصحح كانه موجب الثاني ان تصحيح احدى الصفتين القادرية والعالمية يحصل العلم
بالحي ويغني معناه فزيادة الاخرى لا فايدة فيها الثالث ان هذا الحد لا يطرد لانه يجوز ان يكون في الاحيا من لا يصح ان يعلم
بان لا يخلق الله له قلبا فان بنية القلب شرط في تصحيح كونه حيا لكونه عالما فلا يحصل الصحة من دون ما هو شرط
فيها ويجوز ايضا ان يكون في الاحيا من لا يصح ان يقدر بان لا يحصل البنية الزايدة على بنية الحيوة التي يحتاج القدرة في وجودها اليها
على ما ذهب اليه الشيخان وغيرهما فان عندهما انه لا يصح وجود قدرة واحدة ولا ازيد منها في البنية التي لابد منها في وجود الحيوة بل
لا بد من بنية زايدة واما الشيخ ابو عبد الله فقد اجاز وجود قدرة واحدة في البنية التي لا اقل منها في وجود الحيوة واوجب ما زاد عليها
الى بنية زايدة والسوال عن سوال بزدما النظر الى مذهبه قوله وحقيقته ان يقدر ويعلم الى اخره هذا جواب عن سوال مقدر بعد بيانه ان كونه
حيا كما يصحح القادرية والعالمية فهي تصحح غيرهما من الصفات فلم خصصتموهما بالتحديد دون غيرهما وتقدير الجواب ان الذي اوجب
خصوصيتهما حصول مزية لهما على سائر ما يصححه وذلك انهما يصحان على كل حي في كل وقت او ما يقدر تقدير الوقت وسائر ما يصححه
غيرهما وهي سبع صفات منها ما يصح على كل الاحيا في بعض الاوقات وهي كونه مدركا ومريدا وكارها ومنها ما لا يصح الا على
بعض الاحيا وهي كونه مشتهيا ونافرا وظانا وناظرا فلما كانت الحال في هذه الاحوال على ما ذكرناه خص بالتحديد ما يصح في
كل وقت على كل حي هذا وقد قيل في حد الحي المختص بصفة لمكانها يصح كونه قادرا من دون اقتصار على بعض الوجوه فيسلم عن الاعتراضات
الثلثة وقيل المختص بصفة تقتضي لمن اختص بها كونه مدركا مع اجتماع الشرائط ونحو ما تقدم حقيقة الحيوة وهي المعنى الذي
يصير به الاشيا الكثيرة في حكم الشي الواحد وحقيقة الحيوان وهو الحي بحيوة وبذلك يعرف ان الحي اعم من الحيوان **فصل**
ذهب المسلمون وكثير من الناس كالكاسرين والبراهمة وبعض عباد الاصنام الى ان الله تعالى حي قوله لنا انه تعالى قادر عالم الماخص الاستدلال
بهاتين الصفتين على كونه حيا دون سائر الصفات التي تصححها الحيوة لان سائرها منها ما لا تصححه الحيوة له تعالى وهو كونه
مشتهيا ونافرا وظانا وناظرا اذ لا تصححها الا بشروط لم توجد في حقه تعالى ومنها ما لا يصح العلم بصحتها الا بعد العلم بكونه
حيا ككونه مدركا ومريدا وكارها فلم يبق مما تصححه مما يعلم انه يصح عليه تعالى قبل العلم بكونه حيا الا القادرية والعالمية وقد جرت

احتاج

عاده

عادة المتكلمين بالجمع بينهما في الاستدلال على الحيية والاقتصار على احدهما كافيه اذا عرف هذا تقرر لك انه لا يمكن الاستدلال بغيرهما من
الصفات على كونه حيا وقد حكى عن الشيخ ابي القاسم انه لا يصح الاستدلال على كون الحي حيا شاهدا وغائبا الا بهاتين الصفتين كانهما
اللتان تثبتان لكل حي في كل وقت بخلاف ما عداهما وحكى عن الشيخ ابي عبد الله انه يصح الاستدلال بكل صفة تصححها الحيية عليها
اذا كان يمكن العلم بها قبل العلم بالحيية واحترز بذلك عن كونه مدركا فانا لا نعلم صحتها الا بعد العلم بكونه حيا فلا يصح الاستدلال
بها قبل والاولى انه في الشاهد يمكن الاستدلال على كونه حيا بجميع الصفات التي تصححها كون الواحد منا حيا فان العلم بصحتها بانفراد
العلم بكونه حيا على الجملة والاستدلال على التفصيل واما في حقه تعالى فالاولى ما تقدم قوله انا وجدنا في الشاهد انتهى هذه عبارة السيد
الامام قيل والاولى فيها ان يقال انا وجدنا في الشاهد جسمين لان الذات الواحدة لا يصح ان تقدر وتعلم فان الجوهر الواحد يستحيل عليه
ذلك بكل حال وايضا فانه اذا قيل انا وجدنا في الشاهد جسمين لهما بنية مخصوصة من لحمية ودمية وقع الاستغناء بذلك عن ابطال
كون الجسمية او البنية المخصوصة من لحمية ودمية هي المؤثرة في هذه الصحة قوله لان حكمهما اي حكم كونه حيا قوله يكشف عن صفة قد
يكون متماثلة فيه نظر لانه تعالى ما يريد بقوله عن صفة قد يكون متماثلة هل كونه مدركا فانها انما تكون متماثلة اذا اتحد المتعلق وقد تختلف
وكيف يكون صحة كونه مدركا كاشفا عن كونه مدركا فان صحة الادراك انما يكشف عن كونه حيا اذ هو حكم مقتضى عنها لم لا يكفي
بيان ان حكم كونه حيا الذي هو صحة الادراك يكشف عن صفة هي كونه حيا تخالف الصفة التي يكشف عنها صحة الفعل التي هي كونه
قادرا وليس في بيان ان المدركية تخالف القادرية وان اراد يكشف عن صفة قد يكون متماثلة هي كونه حيا فانها متماثلة بكل حال فما معنى
قوله قد يكون متماثلة فان مفهومه يقتضي انها قد يكون مخالفة وليس بصحيح قوله ويكشف هذين الحكمين عن التماثل والاختلاف
يعني في الصفتين الموجبتين لهما اليس هما كونه حيا وكونه قادرا فان صحة الادراك يكشف عن صفة يكون متماثلة وصحة الفعل يكشف
عن صفة يكون مختلفة بكل حال قوله اما مع اتحاد المتعلق وتعدده يعني ولما كان صحة الفعل كاشفا عن صفة لا يتحد متعلقها كان
كاشفا عن صفة يكون مختلفة بكل حال والمراد بقوله يكون مختلفة بكل حال ان صفتين من نوع القادرية لا تتماثلان ولما كان صحة
الادراك يكشف عن صفة قد يتحد متعلقها كان كاشفا عن صفة قد يكون متماثلة وقد تقدم ما فيه من الاشكال وانه ان قصد كونه مدركا
فلا نسلم وان اراد كونه حيا فهو مختل من حيث ان كونه حيا ليس بمتعلق فضلا عن ان يتعدد متعلقها او يتحد فقرر بذلك كلام
المصنف في هذا الفرق الذي اورده في هاتين الصفتين وانه في الاقدر وقد خرج عن الكلام في الحيية الى الكلام في المدركية قوله لا يمتنع
كون الحكم في نفسه متماثلا او مختلفا يعني فلا يقال ان صحة الفعل احكام مختلفة فيكشف عن صفات مختلفة وصحة الادراك قد تكون
تكون احكاما متماثلة فيكشف عن صفات متماثلة فان صحح الفعل جميعها احكام في حكم المتماثلة وكذلك صحح الادراك بل ظاهر كلام
الشيخ الحسن ان جميع الصحح التي هي الامكانات في حكم المتماثلة وانما يكشف عن التماثل والاختلاف بحسب ما تستند اليه من اجناس الصفات
والاحكام وانواعها وتلخيص هذه الجملة التي ذكرتها ان صحة الفعل لم يكشف عن صفة مختلفة لانها حكم مختلف فانها حكم مما يدل وقد
يحصل بشرط ما يقتضي تماثل الصفتين وعدم شرط ما يقتضي باختلافهما فيما ليس التماثل في الصفات والاحكام يحتاج الى مؤثر في الكشف
وشرط اذا عرفت ذلك فالمؤثر في كشف صحة الفعل عن صفة مختلفة الصحة نفسها وشرط كشفها عن الاختلاف اختلاف المتعلق
اذ القادران لا يتعلقان بمتعلق واحد وكذلك فالمؤثر في كشف صحة الادراك عن صفة متماثلة الصحة نفسها وشرط كشفها عن
ذلك اتحاد متعلق صفتي المدركين بمتعلق واحد فانه يجوز مدركين بمدرك واحد والذي ذكرنا مثل هذه الجملة وهو ان الكشف عن التماثل
والاختلاف يحتاج الى مؤثر وشرط هو الشيخ الحسن وهذا فيما كان من قبيل احكام الصفات واما ما كان من قبيل العالمية والقادرية
فانهما مختلفان لاتحاد المتعلق واختلاف لاجل وجه التعلق واذا انفرد لذلك ما شرحناه في هذا الموضع فقول كان الاولى ان يقول
المصنف ههنا كما قاله السيد الامام فانه ذكر ما لفظه جوابا عن سؤال من قال ان الحكمين وان اختلفا يستندان الى صفة واحدة كاحكام
التحيز ولنا هذا غير صحيح وذلك لان احد الحكمين ينبئ عن صفة مختلفة في الذوات وهي صحة الفعل والحكم الاخر ينبئ عن صفة متماثلة
فيها وهو صحة الادراك فلو كان المرجع بالحكمين الى صفة واحدة لوجب في الصفة وهي واحدة ان يكون مختلفة متماثلة في الذوات وهذا

لا يجوز ثم شرح هذا الكلام المتقدم ثم في التعلق بالفظه يجاب عنه اي عن السؤال بوجوه اولها ما ذكره من ان صحة الفعل التي عن صفه
مختلفه في الذوات وهي كونه قادرا وصحة الادراك التي عن صفه متماثله في الذوات وهي كونه حيا وكانت كونه قادرا مختلفه لان ما صح باحدى
الصفتين لا يصح بالاخرى وكونه حيا متماثله لان ما صح ادراكه باحدى الصفتين صح بالاخرى فانظر الى قول السيد عن صفه متماثله قوله
فلا يكون متماثله والى تفسير الشارح لذلك بكونه حيا وفي بعض نسخ المقدمة قاسم وكذلك تعليق الدواري ان مراد السيد بقوله عن صفه
متماثله في الذوات كونه قادرا مدركا وبعضها كونه مدركا متماثله في الذوات انه يقع فيها ما تماثل فيكون كلام المصنف موافقا لهذا الكلام لكنه
غير سديد لو زود ما ذكرناه وقد اجاب السيد الامام عن ذلك السؤال ايضا بوجهين اخرين وهو انه كان يلزم لو كان المرجع بالمختلفين
الى صفه واحده ممن صح منه الادراك ان يصح منه الفعل وفي كل عضو صح منه الادراك ان يصح به الفعل ومعلوم خلافه فان شحمة الاذن
يتاتى بها الادراك ولا يتاتى بها الفعل ابدا واعلم ان مما ذكره في الفرق بين القادريه والحييه ما ذكره ابن متويه في تذكرته وهو ان صفه الحي
في الاحيا صفه واحده وصفه القادر في القادرين مختلفه فكيف يكون احداهما هي الاخرى قال رحمه الله وانما نعرف ان صفه الحي في الاحيا
صفه واحده غير مختلفه بان نقول لو اختلفت لوجب ان يكون ثم وجه يقتضي الاختلاف واذا كان الادراك غير متنا والهاول نوجدان النفس
فيحكم باحوال فيما عند حصول المقدمة في الوجدان والادراك وله حكم ضابط عنها تكشف عن احوال فيما يبطل ان تكون مختلفه واما كونه
قادرا فيعلم احوالا فيما تتغاير متعلقها واستدل ايضا على ان المؤثر في صحة ان يقدر ويعلم غير القادريه والعالميه وسائر صفات الجمله
ما عدا كونه حيا بان قال ان صحة ان يقدر ويعلم غير القادريه والعالميه وسائر صفات الجمله قد دلنا على صفه اثرت فيها فكيف يجوز
ان تكون تلك الصفه هي القادريه فان صحتها سابقه على ثبوتها ولا يصح تقدم الاثر في الثبوت على المؤثر ثم ان الصفه لا يصح ان تؤثر
في حكم لها وصحة ان يقدر حكم للقادريه وقد تقرر ان المؤثر في صحه ان يقدر غير القادريه وكذلك الكلام في ابطال ان يكون المؤثر
العالميه وكذلك لا يجوز ان يكون المؤثر في صحه ان يعلم وسائر صفات الحي الراجعه الى الجمله غير كونه حيا وقادرا وعالما لان
سائرها لا تثبت صحتها الا بعد صحه القادريه والعالميه وتتفرع صحتها على صحه القادريه والعالميه فضلا عن ثبوتها ومعلوم ان الفرع
لا يؤثر في الاصل **فصل** وذهب ابو الحسين وابن الملاحمي في كونه حيا الى مثل ما ذهبا اليه في كونه قادرا وزعما ان صحة ان يقدر ويعلم في الشاهد
لاجل البنيه المخصوصه وفي الغائب للذات المخصوصه لا لصفه اقتضتها فان المرجع بكونه حيا الى انه لا يستحيل ان يقدر ويعلم ونفي هذه الاستحاله
متعلق في الشاهد بالبنيه المخصوصه المركبه من اللحم والدم وفي الغائب بذاته المخصوصه قوله ولهذا عللنا المفارقه فيه بما هو راجع الى الاجزا
وهو البنيه فيه سؤال وهو ان يقال انه يلزمكم على هذا التسلسل فان الاجزاء التي هي قد حصلت ذكرت دون غيرها فلا بد من امر والكلام
فيه كهذا فيلزم التسلسل والجواب انه لا يلزم التسلسل لان تعليل المفارقات كلها ينتهي الى امر لا يعلل بيانه ان من صح منه الفعل فارق
من لم يصح منه لمفارقه تلك المفارقه صفه ترجع الى الجمله وهي كونه قادرا ومن صح ان يقدر فارق من لم يصح ان يقدر وتلك المفارقه
لصفه ترجع الى الجمله وهي كونه حيا ومن صح ان يحيى فارق من لم يصح ان يحيى كالعرض والجوهر الفرد والجواهر المتعدده ومفارقه
تلك المفارقه فيه لصفه هي التحيز مع حصول تلك المعاني المذكوره ومن صح عليه التحيز فارق من لا يصح عليه وهو العرض بصفه عائده الى ذاته
وهي الجوهريه وحينئذ انتهى تعليل المفارقه فان الصفات الذاتيه لا يصح دخول التعليل فيها لتاديته الى بطلانها قوله يلزم صحه الفعل
باليد المبانه لوجود العوره التي هي البنيه فيها يعني على ما يذهب اليه الخصم قوله ولست بداخل جملة الحي يعني الشعر والظفر وهذا ما
صححه ابو هاشم واكثر الاصحاب وان كان ابو علي قد ذكر ان جميع ما يتصل بالبدن من الشعر والظفر معدود في جملة الحي وان لم تحله الحيوه
والخلاف عائد الى العباره كما ذكره ابن متويه قوله من حيث يستحق هذه الصفات لما في حاجه اليه يعني والبنيه لا تكون الا في مجموع اجزا
فلذلك وجب كونه جسما واذا وجب كونه جسما وجب كونه كاللبس الكاين بالتحيز ووجب صحه كونه ملتذا لان الحي جسم يصح عليه الزياده
والنقصان ويصح لاجل الحيه وحصول شرط تصحيحها كونه مشتهيا فيصح كونه ملتذا اذ اللذه ادراك ما يشتهيه ويكون صفه الحيه جائزه
حصولها المعنى فيجوز زوالها الان ذكر من خواص الصفه المعنويه قوله وكذلك تحتاج الى محل حي يعني المعاني التي توجب القادريه
والعالميه قوله بوصحه ان الغير تصحح ان يقدر ويعلم اي بوصح ان التعلق باتت بين الصفتين وكونه حيا ان الغير في وجوب كونه حيا لصحه ان

نقدر ونعلم لا لصحة القدرة والعلم قوله سواء حصل قدرة وعلم ام لا يعني فنحن عند ان نعلم انه يصح ان نقدر ونعلم نعلم وجوب كونه حيا
وان لم نعلم قدرة ولا علما ولا حصول الحالة وله عدمه قوله يصح ايضا كونه مشتهيا ونافرا ونحوهما يعني بذلك كونه ظانا وناظرا
قوله بشرط جواز الزيادة والنقصان اعلم ان اشتراط جواز الزيادة والنقصان في تصحيح كونه حيا لكونه مشتهيا ونافرا هو على ما ذهب
اليه الشيخ ابو هاشم من كونه لا تجوز الشهوة والنفرة الا على من جاز عليه الزيادة والنقصان وسياتي ما فيه من الاشكال في مسئلة عنى فلهذا
زاد المصنف المنافع والمضار فانه لا كلام في اشتراط صحة المنافع والمضار في تصحيح كونه حيا لكونه مشتهيا اذ لا يصح ان يشتهي الا
من يصح ان ينتفع بتناول ما يشتهيه ويتضرر بفقده وكذلك ولا يصح ان ينفر الا من يصح ان يتضرر بادراك ما ينفر عنه فلما تقرر استحالة
الزيادة والنقصان والمنافع والمضار في حقه تعالى على ما سنبين لم يصح كونه تعالى حيا كونه مشتهيا ونافرا كما انه لما وجب كونه تعالى عالما
بجميع المعلومات لم يصح له كونه حيا كونه جاهلا ولا يصح له كونه ظانا وناظرا اذ من شرط صحتهما صحة التجويز ولا يصح على
العالم لذاته ولما كان كونه قادرا وعالما صفتين غير مشروطة صحتهما بشرط يستحيل في حقه تعالى صحت له الحية قوله لكونه قادرا
وكونه حيا يعني فانه يلزم من الاشتراك في كونه قادرا الاشتراك في كونه حيا لما كانت الصفة التي هي كونه قادرا حقيقة في الصفة التي هي
كونه حيا فان حقيقة كونه حيا الصفة التي لكانها يصح من المختص بها ان يكون قادرا قوله او كان دليلهما واحدا يعني ككونه عالما وقادرا
فانه يجب من الاشتراك في العالمية الاشتراك في القادرية فان الذي يدل على العالمية يدل على القادرية بزيادة واذا تقرر لك هذا الضبط الذي
اورده المصنف صح انه لا يلزم من مشاركة الباري تعالى لنا في الحية مشاركته لنا في كوننا مشتهين ونافرين اذ ليس كونه حيا حقيقة
لكونه مشتهيا ونافرا ولا كونه مشتهيا او نافرا مقتضية لها ولا دليل هذه الصفات واحدا وفي كلام المصنف نظر من وجهين احدهما ان
السائل لم يلزم مشاركة الباري لنا في كوننا مشتهين ونافرين وناظرين وانما الزم المشاركة في صحة هذه الصفات لحصول المصحح في حقه ولم
يلزم ثبوتها لثبوت كونه حيا فالكلام لا يخلو عن عدم المطابقة الوجه الثاني ان هذا الضبط الذي اورده ليس بشامل ولا اشمل منه
ان يقال لا يلزم من الاشتراك الذاتي في صفة الاشتراك في صفة اخرى الا اذا كانت حقيقة فيها كالتحيز فانه حقيقة في الجوهرية ولا نعرف
التي تقتضي التحيز عند الوجود فيلزم من الاشتراك في التحيز الاشتراك في الجوهرية او كانت مقتضاة عنها فالاشتراك في كونه مدركا
يوجب الاشتراك في الحية لما كانت مقتضية لها او يكون مقتضاه عما تقتضيها فانه يجب من الاشتراك في القادرية المقتضاة الواجبة لو قدرنا
انا اشتركنا في وجوبها الاشتراك في العالمية فانها مقتضاه عما تقتضي القادرية والمقتضي لهما هي الصفة الاخص لا تقتضي احدهما
من دون الاخرى ولا يوقف في اقتضائها لاحداهما على شرط لا يقف عليه الاخرى او يكون الصفة التي اشتركا فيها دليلا على اخرى فيجب
اشتراكهما فيها كما اذا اشتركا في القادرية فانه يجب اشتراكهما في الحية او يكونا ما اشتركا فيه له صفة مصححة على البعض كالمدركية فانه
يجب من مشاركة احدنا للاخر فيها مشاركته له فيما تصححها في حقنا على التعيين وهي الحسية او يكون الصفة التي اشتركا فيها مشروطا
فانه يجب من الاشتراك فيها الاشتراك في شرطها كالتحيز والوجود

فصل

واذا ثبت ان للحي بكونه حيا صفة في الشاهد فكذلك
في حقه تعالى لاستمرار طريقها في الموضعين وهو صحة ان يقدر ويعلم فانه لو قدر ملك كونه قادرا وعالما والسوق فرع على الصحة فاذا ثبت
صحته في حقه تعالى وجب كونه حيا لان الطريق والادلة لا تختلف شاهدا وغائبا وههنا اصل وفرع وطريق وهو صحة ان يقدر ويعلم ومتطرق
اليه وهو ثبوت صفة هي كونه حيا فاذا شارك الفرع الاصل في الطريق وجب ان يشاركه في المتطرق اليه قوله ولا يجوز ان يقال ان صحة
ان يقدر ويعلم يصححها كونه حيا والاشتراك في المصحح يوجب الاشتراك فيما صححه والا بطل كونه مصححا له وفيه نظر لانه اما ان يريد
ان كونه حيا يصحح الصحتين اللتين هما صحة ان يقدر وصحة ان يعلم وهو ضعيف لانه انما يصحح الصفة ومعنى تصحيحها انها
لهاتين الصحتين واما انها مصححة للصحتين فهو غير صحيح لان ثبوت حكم للصحة يؤدي الى التسلسل او يريد بقوله يصححها كونه حيا اي
يصحح الصفتين اللتين هي كونه قادرا وعالما فصحيح ولكن كلامه لا يقتضي بذلك واي وجه لا ولو يريد ما ذكره قوله وهو معنوي في الشاهد
مثل ما يسمى في عرفها اي كونه حيا معنوي لحصولها مع الجواز والحال الذي هو البنية والتخلل في الروح واحدة والشرط الذي هو
التحيز واحد قوله وسائر كيفية استحقاقه يعني من غير انه تعالى هي كونه قادرا وعالما وحيا وموجودا

فصل

والذي جرى عليه الاسم يعني بهذا المعنى جرى قولنا حي ولا يقال ان هذا الاسم في الشاهد مشتق من الحيوة لان الموصوف بانه حي هو جملة الحي والحيوة
تختص البعض فكيف يشتق منها الغير ثم انهما ان تسد حلولهما وحصولهما اسم كتقرر ان الذي لا حله سميت الجملة بانها حيه ليس الا الصفه التي هي
كونها حيه لانها امر يرجع الى الجملة قوله واما قولنا حيوان وروحاني فلا يصح اجراؤه عليه تعالى لانه يفيد الحيوة والجسمية اما كون
الحيوان يفيد ذلك فظاهر لانه الحي بحيوة والحي بحيوة لا يكون الا جسما واما الروحاني فيختص به من بين سائر الحيوان الملائكة وهم
اجسام كل واحد منهم حي بحيوة فاذا قلنا روحاني دل على جسم مخصوص حي بحيوة وكذلك فلا يوصف بانه ذو روح فان الروح هو الهواء
المتردد في مخارق الحي فيفيد الجسمية مسئله قال اصحابنا يلزم المكلف في هذه المسئلة ان يعلم انه تعالى كان حيا فيما لم يزل ويكون حيا
فيما لا يزال ولا يجوز خروجه عن هذه الصفه بحال من الاحوال

القول في ان الله تعالى سميع بصير

قد جرت عادة اصحابنا بالجمع بين الكلام في انه سميع بصير وسامع ومبصر وجعل القول في ذلك مسئلة واحدة واختار المصنف ان يذكر مسئلة سميع بصير لان
المرجع بهما الى كونه حيا فالحق بها ونقل وجوبها ليقع الكلام عليها وعلى ما وقع فيها من الخلاف [illegible] وما بعده قولنا سميع بصير
واما كونه سامعا ومبصرا فهي مسئله منفصلة عن هذه لا علقة بينهما اذ المرجع بكونه سامعا مبصرا الى انه مدرك ككونه موجودا وقديما واعلم
ان حد السميع البصير على ما اختاره الجمهور المحققين صفه لكونه عليها يصح ان يدرك المرئيات والاصوات اذا وجدت فقولنا الحي نعنيه
نعني بها الجنس وقولنا يصح ان يدرك المرئيات والاصوات اولى من عبارة المتقدمين فانهم كانوا يقولون يصح ان يدرك المسموع والمبصر لان
في ذلك تحديدا بما يشتق من الفاظ المحدود ومن اشكل عليه معنى السميع البصير اشكل عليه معنى المسموع والمبصر وقولنا اذا وجدت
لانه لا يصح ان يدركهما الا بعد وجودهما اذ لو صح ادراكهما قبل الوجود لوجب ان لا يدرك صفه مقتضاه ولم [illegible] فيها عن الوجود
وقد قال الفقيه قاسم في الاعتراض على حد السميع البصير انهم اقتصروا في الاحتراز على قولهم اذا وجد وكان من حقهم ان يقولوا وارتفعت الموانع
لان وجود المدرك لا يكفي في الصحة بل لا بد من زوال الموانع وكلامه واقع الا ان زوال الموانع شرط للصحة في حقنا لا في حقه تعالى ووجود
المدرك فانه شرط مطلقا قوله المرجع بذلك عند الجمهور الى انه حي لا افة به فهو عندنا صفه زائدة شاهدا وغائبا كما نقوله في كونه حيا
وابو الحسين يقول فيها هنا كقوله في كونه حيا والنجارية يزعمون كذلك وكذلك الباطنية وقد اختلف حكايات المذاهب في هذه المسئلة فالذي
حكاه الحاكم في شرح العيون ان ابا علي ذهب الى ان للسميع البصير بكونه سميعا بصيرا صفه زائدة قال واختلف قول ابي هاشم وقالت الاشعرية
للسميع صفه والسمع معنى وللبصير صفه والبصر معنى والذي حكاه الامام يحيى في التمهيد ان الذي ذهب اليه الشيخان ابو علي وابو هاشم واصحابهما
البصريون ان معنى وصفنا له بكونه سميعا بصيرا انه مختص بصفه لكونه عليها يصح ان يسمع المسموع ويبصر المبصر اذا وجدا وتلك الصفه
هي كونه حيا بشرط ان يكون لا افة به وقالوا ان قولنا سميع بصير موضوع لهذه الصحة ولهذا يوصف النائم بانه سميع بصير وان كان غير
سامع ولا مبصر في الحال لما كان يصح منه ان يسمع ويبصر على الحال وقد حكي عن ابي هاشم في بعض كتبه ان للسميع البصير حالة زائدة على كونه
حيا والصحيح ما ذكره في سائر كتبه من انه لا حالة زائدة على كونه حيا لا افة به وذهب الكعبي وسائر البغداديين الى ان معنى وصفه بكونه
سميعا بصيرا انه عالم بكل ما يتعلق من جهة السمع والبصر على جهة المبالغة والمبالغة من وجهين اما اولا فلانه ما يدرك بهاتين الحاستين
اكثر مما يدرك بسائر الحواس واما ثانيا فلان هاتين الحاستين يعلم بها فضل الاشياء التي يقتبس منها الادلة فلما كان المستفاد من هاتين
الحاستين اكثر واعلى مما يستفاد من غيرهما من الحواس صار الوصف بالسمع والبصر مبالغة في كونه عالما فهي دلالة على كونه عالما
لذاته بجميع اعيان المعلومات [illegible] بالمسموعات والمبصرات التي تعلم من جهة السمع والبصر وكان سميعا بصيرا بهذا المعنى قال عليه السلام
واعلم ان الخلاف هيهنا فرع على الخلاف في كونه مدركا فمن ذهب الى ان كونه مدركا امر زائد على كونه حيا وعالما قال السميع البصير هو الذي
يصح ان يختص بهذه الصفه عند وجود المدرك ومن ذهب الى ان كونه مدركا ليس امرا زائدا على كونه عالما قال ان كونه سميعا بصيرا امر يرجع الى العلم
الا انه وضع للمبالغة في كونه عالما بما هو غير امر زائد كقولنا علم وعليم انتهى كلامه عليه السلام مستوفى لما فيه من تحصيل النزاع وتحقيق الخلاف ولا
خلاف بين اهل القبلة في انه تعالى سميع بصير على سبيل الجملة وقد نطق القران الكريم بذلك وانما الخلاف في التفصيل كما عرفت والذي حكاه بعض اصحابنا
ان من علمائنا من ذهب الى انه المرجع بكونه سامعا مبصرا سميعا بصيرا الى صفه واحدة وانما اختلف التعبير عنها كما ان الكلمات التي [illegible]

بوجوده اذا وجد وانما اختلف البغداديون منهم ثم اختلف القائلون بهذا القول في هذه الصفة وما هي فقالت البغدادية هي كونه عالما ولا صفة
له بكونه مدركا والسمع والبصر اسمان لها وهل هي كونه مدركا وحيا بانه لم يزل في الازل انما كانت غير متعلقة ثم تعلقت وهو قول ابي القسم
الواسطي وحكي قريب منه عن الشيخ ابي علي لكن قد صح رجوعه عن ذلك وقال محمود بن الملاحمي هي كونه حيا ونرجح بكونه حيا عنده الى [illegible]
قوله في لفظ انفصال احداهما عن الاخرى يعني انفصال العلم باحداهما عن العلم بالاخرى واكثر صفاته تعالى بعضها لا ينفصل عن البعض الا في
قوله نفس الاسوار هو كتاب له في علم الكلام معتمد وكثير من مذاهبه وادلته نقل عنه قوله وانا نعلم هل هذه الصفة مقتضية
الادراكات يعني فلما صح العلم بكونه حيا مع عدم العلم بكونها مقتضية لصحة الادراك مع ان صحة الادراك موضوع كونه سميعا بصيرا فلو
علم السميع البصير سميعا بصيرا الا اذا علم صحة ادراكه للمبصر والمسموع علمنا ان العلم بكونه حيا غير العلم بكونه سميعا بصيرا والا كان
يلزم فيمن علم كونه حيا ان يعلم انه سميع بصير يعني انه يصح ان يدرك **مسألة** ان قيل لم يستدل المصنف على كونه سميعا بصيرا
بانه حي لا آفة به كما استدل سائر اصحابنا [illegible] ذكر الامام يحيى [illegible] ان عدم الآلة اعظم آفة وان كان قد
اجابوا بانه انما يكون ابلغ في حق من يصح عليه الحاسة فاما في حق من لا يصح عليه فعدمها ابلغ في اثبات الوصف له بالسمع والبصر قلنا انه
رجحه لما ان معنى كونه سميعا بصيرا انه حي لا آفة به لان العلم باحدهما دون مع العلم بالآخر كفى ذلك عن الاستدلال الا انه
حي والآفات مستحيلة عليه [illegible] استدلال اصحابنا نظرا لانهم استدلوا بالشيء على نفسه فقالوا الدليل على انه سميع بصير انه حي لا آفة به
مع ان معنى كونه حيا لا آفة به انه حي لا آفة به وان كان منهم من اعتذر عن ذلك بانا انما استدللنا بذلك على صحة اطلاق العبارة بانه سميع
بصير عليه [illegible] للناس معنى الوصف على جواز اطلاق الوصف **فائدة** اتفق علماؤنا رحمهم الله على انه يوصف بانه سميع بصير في
الازل وانه يصح ان يسمى بذلك في الازل اما على قول الجمهور فهو بمعنى كونه حيا لا آفة به وهو كذلك في الازل واما على قول ابي القسم الواسطي
فلانها بمعنى مدرك وهو عنده كذلك في الازل واما على قول البغدادية فلانها بمعنى عالم وهو كذلك في الازل **مسألة** قال اصحابنا
يلزم المكلف في هذه المسألة ان يعلم ان الله تعالى سميع بصير فيما لم يزل وفيما لا يزال وانه لا يجوز خروجه عن هذه الصفة بحال من الاحوال والكلام فيها
كالكلام في كونه حيا وانما اختلف العبارات

القول في ان الله تعالى مدرك

ووجه اتصالها بما قبلها ظاهر فان
المدرك معناه عن الحية [illegible] بالحسة عليها واختار المصنف هذه العبارة وهي قوله القول في ان الله مدرك على ان يقول كغيره
القول في انه تعالى سامع مبصر لان لفظة مدرك يعمنا ولكل المدركات والسامع والمبصر لا يفيد الا على مراد ذكر المسموعات والاصوات فلو ضم الى
كل ما هو مدرك فقوله مدرك للمدركات طالب العبارة والاقتصار على لفظة مدرك اولى قوله وقد اتفق المسلمون على انه تعالى سامع مبصر اما اهل
الملة المسلمون لما تقدم من شمول هذه اللفظة مع خلاف [illegible] في ادراكه تعالى للالم واللذة ولكنه وجميع من خالف في تفاصيل الادلة
على قولهم لا آفة به [illegible] مدرك [illegible] قوله انا انه تعالى حي لا آفة به وقد تقدم ما يرد
والثابت [illegible] ان المدركات باسرها حاضرة وكلها موجودة [illegible] وكل جنس قد وجد منه الآن اجزاء كثيرة العدد
على الصحيح [illegible] الجواهر والالوان والطعوم والروائح والحرارة والبرودة والاصوات والآلام وقصر المدركات على هذه الثمانية
على الصحيح وان كان من العلماء من ذهب الى انه مدرك لغيرها على ما تقدم قوله وذلك الشاهد وذلك ضروري يعني ان الواحد منا متى كان
حيا والموانع مرتفعة والحواس سليمة والمدرك موجود فانه يصير مدركا فاذا كان [illegible] وتتبع حقه سالما منها ولا يجوز عليه
الموانع وانتفت الشروط في حقه تعالى وجود المدرك وهو موجود وجب ان يكون مدركا فان احدنا انما وجب كونه مدركا لاجتماع هذه الامور
عنده بدليل ثبوت كونه مدركا وحصوله عندها واستحالته عند فقدها او فقد شيء منها وليس ثم امر يتعلق به وجود الادراك سواها
وسوى كون احدنا مدركا عندها ولا هذه الامور وبعدم ثبوتها عند فقدها او فقد شيء منها معلوم ضرورة فلا يحتاج الى دلالة واما
عدم الامر الذي يتعلق به ثبوت الادراك عند اجتماع تلك الامور وعند عدمها فدليله انه لو كان ثم امر غيرها لصح اجتماع هذه الاوصاف ولا
مدركا لا يحصل ما عنده يقع الادراك او يحصل فيدرك مع فقد تلك الامور او فقد بعضها والمعلوم خلافه وسيأتي تحقيقه قوله
والجواز لكم الايات يعني كقوله تعالى قد سمع الله قول التي تجادلك في زوجها وقوله والله يسمع تحاوركما **فصل** اختلف الناس في تفضيل

سمع ببصر [illegible] وكل الملائكة والعكس [illegible]

كونه مدركا قوله دالة على الذات على صفاتها اى صفاتها المشهورة كالقادرية والعالمية والحيية قوله وام الجهم عنه ولا ضرر كونه مذهبا له
الذي حكاه الامام حتى عن ابي الحسين انه يقول ان صورة المرئي يحدث في الهواء على جهة التأثير ثم يتصل الهواء بقبله الناظر فيحدث صورة
المرئي في النقطة فان علم واعلم ان ما ذهب اليه الحسين ليس مشبها لمذهب القائلين بالانطباع لانه شرط بانتهاء المدرك في الهواء حصل
الهواء في نقطة الناظر لا الانطباع كما ذهبوا اليه وحيث ان نظالب هو حقيقة هذا التأثير قوله لو كان ذا العلم على انفراده يغني وقد علم
كون المدرك مدركا لا بعد العلم بذاته اول قوله ما علم الا ما عينا زاعيرا وما جرى مجراه يعني لان هذه خاصة الحكم كما تقدم مع انا نعلم كونا
مدركين حين دون ان نعلم غيرنا او ما جرى مجراه زائدا على ما سنا وله كونه مدركا وهو المدرك قوله لانها يتعلق دون كونه حيا وقد تقدم
بيان تعلقها وعدم تعلق الحيية فلا وجه لاعادته الا ان ذاهبا لو ذهب الى ان جعلها الحيية لم يسلم كونها صفتين فضلا عن ان يكون
احدهما متعلقة والاخرى غير متعلقة قوله ولانها واجبة دون كونه حيا انما كانت واجبة لانه يستحيل خلافها عند امكانها ولو نظرنا في
وجوبها عن صحتها فانها انما تصح مع حصول الحيية والشرائط وحينئذ تكون واجبة ووجوبها في حقه تعالى وفي حقنا على سواء وكون الحي
حيا صفة جائزة في حقنا وان لم تكن جائزة في حقه تعالى فكيف يرجع ما يكون واجبة مطلقا الى ما يكون جائزة في بعض المواضع وانما اطلق الكلام
في ان كونه حيا صفة جائزة لان كلامه في الشاهد ولا كلام في انها جائزة في الشاهد لا يستحيل خلافها عند امكانها مطلقا فان مع حصول
الامور التي معها يصح ان يكون الحي حيا لا يجب كونه حيا ما يتوقف على حصول الحيية قوله وقد ندرك ما لا نعلم كالقرص الذي في البراعيث البق
كان النعوض والبراغيث القمل والاسرة وذلك كما ذكرنا فان احدنا يدرك ذلك القرص جار به وبهذا قد يكون ذلك سببا لانتباهه وان لم يعلم
وكذلك فقد يدرك النائم الاصوات الحرثية حتى يكون سببا في انتباهه مع انه لا يعلمها قوله ولان احدنا قد يعلم الشيء فاذا ادركه وجد مزية
ما له ان احدنا نبي صادق بان السلام او جد حبيبا فانا نعلمه ونعلم وجوه مذكا لخبر ثم اذا ادركناه وجدنا مزية ظاهرة لا نجدها حال
علمنا به قبل الادراك قوله وكونه عالما قد يكون جائزا احترز بتقييد المثال فانها غير جائزة وانما يكون العالمية جائزة في حقنا فاما كونه مدركا
فانها واجبة في حقه تعالى وحقنا قوله مع استمرار كونه عالما الا مستمرا في حقه تعالى على ظاهر وفي حقنا معناه التجدد من دون انقطاع ومثاله ان
نشاهد احدنا حيثما نغمت عنه فانا ادركه عند مغيبه ثم زوال ما علمه به قوله والانطباع صادر من جهة المرئي تعالى كيف حكمنا بانه غير
معقول قلت هو امر صادر من جهة المرئي بهذا يقضي بانه متعقل وجوابه انه وان لم يكن معقولا فقد يعترض جوابه الانطباع واسناده
اليه فاخذ بحقيقة على مقتضى ما حكوا به وان لم يكن ماهية الطبع معقولة قوله وانا نريد ما نعلم بالضرورة انه استقل الاجسام من
المعلوم بعينان الطل سقفه لم يقصدوا بالانطباع ما حكم به الاصحاب عليهم من ارادة انتقال المرئيات فان ذلك لا يقولونه من له ادنى تمييز
فاولى ما يقال في ابطال مقالتهم ما دوا به من ان الانطباع غير معقول وكفى بالمذهب فسادا ان لا يعقل وشاير ما اوردوه ليس بواضح قوله هو ما
في حاسة اى بانتشار الصور الا انه يقال ومن اين ان هذا ما قصدوه بالانطباع قولهم هو لا مدرج الى الشعاع وافتراقه فيتحمل عند
الانتشار انه نرى الشيء بحتمل ان يزاد عند اتصال الشعاع الى المعنى عند افتراقه ولدينا بواضح فان ما يتصل عن العين من الشعاع لم
يرجع اليها على ظاهر ما يقتضيه كلام اصحابنا بل يستمر الى غيره لكن المنفصل اما من الاجسام المضيئة او من الدماغ فمعلوم انه اذا جعل
حاسة البصر او مات فقدره الله تعالى حالا فحال ذكره ابن متويه ويحتمل ان يكون مزاده عند اتصال الرائي عن المرئي فيحتمل ان مراده لاجل الشعاع
وافتراقه وهو الاقرب ولا يرد عليه ذلك السؤال وان كان المحاصر يذكر على ما اوردوه ليس بواضح وما الجملة فان علم الوجه فيما اوردوه
والا فهو لا يقضي بصحة مذهبهم الذي لم يعقل قوله بل ما تقدم في نظائره مقال انما يكون الكلام هاهنا بل ما تقدم لو كانت مقتضية لحكم صدر
عن الجملة فقال المؤثر فيه الا ان يكون راجعا اليها فان قيل هو كذلك فانها مؤثرة في صحة الالتذاذ وهو حكم صدر عن الجملة فيلزم
ان صحة الالتذاذ المؤثر فيه كون المشتهي مشتهيا وان المدركية شرط في صحته فكان الاولى ان يستدل على انها راجعة الى الجملة
بانها شاهدة بان المقتضي لها وهو كونه حيا راجع الى الجملة فلا يجوز ان يؤثر فيما يرجع الى الاحاد كما انما يرجع الى الاحاد لم يقتضيا لا يقتضي ما
يرجع الى الجملة ونحو ذلك جرى الكلام على انها ترجع الى الذات في حق البارئ **فايك** الذي يصح هذه الصفة في الشاهد وتقتضيها
كونه حيا فقط اما انها تقتضيها فمسلم واما انها مصححة لها فلان ما دخل جملة الحي صح الادراك به وما خرج عن جملته امتنع الادراك

به وان المقتضي كما يؤثر في الوجوب يؤثر في الصحة **تنبيه** اختلف المثبتون لهذه الحالة التي هي كون المدرك

مدركا فقال القاضي يتجدد ما وقال ابو رشيد وهو تلامذته بل لا يتجدد واحتج القاضي بانه كان يلزم ان يستمر ويبقى مع فوات

المدرك فلما لم يستمر مع فواته دل على انها يتجدد ولا انفكاك استمرارها مشروط بوجود المدرك والا يزول وتعدم لان شرط البقا

لا يكون امرا منفصلا واحتج ابو رشيد بان الحاسة على ما كانت عليه والمدرك على ما كان والادراك كما كان فلا معنى لقوله انها تتجدد

فصل وهذه الحال يثبت للباري تع قوله من صحة الحاسة وزوال المانع ووجود المدرك فهو شرط اعلم ان المتكلمين يطلقون

العبارة بان وجود المدرك شرط وليس بشرط حقيقي وانما الشرط ظهور صفة المدرك المقتضاة عن صفة ذاته فان الصفة المقتضاة هي

التي تدرك المدرك كان علمنا اذ يحصل ادراك الشي من احكام صفته المقتضاة عن الصفة الذاتية الا انا الوجود لما كان شرطا فيها فلا تحصل

الا عند الوجود جعلوه شرطا تجوزا منهم وتساهلا في العبارة والا فلو قدرنا ثبوت الصفة المقتضاة التي عليها يدرك في حالة العدم صح

ادراكه في تلك الحال من دون وجوده وقد صرح بذلك الشيخ ابن متويه والشيخ الحسن الرصاص قوله ولانها امور كثيرة مختلفة فلا يصح تاثيرها

في صفة واحدة الوجه في امتناع ذلك انها لو اثرت لكان تاثيرها على جهة الاقتضا لانها صفات واحكام وتاثير الصفات والاحكام لا يكون الا كذلك

ومع ذلك لا يصح كونها جميعا مقتضية لكونه مدركا لان في ذلك اثبات مؤثرات وهو محال وكونها فيها ما يرجع الى النفي يعني زوال الموانع

وقوله وما يرجع الى المحل يعني به صحة الحاسة لان المرجع بالصحة الى تاليف مخصوص وحكم التاليف مقصور على المحل وليس براجع الى

الجملة لحصوله في الجمادات قوله وكونه مدركا امر ثابت راجع الى الجملة يعني فلا يجوز ان يؤثر فيه مع انه امر ثابت ما يرجع الى

النفي لانه حقيقا لما مضى وكذلك فلا يؤثر فيه مع كونه راجعا الى الجملة ما يرجع الى المحل فانا قد سبرنا المقتضيات وجربناها فوجدنا ما

يرجع الى الجملة لا يقتضي ما يرجع الى الاحاد وما يرجع الى الاحاد لا يقتضي ما يرجع الى الجملة فانه لو اقتضاه لخرج عن كونه

راجعا الى المحل قوله فلا يؤثر فيما يرجع الى المدرك هو تكثير التاثيرا ويعني بما يرجع الى المدرك صفته بكونه مدركا والوجه في امتناع

ذلك عدم اختصاص وجود المدرك بمدرك دون مدرك فلم يكن بان يوجب الصفة لهذا المدرك اولى من غيره واولى من الاخر بعض ولو كان لوجود

المدرك تاثير لكان من باب الاقتضا اذ تاثير الصفات والاحكام كالجوز فيه غير طريقة الاقتضا ولا يصح كون وجود المدرك مقتضيا

لصفة المدرك من حيث ان من حق المقتضي والمقتضى ان يختصا بذات واحدة او جملة واحدة الا اذا كان المقتضي يتعلق فانه يصح ثبوته لذات

وثبوت مقتضيه لاخرى كما يقوله في تعلق القادرية فان مقتضيه وهو القادرية مختصة بالقادر وهو ثابت للمقدور لانه صحة ايجاده

قوله وقد استدل ابن الملاحمي الى اخره هذا الاستدلال يقتضي حله وما حكاه عنه بعض اصحابنا على ما تقدم من انه يحصل كونه شيقا

يقتضي مدركا جيا صفة واحدة قوله فلا يه حي لا افه به فيه السؤال المتقدم وهو انه مع عدم الاله وعدم الاله في الشاهد ابلغ في تعذر

الادراك من قبيا وجوابه ما تقدم من ان ذلك انما يكون ابلغ في حق من يصح عليه الحاسة قوله ولا مانع له يعني ان المانع انما يكون في حق

الواحد منا لما كان محجه وبنيته له ما في حقه تع فلا يتصور قوله قلنا انما يجب ان يكون شرطا في حق الحي لحيوه فيه سوال وهو ان يقال ان

من حق المقتضي اذا كان متماثلا ان يتفق شرط اقتضايه والمقتضي هاهنا لكونه مدركا وهو كون الحي حيا صفة متماثلة فلا يجوز اختلاف

شرطها فكيف يجعلون الشرط في حق الغائب وجود المدرك فقط وفي الشاهد مع وجود المدرك صحة الحاسة وارتفاع الموانع والجواب

انه انما يجب في المقتضي المتماثل ان يتحد شرط اقتضايه ويتفق في جميع المواضع اذا كانت كيفية استحقاقه واحدة وليس كذلك هاهنا

فان كيفية استحقاقه تع لكونه حيا غير كيفية استحقاقنا لكوننا احيا فهي في حقه تع واجبة يقتضاه وفي حقنا جائزة معنوية فلاجل ذلك

اختلف شرط الاقتضا قوله ومن لذلك غير لازم دليله الشاهد يعني فان الواحد منا اذا درك يجد ان لم يكن مدركا لم يصر ذاته غيرما

تكون ان يكون معنويه اذا استمع الجواز وهذه يستمع الوجوب يلحق هذا الجواز انه انما يلزم في الصفة اذا تجددت بعد ان لم

تكن وان تجددت فهي باسه مع الجواز والحال واحدة والشرط واحد كما في المتحركية والقادرية في حقنا واما كون المدرك مدركا

وجد ولم يجز ان في الصحة عن الوجوب بانه انه اذا ثبت كونه حيا لا افة به ووجد ما يصح ان يدركه وزالت الموانع عن ادراكه صح ادراكه

ووجب ومتى لم يحصل المقتضي ولم يحصل الشروط او بعضها لم يصح ادراكه ولا وجب فظهر انها غير معنوية

والعكس الخ

فان المتحركية لما كانت عندنا معنوية لم يجب عند الصحة ولم يلزم ذلك فيها فانها تصح مع حصول التحيز ولا يجب الا عند حصول الحركة
مع ان حصولها عندنا متأخر عن التحيز ولم يقترن صحتها بوجوبها ولا استحالتها بعدم وجوبها كما في المدركية قوله كما في المباشرة والمتعدي
يعني وكما انه يصح مع كونه فاعلا لم يجب ان يكون فاعلا على احد الوجوه التي يفعل عليها من مباشرة او تعدية بل لا يفعل على احد هذين الوجهين وانما
يفعل على وجه الاختراع كذلك لا يجب ان يكون مدركا على الحد الذي ندرك من لمس او ذوق ونحوهما ولا يقدح ذلك في كونه مدركا كما لا يقدح
عدم فعله على وجهي المباشرة والتوليد في كونه فاعلا قوله وهذه موجودة من النفس يعني فانا اذا ادركنا المدرك وجدنا نفسنا حصلت
ما لم تكن حاصلة قبل ادراكه له

فصل

اذا ثبت كونه تعالى مدركا فهو مدرك لجميع المدركات وقال ابو القسم بن سهلويه من علماء المعتزلة لا يدرك
اي المدركات كلها الا الالم واللذة فعلى هذا يكون مدركا للاجناس التي ذكرها الا جنسا واحدا فان الالم واللذة جنس واحد متماثل وانما يختلف
الاسم عليه بحسب ما يحله او ما يقارنه من شهوة او نفرة قوله بالشام والذائق واللامس يعني فكما لا يجب ان يسمى مع ادراكه للرائحة والطعم
والتحيز لا على سبيل الرؤية شاما وذائقا ولامسا فكذلك لا يسمى آلما وملتذا وكان الوجه في انه لا يسمى شاما وذائقا ولامسا كون ذلك انما
يطلق على جمع بين المدرك والة الادراك طلبا له وكذلك فالوجه في انه لا يسمى بادراكه للالم واللذة متألما وملتذا انهما انما يطلقان لمن ادرك الالم واللذة
بمحل حياته فيه كما ذكره المصنف وليس كذلك القديم تعالى وقد احتج الشيخ ابو القسم بغير الوجه الذي ذكره المصنف وهو ان الالم واللذة انما يدركان
بمحل الحياة في محلها فان هذا هو حكمهما الخاص الذي يتميزان به عن غيرهما ولو ادرك القديم تعالى لهما على ذلك الحد لاستحال فيجب الا يدركهما
وقد اجاب عنه الامام يحيى بوجهين احدهما ان الحرارة والبرودة قد كان يحل الحياة في غير محلها فاذا كان القديم تعالى يدركهما ولا يلزم من
ادراكهما في حقه تعالى محال وكذلك الالم واللذة وهما نظيرتان للالم واللذة حكمهما الخاص ادراكهما بمحل الحياة فيه فيتميزان بذلك ويفارقان
سائر الاعراض ويعرف به تماثلهما وتخالفهما لما خالفهما فهو بخلاف الحرارة والبرودة فليس حكمهما الخاص ان يدركا بمحل الحياة في غير
محلها اذ لو كان ذلك خاصيتهما لزم تماثلهما لاشتراكهما فيه فلم يصح هذه المقالة الوجه الثاني ان الشيء المدرك انما يتميز عن غيره بحقيقته
التي يدرك عليها والالم واللذة يدركان بحقيقتهما ويتميزان بها وكونهما يوجدان في محل الحياة او في محل اخر امر زائد معقول حقيقتهما فكيف
يدخل ذلك في مفهوم حقيقتهما انتهى والاولى في الجواب عليه ان يقال لا نسلم ان حكم الالم واللذة الخاص نفس ادراكهما بمحل الحياة في محلها
بل صحة ادراكهما بمحل الحياة في محلها والباري تعالى وان ادركهما لا بمحل الحياة في محلها فذلك لا يخرجهما عن حكمهما الخاص فانه يصح
ان يدركهما غيره بمحل الحياة في محلها

فصل

قد علمنا فيما سلف ان هذه الصفة مقتضاه عن كونه حيا قوله والذي يحقق هذا المكان
مما يؤكد ذلك اي يؤكد كونها مقتضاه ابطال كون الادراك معنى اذ لا يلتبس الحال الا في كونها معنوية فاذا بطل ذلك ثبت كونها مقتضاه
ولا يشبه الحال التي بها المدرك مدركا ولا بالفاعل قوله وصالح قبه انما سمي بصالح قبه لانه الزم على ما ذهب اليه من كون الادراك معنى يفعل له
تعالى مثله في فيه ولا يدركها لعدم الادراك فادركت فلقب صالح قبه حكاه الحاكم وفي بعض الحواشي انه سمي بذلك لانه ركبه ان يدخل الواحد
في فيه نارا ولا يدرك الحرارة بان لا يخلق الله المعنى الذي يدركها به وله مداخل في انكار الحالات فانه لما ذهب الى ان المولدات يفعلها
الله ابتداء ولا يجب بحل السبب قيل فلو احرق الله احدنا بالنار او قطعه اربا اربا ولم يفعل فيه الالم السبب كان يلزم الايلام فالتزم ذلك
والتزم ان يحمل احدنا جملا ثقيلا ولا يجد مشقة بان لا يخلق الله فيه الثقل فالتزم ذلك قوله وهؤلاء الشيوخ يثبتونه معنى في الشاهد
هذا فرق بين مذهب الاشعرية والمشايخ المذكورين وبينهم ايضا فرق من وجه اخر وهو ان الاشعرية يقولون ان كل مدرك يدرك بمعنى
كان مرئيا او غيره وهؤلاء على ما حققه لا يثبتونه معنى الا في الرؤية لا غيرها حكاه القاضي عبد الله بن حسن الدواري ويفترق مذهب
البغدادية وغيرهم من الشيوخ المثبتين للادراك معنى من حيث ان البغدادية يجعلونه مقدورا لنا كما انه مقدور له تعالى فيقولون انه يكون منه
من فعلنا عند فتح الجفن ومنه من فعل غيرنا اذا حضر عندنا ومنه من فعله تعالى اذا فعل صوتا او غيره ويجعلون فتح العين ونحوه سببا
في الادراك هذا ما ذكره ابن متويه وهو يقتضي خلاف ما حكاه الدواري من ان اصحابنا اثبتوه معنى الا في الرؤية فانه قال حاكيا عن
البغدادية ومن فعله تعالى اذا فعل صوتا فدل على انهم يجعلون ادراكنا للصوت بمعنى وكذلك ما سبق في سبب تسميته بصالح قبه يقتضي خلاف
ما ذكره ايضا قوله لكانت هذه الصفة يقترن صحتها بوجوبها يعني فيصح ويجب في وقت واحد وهو عند حصول الحياة والشرط ولا يقتضي

صح الادراك ووجب بكل حال ومتى لم يحصل لم يجب الادراك ولم يصح بل يستحيل واعلم ان الاستدلال على ان الشيء المعنى
وان الحاسة والشروط كافية في حصولها هو بنا على ما اختاره الجمهور من انا لا نعلم ان الحاسة والشروط كافية في حصول هذه الصفة
الا بالاستدلال على ما ذكره المصنف واما الشيخ ابو الحسين فقد قال نعلم انها كافية فيه ضرورة وقال الامام يحيى تارة نقول بان العلم بوجوب
حصوله لكونه مدركا عند هذه الامور ضروري والعلم بكونه ضروريا ضروري وتارة نقول العلم بكونه ضروريا نظري واستدل على
كونه ضروريا بان كل عاقل خبر الامور وتكرر ادراكه للمدركات فانه لا يشك اذا شخص ببصره الى السماء من غير مانع فانه يستحيل الا يرى
قرص الشمس وان نصب الحديد المحمي على صدره فلا يدرك حرارته وان يقطع اوصاله فلا يدرك الالم وان يطبق عليه في تنور مسجر فلا
يدرك حرارتها ونحو ذلك قوله فكان يجوز ان يكون بين ايدينا فيلة ونحوها ولا ندركها الى اخره اما ابو علي فقد تخلص عن هذا الالزام
بان المحل حال حصول المدرك يحتمل المعنى الذي هو الادراك فلا يجوز الا يخلقه الله تعالى لاستحالة خلو المحل عما يحتمله وعن ضده
اذا كان له ضد فان لم يكن له ضد لم يخل عنه فاثبت كل محل يدرك به معنى يخصه لكن هذا التخلص مبني على مذهبه وقد تقرر بطلانه
ولو صح ذلك لخلص عن الالزام واما ابو الهذيل فقد التزم ان يحصل الحاسة والشروط جميعها ولا يدرك لعدم المعنى وكذلك الصالحي
وصالح قبة على ما تقدم قوله وهذا العلم يستند الى انه لو كان لرأيناه اعلم انهم مختلفون في هذين العلمين وهما العلم بانه لا فيل بحضرتنا والعلم
بانه لو كان لرأيناه هل الاول يستند الى الثاني ام لا فذهب جمهور العدلية الى انه يستند العلم بانه لا فيل بحضرتنا ونحوه الى العلم بانه لو
كان لرأيناه وذهبت الاشعرية والشريف … ابن الملاحمي على ما حكاه بعض المتكلمين الى انه لا يستند اليه ثم اختلف الاولون فقال
ابو الحسين العلم بالاستناد ضروري ولهذا فان احدنا لو كان في يده شيء وضمه ثم نظره ثم حوله الى يد غيره ومد يده الى الصبي وقال له
خذه فانه في الدفاف الصبي يدافعه عن ذلك ويقول ليس فيها فلو كان فيها لرأيته قال رحمه الله والاشعرية يعلمون ذلك الا انهم جحدوا
الاضطرار وذهب الباقون الى ان الاستناد معلوم بالاستدلال واستدلوا عليه بان الاعمى لما فقد العلم المستند اليه وهو انه لو
كان عنده شيء لرآه لم يحصل له العلم المستند وهو انه لا شيء عنده قالوا وانما يوجب هذا الاستناد متى كانت الطريق الى العلم بانه لا شيء بحضرتنا
هو الادراك واما متى كانت الطريق غير الادراك لم يجب الاستناد كان يكون الطريق خبر صادق او خبر متواتر ولهذا فان الاعمى
مع تجويزه ان يكون بحضرته فيل ولا يراه يعلم انه لا شيء بحضرته اذا اخبره بذلك نبي او حصل له التواتر بذلك فلا يجب الاستناد الا
متى كانت الطريق الادراك وقد ورد على هذه الجملة اسئلة مشروحة في مواضعها منها قولهم ان العلم بانه لا شيء بحضرتنا اجلى من العلم
بانه لو كان لرأيناه ومن حق المستند اليه ان يكون اجلى من المستند واجاب اصحابنا بعدم التسليم والتزام صحة كون المستند اليه اخفى
اذا استند العلم به قوله فما الذي يلزم صحة ان يشاهده ولا يخلق الله العلم يعني كما الزمتم ان يكون بحضرته ولا يخلق الله الادراك ولا يفعله
خرج على كلام المجبرة … وتلخيص الجواب عن هذا السؤال انا انما الزمناكم ان يكون ولا يخلق له ادراكه لان الفاعل يصح ان يفعل والا يفعل
مع تكامل الحال ولم يحصل ما يوجب وقوع الادراك من سبب ولا علة ولا طريقة موجبة ولا معنى … في العلم وعند حصول المشاهدة
قد حصلت طريقة موجبة للعلم فلا يجوز مع حصول الطريقة الا يحصل المطلوب … على انا نلتزم الا يخلق الله العلم ولكن مع عدم
خلقه له يخرج المدرك عن كونه عاقلا لان من لوازم العقل العلم بالمدركات قوله كل هذه علوم مبتداة يعني العلم بان الله تعالى خلق مكلفين
مستبصرين من كل وجه وانه لم يثبت العالم الا ليعني بالعالم ما هو الموضوع له في الاصل وهو الخلق الكثير من الاحيا وانه لم يعم العمه الا في نحو
ذلك كالعلم بانه لم يخلق لنا … ونشا كبيرة واعلم ان الذي هو علم مبتدأ بنحو هو انه لم يوجد شخصان متفقان من كل وجه وانهما لم … الاحيا
من الخلق والعالم لم يعم العمه فاما انا نعلم ان الله تعالى لم يفعل ذلك ضرورة فلا لان العلم بذلك ضرورة مفرع على العلم بانه ضرورة وقد …
الاستدلال لا … لكان له تعلق على التفصيل الا يتعلق بواحد يعني وانه لو صح تعلقه بمتعلقين للزم صحة ان يكون مخالفا لنفسه اذ لو
تعلق ادراك اخر بهذا المدرك الاخر لخالفه لتغاير المتعلق وهو دليل الا حالة … بين المتعلقات فاذا تعلق هذا الادراك بمدرك لو تعلق به
… دار مخالفا له لزم ان يكون مخالفا لنفسه لحصوله على ما لو حصل عليه غيره لخالفه كما نقوله في العلم لو تعدى المتعلق الواحد
على التفصيل فانه قيل اليس القدرة يجوز ان تتعدى المتعلق الواحد على التفصيل ولا يلزم ان تكون مخالفة لنفسها قلنا نمنع الكلام

بوجوب

فهلا جاز مثل ذلك في الادراك والعلم قلنا بين الموضعين فرق فانه لا يصح تعلق شيء من القدر بشيء من متعلقات هذه القدرة لاستحالة
مقدور بين قادرين بخلاف الادراك والعلم قوله لوجب ان ندرك الدقيق والمحجوب هذا الدليل حاصله انه لو كان الادراك معنى لبطل القول
بان الموانع موانع والقول بتوقف الادراك على هذه الامور فان العقل لا يقتضي توقف معنى على شرط منفصل اذ لو توقف عليه لجوزنا ان يكون
في الجسم ثقل كبير ولا نجد ثقله لتوقف ايجادها على شرط منفصل وهو محال فان قيل ذلك يلزم ... النبي صلى ... كان يرى ما
وراء ظهره ومن الموانع ان يكون المدرك في داخل جفن الرائي قلنا قد اجاز اصحابنا ان ذلك يحتمل وجوها اما ان يكون المراد ادراكه العلم
او انه خلق الحاسة للرؤية في قفاه فيدرك بها او انه تنعطف ... شعاع بصره عند ادراكه لذلك الى خلفه ويدرك بالبصر ما هو
امامه

فصل

والذي تجري عليه من الاسما في هذا الباب هو قولنا مدرك وسامع وراء وسميع ولا يصح اجراء شيء من هذه الاوصاف
الا بعد وجود المدركات اما الشيخ ابو القسم الواسطي فبنى على قوله انه يصح وصفه تعالى بكونه مدركا في الازل لانه يذهب الى كونه تعالى
مدركا صفة ثابتة في الازل ولكن تعلقها مشروط بوجود المدرك والجمهور يجعلونه شرطا في ثبوتها لا في تعلقها فقط فلا يثبت له
في الازل وانما يثبت بعد وجود العالم وقد ابطلوا كلامه بان التعلق في المتعلقات حكم لها واجب فلا ينفك عنها ولا يوجد لها بدونها لم يكن
فلا يصح كونها في الازل ثابتة وهي غير متعلقة مع ايهام المتعلقات وكان يلزم ان يكون كونه مريدا ثابتة في الازل وتعلقها مشروط بامكان
حدوث الحوادث على انا اذا اثبتنا كونه مدركا في الازل ... اليه وكذلك فانه بني على قول البغدادي بانه يصح وصفه تعالى بكونه مدركا
في الازل اذ كونه مدركا عنده بمعنى كونه عالما وان كان بعض اصحابنا قد اشار الى نحو ... وابا القسم الواسطي يوافقون الجمهور في انه تعالى
لا يوصف بذلك الا بعد وجود المدركات قوله واما قولنا مشاهد فلا يصح اجراؤه عليه تعالى بوجه ذكر ما ذكره ووجها اخر وهو ان المشاهدة
في الاصل الادراك باحدى الحواس وفي العرف الادراك بحاسة البصر وكما انه تعالى لا يوصف بانه مشاهد فلا يوصف بانه ذائق ولا لامس
ولا شام لما تقدم وكذلك فلا يوصف بانه ناظر الا ان يراد به ذلك لان النظر هو تقليب الحدقة مع نصب ... نحو المرئي فاما من دون قرينة فانه لا يجوز
وصفه بذلك قال الفقيه ... لانه مشتق من النظر الذي هو تقليب الحدقة السليمة في جهة المرئي طلبا لرؤيته

تنبيه

قال
اصحابنا يلزم المكلف في هذه المسائل ان يعلم ان الله تعالى غير مدرك في الازل وانه مدرك فيما لا يزال عند وجود المدركات وانه يجب ... كونه
مدركا عند ... عند اعادتها بان يكون مدركا وانه مدرك لجميع المدركات

القول في انه تعالى قديم

هذه
اخر مسائل الاثبات الواجبة وقد سبق وجه تقدم ما قبلها عليها وقيل هي مسئلة مركبة من اثبات ونفي لانها تنطوي على اثبات
الوجود ونفي ان يكون له اول قوله ومنه حتى عاد كالعرجون القديم اي ومن استعمال لفظ القدم بالمعنى اللغوي قوله تعالى حتى عاد
كالعرجون القديم شبهه في اسمائه بعثق النخل وهو العود الذي يكون راس النخلة لانه ... اذا تقادم وجوده وهو يصير الذراع ويكون
حال حصر به ممتلا فاذا اسن احقوقف فصار ... الهلال يشبه به في دقته والحنايه واصفراره وقد قيل في تقدير المدة التي يوصف
صاحبها بالقدم سنة وذكر بعض الفقهاء ان المدة المعتبرة في ذلك نصف سنة ... لان العرجون يصير الى تلك الحالة في هذه
المدة ولعل الاولى انه ... اعتبار ... ما يوصف به ... ما تقدم السنة في حقه تقادما ومنها ما لا ... العشرة وعاما
... قوله اما الطرف الاول وهو انه تعالى موجود اعلم اولا انه لا خلاف بين اهل الاسلام وكثير من الفرق الكفرية وهم المقرون
بالصانع كاليهود والنصارى والبراهمة وبعض عباد الاصنام في انه تعالى موجود فاما الباطنية فلعلهم يقولون في هذه المسئلة كقولهم في نفي
الصفات قوله ... كما يقوله الفلاسفة ... ذهبوا الى ان الوجود صفة زائدة على ذات الموجود في جميع الموجودات الا في حق الباري تعالى
الذي هو عندهم ... فان وجوده نفس ذاته قالوا لان الوجود لو كان صفة زائدة في حقه لتكثرت ذاته وذلك غير جائز عليه
... عند العقل الذي ... ويفهم من كلام المصنف ان الاشعرية ... يقولون ... كون وجوده تعالى زائدا على نفس
ذاته بهذا التعليل وفيه نظر قوله فاحتاجوا الى الاسناد ... ما يعدم اسند ... ذاته ولنفس ... على ثبوت الذات ...
على ثبوت جميع صفاتها ... حضور العلم بالصفات عند العلم بالذات قوله مبني على ان المعدوم ذات يعني فانه اذا ثبت كونه ذاتا في حال
عدمه فلا كلام في ان الوجود زائد على نفس الذات اذ لو كان مع ذلك نفس الذات للزم ان يكون الذات في حاله العدم موجودة وهو محال

وبيده وصوحا اى ويزيد ان الوجود زائد على ذات الموجود وصوحا قوله ان الوجود متماثل تعالى الله عنهم مع جعلهم للوجود بعض الذات
لا يسلمون تماثله والجواب ان اصحابنا يقولون ذلك موجود من النفس فانه احدنا لا نفرق بين ذات موجود وذات وجود هما بل الحكم عليهما بالتماثل
وجودها واعلم ان الظاهر من كلام اصحابنا ما ذكره المصنف من ان الوجود صفة متماثلة في الذوات وقد ذكره قاضي القضاة وصرح به والدليل
على ذلك ان الذى يعرف به اختلاف النوع الواحد من الصفات اذا لم يكن معلوما من النفس اختلافا واحكاما فزايد ذلك النوع والذى يفرق فيه
ما بينها الحادث احكاما مهما وعدم اختلافها وحكم صفات الوجود في الذوات واحد فانه ظهور الصفة المقتضاه عن الثانية عنده وبالوجود
في كل موجود يحصل ذلك الحكم فاذا لم يختلف حكمها كانت متماثلة لذلك ولزوال ما يقتضى الاختلاف ووجوه علته قوله بديهي التصور لا يحتاج
الحد قد تقدم ذكر الخلاف في تحديده ولا خلاف في انه من الظهور بحيث لا يحتاج الى حد قوله ما لا يتصور ثبوتا كذات العدم تعالى الله
لو لم يكن يتصور ذاته لم يمكن الحكم عليه بشيء من الصفات الاثباتية والسلبية فان علم التصور مقدم على علم التصديق فمن لم يتصور المفردات
لم يمكنه نسبة احدهما الى الاخر نفيا ولا اثباتا وكيف يصح قولكم ان ذات العدم غير متصورة مع ان التصور هو العلم بماهية المفرد وعند
اما عالمون بماهيته وانما بنى هذا على مذهب الخصوم لان عندهم ان ذاته لا يعلم حقيقتها وماهيتها فلعله اورده الزاما لهم على قاعدتهم
قوله وفيها ما يتصور بالبديهة بل بالحدود يعني بذلك ما خلا المدركات من المحدثات فانه يحتاج في معرفة ماهيتها والعلم بها على التفصيل
الى الحدود وان كان يثبتها علم على الجملة بالوجود من النفس قوله وبعد فقد اتفق الناس الى اخره يرد عليه ان هذا يوصل العبارة الى
المعنى واستدلال على ثبوت صفة من الصفات بكلام صدر عمن لا يحتاج له الى ذلك ولا النفاة واعلم ان لهذا الوجه تحريرا اخر وهو ان الموجودات
منقسمة فيها واجب الوجود وهو ذات البارى تعالى ومنها جائزة الوجود وهي سائر الذوات والوجود والجواز كمعنيان والكيفيات انما
تثبت الصفات في الذوات فدل على ان الوجود امر زائد على الذات قوله فكيف يجوزون كونه مقدورا مع قيام الدليل على وجوده يمكن
ان يقال ليس قيام الدليل على الشيء موثرا في القطع به ما لم يقع النظر فيه والا يستدل انه وقد يكون مقدما به فهم وان علموا الدليل على وجوده
وهو كونه قادرا انا نقول على تجويز العدم حتى ينظروا في الدليل وكيفية دلالته اذ لو كانوا عالمين بالقادرية والعالمية قاطعين بالوجود
غير مجوزين لخلافه لما احتاجوا الى الاستدلال والعلم به وقد جرى في كلام الشيخ ابي هاشم ما يخرجه عن تشنيع الشيخ محمود وان كان كلام
الشيخ ابي هاشم غير مرضي عند اصحابه وذلك انه قال ان العبد نظرا في دليل كونه قادرا يعلم في الوقت الثاني دفعة واحدة كونه قادرا وحيا
وموجودا قبل ان يسبق ذلك انه اعتبر مطابقة العلم للمعلوم فلم يجوز تقدم العلم لما لا مرتبته في الثبوت فاوجب حصول العلوم بهذه
الصفات دفعة واحدة ولم يجوز مع العلم بكونه قادرا كونه معدوما على ما شنع به الشيخ محمود وقد عورض الشيخ محمود بمثل ما شنع به
وقيل له وانت تعلم ثبوت الصانع وثبوت صفاته ثم تجوز كونه معدوما حتى ينظر ويستدل على ان الوجود نفس الموجود فمعنى نفسك
اذ كونه موجودا لا يعلم انه نفس ذاته الا بدليل ولا يعلم ضرورة اتفاقا قوله ان معنى ذلك الى اخره اى معنى التعلق والغالب هذا التعلق
يثبت للقادر والقدرة وكونه قادرا والعالم والعلم وكونه عالما فيثبت للقادر والقدرة وكونه قادرا تعلقان تعلق عام وهو تعلق النسبة
وهو اللزومية التي تجدها بين ما هو مقدور له وبين غيره وتعلق خاص وهو ما ذكره من صحة الحادث مع سلامة الحال يعني من الموانع او ما يجري
مجراها وان كان الا على ايجادها اما منع من الوقوع لا من الصحة ونظير هذين التعلقين تعلق العالم بالمعلوم وما يتبعه الا ان الخاص
صحة الحادثة محكما محققا اذا كان مقدورا له يصل الاحكام او مقدورا اذا كان غير مقدور له او مقدورا له لكنه لا يصل الاحكام
وقد تقدم تفصيل ذلك قوله كالارادة وغيرها يعني العلم والقدرة والسهوة والنفرة والكراهة قوله صحة ايقاع المراد بها على
وبه يعني من كونه خبرا او امرا ونحوه اذا كان المراد كلاما وطاعة او معصية ونعما او نقمة وهذا هو تعلقها الخاص مع ثبوت التعلق العام
قوله والحاجتها الصفة للمؤثر قد تقدم ذكر الاشكال في ذلك وايضا فمعلوم ان الاختيار حسن من الاحكام المقتضاة منفصل عن حسن
التعلق الا ان يكون عند الاختيار بين تعلقاتها القبيحة انفصال التعلق عنه وعدم انفصاله عن التعلق وكانها تعلقان معا كان الشيخ
الحسن عند سكوت المفسر بتعلقات العالمية لما لم ينفصل عنها وان لم يوجد فيه حقيقة التعلق فلا باس بذلك ولو لجاز ان يكون اخر
مريدا للشيء كارها في حالة واحدة فتحصل هذه الجملة ان الارادة اذا تعلقت في حال عدمها ومن جملة تعلقها الحاجتها الصفة للمؤثر يلزم

ان يوجب حال عدمها تلك الصفة واذا صح ذلك فيها صح في الكراهة لانها ضد لها فاما ان احدهما ثابت في الاخرى فان الضدين لا يفترقان
الا في تعاكس ما يوجبانه واذا كان كذلك ففي العدم كراهة كما ان فيه ارادة لزم مع القول بصحة الحالتين في تلك الحال ان يكون احدنا مريدا
للشيء المعين كارها له في حالة واحدة بارادة وكراهة له مفقودتين ومتى ادى الى استحالة اجتماعهما في العدم وان استحال في الوجود ومعلوم
استحالة كون احدنا مريدا كارها للشيء المعين في حالة واحدة فما ادى اليه كان محالا الا ان هذا الوجه مبني على ان الحالتين الصفة من تعلقها
ويمكن ان يورد على وجه لا يكون معه مبنيا على ذلك فيقال ان الارادة اذا تعلقت في العدم وثبت لها هذا الحكم الذي هو التعلق لزم ان يثبت
حال عدمها الحالتان الصفة للمريد اذ تعلقها والحالتان حكمان لا ينفصل احدهما عن الاخر بل يثبتان معا ويزولان معا ثم يؤتى باخر الكلام بعد
ذلك على صيغة المذكورة قوله وتعلقها بالمقتضى محال يعني فاذا كان تعلقها بعد عدمها بما كانت متعلقة به يؤدي الى تعلقها بالمقتضي في بعض
الاحوال كان القول به محالا ومثاله ان يريد احدنا قدوم زيد ثم يعدم الارادة ويعدم زيد فقد نقضي مرادها وهو قدوم زيد وتعلقها
بالمقتضي محال على ما هو مقرر في مواضعه فانها لا تتعلق الا بالحدوث وتوابعه ولو قدرنا ان مريدا اراد قدومه بعد قدومه فهذه ارادة
لا تعلق لها ولا متعلق وليس الا نفيه ايضا فهي انضاف صفة بمخالفها يعني صفة مخالفها الذاتية وتحقيق هذا الوجه ان الارادات تختلف بتعدد
المتعلق واحدا فيها الارادة هذه اذا تعلقت بمتعلق ثم عدمت وتعلقت بمتعلق اخر وقد تعلقت به ارادة اخرى فتلك الارادة قد خالفتها
لتعلقها بذلك المتعلق فصارت صفتها الذاتية والمقتضاة مخالفتين لصفتها الذاتية والمقتضاة فاذا تعلقت بهذا المتعلق الاخر لزم ان يكون
لصفة مخالفتها لانها تتعلق به الا ان ثبت لها صفة مقتضاة توجب تعلقها به تماثل صفة مخالفتها التي اوجبت لها التعلق به فاذا
ثبتت لها تلك الصفة كشفت لها عن مثل صفة مخالفتها الذاتية فحينئذ تشير بصفة مخالفها ويلزم ان يكون مماثلة لها ومخالفة وهو محال
قوله واما فائدة خرجت عن كونه مريدا وعالما حال النوم النوم معروف وهو سهو يعتري الانسان مع استمرار في الاعضاء وما ذكره
استدلال على ان الارادة ونحوها لا تتعلق حال العدم وحقيقته ان الارادة والعلم لو ثبت تعلقهما والحالتان عند عدمهما لما خرج الواحد
منا عن كونه عالما ومريدا حال النوم بان يوجب له الارادة والعلم المعدومان ومعلوم انه حال نومه لا يكون عالما ولا مريدا لما لم يمكنه وهو
في تلك الحال ايجاد العلم والارادة قوله والاول باطل يعني وهو ان زوال تعلقها يقتضي مرادها ووجه ابطاله ما ذكره فان التزموا تعلقها
في العدم اذ انتقض مرادها لم يلزمهم الحالتان الصفة للمريد ونحو ذلك من المحال ركن عدم ويرد على انه وان تعلقها ليس ليقتضي مرادها
ان الارادة قد يقتضي مرادها ولا يزول تعلقها كان يريد احدنا قدوم زيد ثم يعدم مع عدم علمه بعد وجوده فان الارادة تبقى متعلقة بعد وجوده
مع نقض مرادها وهو القدوم ذكره اصحابنا وفيه نظر لان ذلك ليس تعلق حقيقي على اصلهم قوله والثاني والثالث باطلان يعني وهو
ان يكون زوال تعلقها لخروجها عن الصفة المقتضاة او لخروجها عن ان توجب الصفة للمريد وفي هذا نظر لان الحالتين الصفة للمريد
ليس من تعلقاتها وان كان بعد دونه وما عد ان يكون زوال تعلقها لزوال تعلقها قوله لا لخروجها عن الاول يريد كون زوال تعلقها فليس النقض بان
تعلل بالنقض اولى من العكس يعني اما لخروجها عن الحالتين الصفة للمريد فمسلم انه ليس بان تعلل به زوال تعلقها اولى من ان تعلل به زوال
تعلقها لانهما حكمان صادران عن صفتها المقتضاة لها فلا يكون احدهما بان يكون اصلا للاخر والاخر فرعا له اولى من العكس وان كان قد قيل
ان زوال تعلقها لخروجها عن ايجاب الصفة اولى لان التعلق حكم لكون المريد مريدا وكون المريد مريدا فرع على ايجاب الارادة وزوال التعلق
فرع لزوال الصفة وزوال الصفة فرع لزوال الايجاب واذا كان كذلك فالفرع احق واولى بان يكون معللا بالاصل ذكره بعضهم لكنه اجاب
عنه بانكم صورتم الكلام في تعلق الصفة وكلامنا في تعلق الارادة فان التعلق كانه ثبت للصفة فهو ثابت للارادة بل قد يجعل ابن اسوية
وغيره تعلق الصفات المعنوية تبعا لتعلق المعاني الموجبة لها واذا كان كذلك فتعلق الارادة والحالتان صادران عنها على سواء وليس لاحدهما على
الاخر مزية التبع واما خروجها عن الصفة المقتضاة فهو اولى بان يجعل علة في زوال التعلق من العكس لان التعلق حكم صادر عنها
مترتب عليه فرع على ثبوت الحالتين ولا كلام في تبعية الموجب للموجب ثبوتا وانتفاء ولهذا فلو قدرنا ثبوت صفة الارادة المقتضاة مع عدمها لم
يكن من القول بثبوت تعلقها مع عدمها اذا ثبت هذا فلا دليل ان يجعل زوال تعلقها لعدمها بواسطة خروجها عن الصفة المقتضاة لاجل العدم
وقد اشار اليه السيد الامام وبذلك يحصل الغرض في الدلالة وهو ان القديم يحصل التعلق وان كانت احالته له بواسطة زوال الصفة

المقتضاه عنده فلا فرق في الاستدلال بين الوجهين قوله وان ذلك مانع لعدمها اي هو وجها عن انعدام الصفه للميز وعن الصفه المقتضاه
واذا تمهدت هذه القاعده علمت ان الصانع لو كان معدوما حاله او علاعن ذلك لزم زوال تعلقه لان كل مشتركين اشتركا في علة حكم
فالواجب ان يشتركا في ذلك الحكم وههنا اصل وفرع وعله وحكم فالعله العدم بواسطه كامر والحكم زوال التعلق والاصل المقتبل
عليه الاراده والمقيس القديم تعالى فلو شاركها في العله لشاركها في الحكم قوله دليل قد ثبت في صفات الاجناس المقتضاه الى اخره هذا
دليل ذكره بعض مشايخ المعتزله وحرره ثم هذبه الشيخ الحسن الرصاص رحمه الله وتلقب بالقطقطا لكونه كان يكرر ما الفظه فقط
واصحابنا يطولون فيه ويفرعونه وقد اختصره المصنف اختصارا حسنا واعلم ان هذا الدليل مبني على سبعة اصول الاول ان للاجناس
صفات مقتضاه باسبابها وقد تقدم تقريره في فصل الصفات الثاني ان الصفات زايده على الوجود وقد تقدم ايضا ما يدل عليه ويوضحه ان الذوات تتفق
في الوجود وتختلف في صفات اجناسها فبعضها يثبت له التحيز وبعضها الهيئه الى غير ذلك الثالث انها مشروطه بالوجود ويدل عليه انها لو لم
تكن مشروطه به لوجب ثبوتها في حالة العدم والحصول مقتضيا تها وهي الصفات الزايده ولو ثبتت حالة العدم لزم ثبوت احكامها فعلم انها ان
لم تثبت فيه وانه شرط فيقال انه غير ثابت حالة العدم ولو ثبت احكامها في حالة العدم للزم صحة ان يدرك الجوهر المعدوم لحاسة من وان
يحتمل الاعراض ويشغل الجهه ومعلوم خلافه ولو كان يلزم ان يصح ادراك اللون المعدوم وان تضاده مضاده في تلك الحال ونحو ذلك
من المحالات كلزوم تعلق المعدومات والحالها الرابع انها انما كانت مشروطه بالوجود لكونها صفات مقتضاه وقد استدل عليه المصنف
بما فيه مقنع الخامس ان القديم تعالى لو شارك الاجناس في ثبوت صفات مقتضاه له وذلك يثبت ببيان ان كونه قادرا وعالما وحيا صفات
مقتضاه له وجب ان يشاركها في الوجود شرطا في ثبوتها له ويدل عليه ان من حق كل مشتركين اشتركا في علة امر من الامور ان يشتركا
في ذلك الامر والاعتماد على التعليل لا يكون بالنقض وههنا اصل وفرع وعله وحكم ويدل عليه ايضا ما ذكروه من انه لو لم يشترط في حقه
للزم خروج الشرط عن كونه شرطا ويرد على هذا الدليل سؤال القصر يرد انه اذا كان الوجود عندكم صفه مقتضاه لزمكم على قودكم
هذا ان تكون مشروطا بالوجود لحصول الوجه الذي ذكرتموه فيه والا فما الفرق بين الموضعين وتقرير الجواب ان ذلك انما يشترط في حق
المقتضاه ما لم يكن هو نفس الوجود ولا يقال هذا احتراز لمجرد دفع الالزام لانا اخرجنا الوجود عن هذا الشرط الدليل العقلي ذكرنا ما
منع من اشتراطه فيه وهو انا لو جعلنا الوجود شرطا في الوجود في حقه تعالى لانه صفه مقتضاه ادى الى التسلسل اذ الوجود هذا
الذي هو شرط لا يصح الا ان يكون مقتضى ايضا ولم يحصل بين هذا المانع في غير الوجود من الصفات المقتضاه فبقي على ما دلت عليه الدلاله ولم
يخرج عن هذا الحكم وفي ذلك كله نظر ومن هذا الوجه وغيره بالغ بعض اصحابنا في تضعيف هذا الدليل وتعجب ممن استدل به ونفي افادته
للنظر وغفله عن العلم وذكر ان الخصم لو استدل به على عكس ما استدل به الاصحاب لكان اولى فيقول صفاته تعالى مقتضاه عن الزايده فلا يكون
الوجود شرطا فيها كوجود الباري عندكم وقد نقل عن بعض المحققين ان ليس في هذه المسله الا الدليل السمعي وهو انا نعلم كون الباري تعالى
موجودا بالضروره من الدين وبنا على ان هذه المسله مما يصح الاستدلال بالسمع عليه لعدم توقف دلالة الحكمه عليها وهو لا يستغني عن تامل
قوله واما البطلان الثاني فهو انه تعالى لو لم يوجد لكان الموجود الحادث اعلم اولا انه لا خلاف بين المسلمين وجميع المثبتين للمؤثر في العالم في ان الله
تعالى قديم والقايل بخلاف ذلك قليل ولكن يلزم الفلاسفه والباطنيه انه تعالى غير قديم لان الوجه الذي لاجله منعوا اثبات ما يعدم من الصفات
لله تعالى قايم في هذه المسله وفيه نظر فيما التهم صرحوا بان اصل العالم الذي هو العله عندهم يوصف بانه قديم قوله او يستند الى محدث
مبهم وهو المطلوب فيه سؤال وهو ان يقال اكثر ما في هذا انه لا يعتبر الا انتهاها الى قديم واجب الوجود والادى الى ما لا يتناهى من المحدثين
محدث المحدثين ولكن ما الدليل على ان صانع العالم الذي اثبتم له تلك الصفات بعض هولا المحدثين المتوسطين اولا واما ذكر من المحدثين
كما هو مقتضى سياق الكلام فلا يثبت ان الاله المستحق للعباده واجب الوجود والجواب ان هذا المحدث الذي قدرتموه صانعا للعالم
لا يخلو اما ان يكون من قبيل الاجسام او الاعراض اذ المحدثات لا تنفك عن هذين القسمين وسياتي تحقيق ان الجسم والعرض لا يصح منهما
فعل الاجسام ونحوها واذا تقرر ذلك فلا بد ان يكون صانع العالم قادرا لذاته عالما لذاته وفي ذلك نفي ان يكون محدثا وجوز ان يكون
مذنبا وكله مما في المحدثين وتسلسلهم انما هو على جهة الفرض والتقدير وبيان انه لا بد من قديم وهذا الجواب واكثيه استدعاه بعض ما يتلخص

وسيأتي تقريره [illegible] ... مقتضاه ع

ان يكون دليلا مستقلا حسن صحيح قوله لانه حينئذ يكون قادرا بقدرة محدثة يعني لحصوله قادرا بعد ان لم يكن وهو كان هذه حاله فهو قادر بقدرة ومحدثات الجسم لا يفعل الجسم يعني مع انه قد ثبت انه تعالى فاعل هذه الاجسام وقد استدل في هذه المسئلة بانه قد ثبت انه قادر عالم بما قدمناه وانه قادر عالم في الازل لما سنذكره في فصل الكيفية انه سبحانه وقد دللنا على ان القادر العالم لا يصح ان يكون معدوما فيجب كونه موجودا في الازل وفي ذلك فتدبر

فائدة لا خلاف بين المسلمين في جواز ان يوصف تعالى بانه قديم ولكن وقع الخلاف في هل يصح وصف غيره به لكلام لا فقال ابو هاشم يصح اطلاقه على كل ما تقدم على غيره اذ معنى القدم المتقدم على غيره في الوجود كما يقال بناء قديم وزمن قديم ونحو ذلك ولهذا قال تعالى حتى عاد كالعرجون القديم وقال ابو علي لا يصح ان يوصف غيره تعالى بذلك لان القدم هو للوجود في الازل وليس كذلك غيره تعالى فكيف يوصف غيره بالقدم وحمل قوله تعالى كالعرجون القديم من قبيل التوسع والمجاز وقال قاضي القضاة قول ابي هاشم هو الاصح في اللغة فان القدم لغة ما تقدم على غيره او ما تقادم وجوده فيجوز وصف غيره تعالى بذلك الوصف وقول ابي علي هو الاصح في عرف المتكلمين فان القدم عندهم هو للوجود فيما لم يزل ولهذا نسبوا الى ايهامهم عند اطلاقه هذا المعنى وبناء على كلام القاضي انه يصح اطلاق هذا الوصف على غيره تعالى مطلقا الا بين المتكلمين فيمتنع فرينه يدفع ايهام الخطأ وهو الوجود في الازل ويرشد الى المقصود من ذلك

فصل في انه تعالى باق وانه لا ضد له اعلم اولا ان الباقي ما استمر وجوده وقيل فيما غدا حقيقا او تقديرا فقولنا ما استمر وجوده وقيل احتراز مما لم يوجد الا في وقت واحد او في وقتين خللهما عدم وقلنا او تقديرا ليدخل القديم تعالى قبل وجود العالم فانه حينئذ باق ولا وقت هناك لكن ما تقدر بالاوقات قالوا والوقت هو الحادث او ما يجري مجراه المتعلق به حادث او ما يجري مجراه وفي الاغلب انما استعمل في حركة الفلك وقد ذهب ابو علي الى ان الباقي ما كان موجودا لا بحدث نفيه الحدوث فجعله حقيقة فيه تعالى مجازا في غيره واعترض باطلاق اهل اللغة لفظه الباقي على الجوهر واللون ونحوهما فلو كان حقيقة فيما ذكره لم يصح ذلك ذكره في العمدة فان قيل فما حقيقة الدائم قلنا يستعمل مطلقا فيما استمر له في الوجود اكثر من وقتين هكذا قيل وقال ابن الاثير في نهايته هو ما طال زمانه وهو واضح واما في حقه تعالى اذا وصفناه بانه دائم فالمراد انه لا انتهاء لوجوده قوله ولا يستدل علينا في التحيز وكونه كائنا معنى فيقال الشيء يعلم ذاتا متحيزة قبلها كائنا ومن علمها كائنا علمها متحيزة فيلزمكم ان يكون الكائنية والتحيز صفة واحدة وتقرير الجواب انه ما من كائنية معينة في جهة معينة حركة كانت او سكونا او اجتماعا او افتراقا الا ويعقل التحيز من دونها بل يعقل في الجملة دون ان يجرد الكائنية بالبال فافترقا الحال فيهما قوله لكان جنس الفعل يعني لانه ليس مما يقع على وجه دون وجه فيقال انه يقع على وجه لا يصح حصوله عليه الا في الوقت الثاني قوله فيكون حادثا باقيا لحدوثه لانه لم يستمر وجوده وقيل فيما غدا وهم لا يقولون انه اول وقت حادث وبقاؤه لوجود المعنى الذي يوجب بقاءه قوله ولا يستقل علينا في السكون يعني فيقال هو جنس الفعل وكان يلزم صحة حصوله في اول احوال حدوث الجوهر ومعلوم انه لا يجوز ان يكون حينئذ ساكنا ولا موصوفا بذلك الا في الوقت الثاني لكن يقال ليس السكون جنس الفعل فانه نوع من الاكوان واقع على وجه وهو مصير الجوهر به كائنا في جهة هو كان فيها الوقت الاول قوله لانا نجوز حصول ما هو من جنسه يعني وهو الكون المطلق لان الصحيح انه من جنس الحركة والسكون فقد يكون سكونا وقد يقدر حركة وفي ذلك خلاف فقال ابو علي وابو القسم هو جنس غير الحركة والسكون ثم قال ابو علي اخيرا هو من جنس السكون فقط وللكلام في ذلك موضع هو اخص به قوله الا ان سمي انه مثله كان الاولى ان يقول الا انه يسمى وقيل فيما غدا فانه لا يعتبر في كونه سكونا ان يسمى انه مثله قوله ليمتنع استحالة المعنى يعني فاذا كان المعنى لا يستحيل وجوده في ذلك الوقت اذ هو جنس الفعل فكذلك الصفة لا تستحيل في ذلك الوقت ايضا قوله ويلزم قدم الحوادث يعني لان هذا المعنى وهو الذي يوجد حدوثه وثباته معنا موجودها في اول اوقات وجودها حاصل في الازل ويصح حصوله في الازل لانه من حصول موجبه قوله فتتسلسل المعاني فلا انتهاء لها فان اليقال له عاد وقال بان الحدوث معنى ثم قال هو محدث الذي التسلسل فالتزمه واوجب كل محدث ان يحدث المعنى وذلك المعنى يحدث يفضي الى ما لا نهاية له لكن كلامه واضح البطلان فانه لا يستريب في استحالة وجود ما لا نهاية له لان كل ما دخل في الوجود فقد حصره وانفعل عليه قوله فان قال ان البقاء يحتاج الى استمرار الوجود يعني فلا يلزم صحة وجوده حالة الحدوث فيقال هذا غير ملائم لما نشتغل به لانه كلام في الالزام ان يحصل الحدوث حال البقاء لا ان يحصل البقاء حال الحدوث وجوابه انه راجع الى اصل الكلام واصل المسئلة وهو انكار ان يقال يكون البقاء معنى والالزام ان يصح حصوله حال حدوث

الجوهر فيكون حادثا باقيا كما ان ما قبله من المسئلة راجع الى ذلك قوله وقد التزمه الاشعرية التزم ان شيء من الاعراض باق وقال
بانها كلها غير باقية وهو مذهب الكعبي ايضا فالزم لما اثبتوا البقاء معنى مع ان المعنى لا يختص بالمعنى لم يجد واندرس القول بعدم بقاء
الاعراض قوله به يعلم بقاء اللون يعني وهو انه لا ينتفي الا بضد وما يجري مجراه فان هذا هو الذي به يعلم بقاء الباقيات في الاعتقاد اذ
لو لم يكن باقيا لانتفى في الوقت الثاني من غير طرو ضد ولا كلام في ان هذا الدليل ثابت في الالوان وكثير من سائر الاعراض كسمعنه في حق الجسم قوله
فان قال يختص محله اي يختص البقاء الذي يوجب للمعنى كونه باقيا بمحل ذلك المعنى الذي اوجب البقاء له قوله بقاء جميع ما يحل ذلك المحل
يعني فكان يجب في البقاء الذي يوجب بقاء اللون لحلوله في محله ان يوجب بقاء الصوت الذي في ذلك المحل والالم ونحو ذلك وفيه سؤال وهو ان
يقال ان المعنى الذي هو البقاء وان وجد في محل فيه اعراض كثيرة لم يلزم ان يوجب بقاءها كلها لانه انما يوجب ذلك لما يصح عليه منها اذ المعنى
لا يوجب صفة الا لمن قد صحت عليه تلك الصفة واللون يصح كونه باقيا فوجب له كونه باقيا دون الصوت مثلا والالم فانه لا يصح
عليهما تلك الصفة والجواب انه لا يمكن الاشارة الى مصحح حصل في اللون دون الصوت فاسنده اثبات ما لا طريق اليه فلا يجوز ذلك وفي
ابطال كلام الاشعرية وجهان احدهما ان البقاء عندهم باق على ما حكي عنهم فيلزمهم التسلسل الثاني ان صفة الوجود الثابتة له تعالى واجبة
في الازل والصفة توجب بها تستغني عن العلة وكذلك فيبطل سائر ما دل على بطلان كلامهم في سائر المعاني قوله ولا يلزمنا فيمن علم الشيء حادثا
ان يعلمه باقيا بعينه على قولنا بان بقاءه وحدوثه صفة واحدة فصار يلزم عليه فيمن علم الحدوث ان يعلم البقاء وفيمن علم البقاء ان يعلم الحدوث
قوله لان العلم بالشيء على صفة الى اخره يعني وقولنا بانه حادث علم بانه على صفة الوجود في اول وقت وعلمنا بانه باق علم بانه على تلك الصفة
في الوقت الثاني وما بعده فاختلف العلمان لذلك **فايدة** الذي يجري عليه تعالى من الاسماء بمعنى كونه موجودا وما يتبعه قولنا قديم ولا خلاف
في جواز اطلاقه عليه تعالى وانما الخلاف في جواز اطلاقه حقيقة في غيره تعالى كما تقدم وباق ويفيد المدح لا بنفسه بل بما ينضم اليه كقولنا باق لنفسه
او باق لم يزل ودائم لانه يفيد اما استمرار الوجود اكثر من وقتين واما انه لا يفنى وكل واحد من المعنيين ثابت في حقه تعالى واول ويراد به انه موجود
قبل كل موجود واخر ويراد به انه موجود بعد كل موجود وقيوم والمراد به المبالغة في قائم ومعناه دوام الوجود وقد يفيد انه
قائم بمصالح العباد ولا يطلق عليه قائم لايهامه نقيض القعود ولكنه يجوز مع التفسير كقائم بالقسط وقائم على كل نفس بما كسبت ويجاز
بالسوار والعقار ويوصف تعالى بانه سابق واسبق ومتقدم واقدم والمراد انه موجود قبل كل موجود وقد ذهب ابو علي الى انه يجوز وصفه تعالى
بانه اول وسابق واسبق ومتقدم واقدم في الازل وقال ابو هاشم لا يجوز وصفه تعالى بشيء من ذلك في الازل لايهامه الخطا وهو ان في الازل
موجودا سواه مشاركا له تعالى في الوجود في الازل لكنه تعالى اول وسابق واسبق ومتقدم واقدم وذلك الموجود الاخر ليس كذلك مع حصوله
في الازل وذلك مثل كما اذا قلت زيد افضل من عمرو فانه يفيد اشتراكهما في اصل الفضل ولكن اختص زيد بزيادة فيه فان قيل فاذا فقد ما يرفع
الايهام ويقضي بان المشاركة غير مقصودة هل يصح على مذهب ابي هاشم قيل له اذا لم ترد المشاركة كان اللفظ مجازا لاستعماله في غير
ما وضع له والمجاز لا يجوز اطلاقه عليه تعالى الا باذن كما تقدم وقد اشار ابو هاشم الى ذلك **مسئلة** يلزم المكلف في هذه المسئلة ان يعلم
انه تعالى كان موجودا فيما لم يزل ويكون موجودا فيما لا يزال لا يجوز خروجه عن هذه الصفة بحال من الاحوال وانه تعالى باق دائم لا يتخلل وجوده
عدم ولا ينتهي وجوده الى غاية **فصل** وكان انه تعالى باق فهو لا ضد له قوله لان هذه تنبني على ضدين اي المعاكسة في الصفات الذاتية
والوجه في ذلك ان المنافاة من احكام الصفة المقتضاة فاذا تعاكست صفتا الذاتين المقتضاتان اوجبت كل واحدة منهما تنافيا فاما المختص بها
للذات الاخرى المخصصة بما تنافيها وتعاكس الصفتين المقتضاتين يحصل بتعاكس الصفتين الذاتيتين فصح ما ذكره من لزوم تعاكس الضدين في
الصفتين الذاتيتين على ان كونه تعالى موجودا قادرا عالما صفات مقتضاة فالتعاكس فيها اوضح اذ المضادة انما يكون الامر تعاكسها وبالجملة
فالعدم في الدعوى الثانية من الاستدلال على ان العدم مطلقا لا ضد له كما فهمنا اذ قد يعترض انه تعالى قديم قوله وذلك يقدح في كونه واجب
الوجود يعني مع جواز ان يوجد الضد بدلا منه في الازل اذ لو كان واجب الوجود لم يجز ذلك ومن وجه اخر وهو ان ذلك الضد اذا كان جائز
الوجود لزم ذلك في حقه تعالى لان ما يثبت لاحد الضدين يثبت للاخر ولا يتعاكسان الا في الصفة التي يتنافيان لاجلها فان قيل الصفة التي يتنافيان
لاجلها هي صفة الوجود لانها مقتضاة في حقه تعالى والتعاكس بين الضدين انما يكون في الصفة المقتضاة وقد حصل التعاكس فيهما فان الباري تعالى

واجب الوجود وهذا الضد جائز الوجود قلنا التعاكس في الوجود انما يكون مع ثبوت احدهما واستغنائه عن الاخر فاما الوجوب والجواز فهما كيفيتان له لا يقتضيان تعاكسه ويلحق بما تقدم فائدة تتعلق بالصفات المتقدم ذكرها وهي ان العلم بالله تعالى على صفاته المختلفة التي هي كونه قادرا وعالما وحيا وموجودا ومدركا علوم مختلفة بالاتفاق بين الشيوخ وان كانت صفاته تعالى هذه ثابتة لذاته تعالى المخصوصة لانها وان كانت ثابتة لذاته فهي في حكم المختلفة ولذلك اختلفت العلوم المتعلقة بذاته تعالى عليها كما اختلفت العلوم المتعلقة بالذوات المتغايرة وهذا هو وجه اختلافها عند الجمهور من المشايخ رحمهم الله وذهب الشيخ ابو علي الى ان وجه اختلافها انها تعلقت بمتعلقات الصفات الثابتة له تعالى فالعلم بانه قادر علم بمقدوراته والعلم بانه عالم علم بمعلوماته فلذلك اختلفت وذهب الشيخ ابو القسم الى ان اختلافها لاختلاف طرق ثبوتها فطريق العلم بالقادرية صحة الفعل وبالعالمية صحة الاحكام وقد اعترض تعليل ابي هاشم والجمهور بانه يلزم في العلوم بصفاته تعالى النفيسة الا تختلف اذ الصفات تتعلق العلم بالذات عليها يكون في حكم المختلفة فتختلف العلوم لاجل ذلك واجيب بان صفات النفي صفات بالمعنى الاعم فهي كالمزايا الثابتة واورد على تعليل ابي علي انه يلزم في العلم بكونه حيا والعلم بكونه موجودا والعلم بالصفات النفيسة الا تختلف اذ لا متعلقات لها مغايرة فتختلف العلوم لتعلقها بتلك المتعلقات وابطل تعليل ابي القسم بان اختلاف طرق العلم لا يكون علة لاختلافها فان العلم بكون زيد في الدار عن خبر نبي صادق والعلم بانه فيها عن مشاهدة متماثلان مع اختلاف طريقي العلمين فالاولى على هذا تعليل ابي هاشم والجمهور

القول في الصفة الأخص

واما اخر ذكرها الى هاهنا وان كانت متقدمة في الثبوت الذاتي لان ما تقدم الكلام عليه من الصفات طريق اليها فهي متاخرة باعتبار الترتيب العلمي وحقيقتها ما ذكره المصنف وان شئت قلت هي حدها الصفة الواجبة لله تعالى التي لا يستحق جنسها ولا نوعها الا هو وان شئت قلت الصفة الواحدة التي لا يستحق جنسها ومثلها الا ذات واحدة والخلاف في ثبوتها له تعالى على ما ذكره وتحصيله ان ابا علي وابا الهذيل وابا الحسين الخياط وتلميذه ابا القسم البلخي يقولون بها عنه تعالى وكذلك ابو الحسين وابن الملاحمي ومتبعوهما كالامام يحيى لكن بعض طرق نفيهم في نفي الصفات وابو هاشم وقاضي القضاة والبهشمية وغيرهم من المعتزلة والقسم والهادي والناصر والمنصور والسيد الامام والسيد الحسني وغيرهم من ائمة الزيدية وشيعتهم اثبتوها له تعالى والظاهر من كلام مثبتيها انه لا يجب العلم بها على كل مكلف وان معرفتها من فروض الكفايات واما العلم بها من فروض الكفاية حلاف ما يقولون في سائر الصفات وان كانوا لا يوجبون العلم بشيء من الصفات على التفصيل وهو انها مزايا زائدة ليست بمجرد الذات ولا معاني ثابتة لها ولا احكاما فليس ذلك عندهم من فروض الاعيان وانما هو من فروض الكفاية ايضا واما الواجب المعين هو العلم بها على الجملة وباحكامها الدالة عليها كصحة الفعل وصحة الاحكام منه تعالى وكذلك غيرهما من الاحكام الدالة على الصفات لينفتح التوصل بها اليها والدليل على ثبوت هذه الصفة له تعالى ما ذكره المصنف وتحقيق الدليل الاول انه قد ثبت مخالفته تعالى لسائر المحدثات من الاجسام والاعراض ونحوهما بما ثبت له تعالى اذ هو قديم وهي محدثة وهو تعالى اما ان تخالفها لامر او لا لامر وباطل ان تخالفها لا لامر اذ لو كان كذلك لم يكن بان تخالفها اولى من ان يماثلها اذ عدم الامر مع المخالفة والمماثلة على سواء وايضا فالله شارك الذوات المتماثلة في انه هو مشتركة في كونها معلومة وهذا حكم تستحقها فلا حكم باختلافها الا لامر يوجبه وان كان لامر فلا يخلو اما ان يكون خارجا عن الذات او عائدا اليها باطل ان تثبت المخالفة لامر خارج عنها اذ الامر الخارج ليس الا الفاعل او العلة والكلام في مخالفتهما لما تخالفانه كالكلام في مخالفته تعالى لما تخالفه ثم ان مخالفته تعالى لما تخالفه ثابتة له تعالى فيما لم يزل وما ثبت في الازل فهو واجب وما كان بالفاعل او لمعنى فهو جائز واذا كانت مخالفته تعالى لغيره لامر عائد الى ذاته فلا يخلو اما ان يكون لمجرد الذات وذلك يبطل بان ذلك او لمزية زائدة عليها من صفاته المتفق عليها وصفاته تنقسم الى ما ثبت في الازل والى ما يتجدد فما يتجدد لا يصح ان يؤثر في المخالفة اذ هي ثابتة في الازل وتقدم الاثر على المؤثر محال واما صفاته تعالى الثابتة في الازل فهي كونه قادرا عالما حيا موجودا ولا يجوز ان تقع المخالفة بنفس هذه الصفات الاربع ثم على هذا السياق الى اخر ما ذكره المصنف قوله لانا قد شاركناه فيها يعني فكيف يخالفنا بثبوتها له مع انها لنا والاشتراك لا يقع مع الافتراق في الصفة التي يؤثر في الاختلاف بل لا افتراق فيها قوله ولانه كان يجب ان تختلف الاجسام بحسب الاختلاف في هذه الصفات او في احدها يعني فيلزم فيما كان منها قادرا عالما حيا موجودا ان يخالف ما ليس كذلك كالمعدومات والجمادات وكذلك يلزم فيمن كان حيا قادرا ان يخالف الحي الذي ليس بقادر بل كان يلزم ان يختلف كل قادرين لاختصاص كل واحد منهما بقادرية

في حكم المخالفة لغادرية الاخر فان المخالفة ليست باحلاف الصفتين اللتين يقع بهما الاحلاف مطلقا سوا كانا من نوع واحد او لا
ومعلوم ان جميع الجواهر والاجسام الموجودة والمعدومة الاجسام منها والجواهر متماثلة لاشتراكهما في الجوهرية وكذلك الاعراض
تقع بكيفياتها وهو وجوبها كما تقوله ابو علي قال الامام يحيى وهذا هو الذي هاشم اولا فانهما كانا يذهبان الى ان المخالفة بين الوجود
هذه الصفات له وعدم وجوبها لنا وكلهم يقع الاشتراك للذوات في ذلك اي في كونها ذواتا فكان يلزم ان يقع التماثل اذا كان الاحلاف
بحيث كونها ذواتا واما الاشتراك فيما يقع بالافتراق وهو الاحلاف في يقع التماثل فقوله فلا معنى للخصوصية الذات لها صفة ليست لغيرها
هذا انما هو على مذهبهم رحمهم الله ومذهب الجمهور من المشايخ فانهم ذهبوا الى ان الذوات كلها مشتركة في جنس الذاتية وان الافتراق انما حصل
بالوصف الاخص به وبعده في حق غيره مما يوجب التمييز بعد الاشتراك وبعض المتكلمين يقول مع قوله بان الذوات كلها متساوية
ان امتياز بعضها من بعض بصفات مخصوصة وامتياز ذاته تعالى بصفات الالهية كوجوب الوجود فيما لم يزل وفيما لا يزال وتمام القادرية
واحاطة العلم ونفوذ المشيئة والكمال المطلق الموجب لاستحقاق كل مدح وثنا والتنزه من كل نقص وعيب والمفهوم من مذهب
الحسنين ان ذاته تعالى لا يشاركه ذات غيره في جنس الذاتية قال الامام يحيى بل زعم ابو الحسين ان كل موجود يخالف لغيره لحقيقة ذاته
وانه لا اشتراك بين الحقائق الا في الاسما والاحكام فاما نفس الحقائق فلا اشتراك فيها قوله وقد علمت بهذا بطلان ما يقولونه الى قوله
والثاني هو المطلوب يقال اذا كان كلامهما يحتمل هذا الاحتمال الثاني الذي هو المطلوب الصحيح فلم حكمت بانه يعلم بطلان ما يقولانه في حقيقة
المخالفة فاما الذي يعلم بطلانه ما ذهبا اليه لا حقيقتهما مع الاحتمال الثاني فلا يعلم فسادها وبطلانها بلمسه بنفسه
هذا الدليل ان يقال فلم يبق الا ان الذي اثره في مخالفته تعالى لنا صفة لم يثبت لنا هي المسماة عندنا بالصفة الاخص قوله هو لا يدرك بعض
ما احلاف الذوات يعلم بحسب احلاف ما عليه فنعلم احلاف الجوهر والسواد واحلاف السواد والبياض لاختلافهما على الادراك قوله
وما عداه مشتبه به يعني ان يحصل طريقنا الى الاحلاف فيها كالافتراق في الصفة الذاتية او في التعلق ونحو ذلك قوله لان غيره تعالى قد
شاركه فيها يقال وما في ذكره من دليل على انه لا يدرك عليها والجواب لعله اراد فلو كان تعالى يدرك عليها لادرك ما شاركه فيها عليها ايضا
الا انه يدرك القادرين العالمين منا على هذه الصفات وكذلك الاحيا والموجودون الا ترى ان جوهرا اذا ادرك على التحيز وجب ان يدرك
كل جوهر عليه وكذلك الالوان في ادراكها على الهيئة ونحو ذلك ولعله اراد فاذا كان غيره قد شاركه فيها مع انه لا يجوز ان يثبت
مثل الصفة التي يدرك عليها الذات لما يخالفها اذ ليست لما يخالفها الا ذكر عليها وحينئذ يتماثلها اذا لم يختلفا على الادراك قلنا انه تعالى
لا يدرك عليها حر وذلك الامر اما مجرد الذات وهو باطل لما تقدم يعني من ان الذوات كلها مشتركة في كونها ذواتا وان فكان يجب ان يخالفنا
لكوننا ذواتا كما وجب له تعالى لكونه ذاتا قوله وهو الظهر فسادا يعني من حيث ان الكيفية التي يثبت للصفة لا حال الفاعل او العلة
في الجواز لا الوجوب وايضا فلا يجوز ان يوثر في كيفية لصفة الا مع تاثيرها فيها وهما لا يوثران في هذه الصفات ولو اثرا فيها لكانت
جائزة وايضا فهي واجبة له تعالى في الازل والفاعل والعلة اما محدثان فلا يتاتى تاثيرهما فيما هو ثابت في الازل او قديمان فيبطله
انه لا قديم سواه تعالى على ما سيأتي ان شاء الله تعالى قوله واما صفة ذاتية وهو المطلوب بطل الاحلاف بقسم اخر وهو ان يكون المؤثر في
وجوبها صفة مقتضاة والجواب ان المقتضاة يحتاج الى مؤثر يؤثر فيها او في وجوبها وذلك المؤثر اما صفة مقتضاة فيتسلسل
او ذاتية فالانحصار على المحقق المعلوم او الى امر المقدر المفروض قوله وقلنا على الاطلاق الى اخره اعلم انه احترز بما ذكره
كان من مقدور زيد ثانيا او مقدورا له تعالى وكذلك فهو احتراز منه وان وجد فانه يعدم في الوقت الثاني ولا يصح وجوده بعد ذلك الوقت
الوقت كان من مقدورنا ثابتا فاذا مضى الذي يمكن وجوده فيه ولم يوجد فانه لا يمكن وجوده في غيره لانه لا يمكن وجوده الكثر من وقت ثابتا
اذ لو صح لخرج عن كونه عرضا باقيا وقد حصل المقتضي لصفته المقتضاة بعد ذلك الوقت الذي يوجد فيه وهي صفة الذاتية واستحال
شرطا امضا بها لها وهو الوجود وكذلك فهو احتراز عن المستحيل مطلقا والبا فات ايضا من مقدورات القدر فانها تختص في
امكان الحدوث بوقت فقط فهذه الاشيا المذكورة وان حصل المقتضي فيها واستحال الشرط فلم يستحل على الاطلاق بخلاف
الغيرية لو جعل شرطا في امضا الصفات الذاتية المختلفة النابتة لذات واحدة مخالفة الذات لنفسها فان الغيرية تستحيل ثبوتها

في الذات الواحدة مطلقاً فمن المحال ان تكون الذات الواحدة مغايرة لنفسها فاذا استحالت الغيرية على الاطلاق لم تكن شرطاً في
اقتضاء مقتضٍ حاصل واذا لم يكن شرطاً لزم ما ذكره اصحابنا من مخالفة الذات لما يماثلها لنفسها عند ان حصل لما مماثلها او حصل الغير
لمخالفيها لاجله او ما ثلها والامام يجد اشتراط اقتضاء المقتضي لما يستحيل مطلقاً لما ذكره رحمه الله وهو انه كان يلزم الا يعترف
الحال بين المقتضي وغير المقتضي فان مع استحالة شرط الاقتضاء لا يمكن العلم بانه مقتضٍ ولو جوزنا جسد كونه مقتضياً لجوزنا في
صفات كثيرة انها مقتضية وان لم نعلم اقتضاها الشيء لتجويزنا ان ذلك لاستحالة شرط اقتضائها لا لانها ليست مقتضية في نفسها
قوله وانما استحالت في حق ذات فلم يستحيل في حق ذات اخرى يعني فقد حصل شرط اقتضاء الحقيقة لصحة كونه مستبهماً وتاثيراً في حقنا
لحالة الغيرية فانها مستحيلة في حق كل ذات وفي كل وقت قوله والماهية من حيث هي يعني فانه تعالى في حقيقة المماثلة ان تسد احد
الذاتين مسد الاخرى وفي المخالفة الا تسد احدى الذاتين مسد الاخرى فقد اعتبرت الذاتان في حقيقتها وكانت الغيرية خارجة من الحقيقة

فائدة احتج الامام يحيى لصحة ما اختاره من مذهب الشيخ من ان مخالفته تعالى لخلقه لو كانت بامر زائد والا فذاته مساوية
لسائر الذوات في كونها ذاتاً لكان اختصاص ذاته بالصفة التي خالف بها غيره لا بد ان يكون لامر وذلك الامر ان كان حاصلاً لم يكن اختصاص
القديم به بالصفة واجبا لان المعلول تابع للعلة وهو محال لان مخالفته تعالى لغيره واجبة بكل حال وان كان واجبا فذلك الوجوب ان كان
لاجل صفة اخرى تسلسل وان كان لذاته المخصوصة كانت المخالفة لنفس ذاته من غير حاجة الى صفة وهو المطلوب الثاني وقد علم ما
يقوله اصحابنا من ان تعليل الذات اختصاص الذات بصفتها الذاتية غير جائز لانه باي شيء علل بطل ولا يجوز تعليله اذ لو علل الحرت
الصفة عن كونها ذاتية فيعود تعليلها على القول بانها ذاتية بالابطال وهو محال ولو وجب تعليل اختصاصه بصفة الذاتية كما ذكره لوجب تعليل اختصاصه بسائر الحقيقة المخالفة لسائر الذوات على ما ذكره فيودي الى التعطيل

مسألة اعلم ان الصفة الاخص
يقتضي له تعالى من غير واسطة اربع صفات ويليه احكام اما الصفات فالاولى منها كونه تعالى قادراً وهي يقتضيها بشرط الحياة الثانية كونه تعالى
عالماً ويقتضيها ايضاً بشرط كونه حياً وقال الشيخ الحسن يقتضي كلاهما بل يقتضي هاتين الصفتين بشرط كون المقدور مما يصح وجوده
وكون المعلوم مما يصح كونه معلوماً الثالثة كونه تعالى حياً ويقتضيها لا بشرط الوجود الرابعة كونه تعالى موجوداً ويقتضيها بشرط كونه تعالى
شيئاً وقد وقع في كثير من كلام الشيخ الحسن انها يقتضي كونه موجوداً لا بشرط ثم ذكر في بعض مؤاخذه بذلك انها يقتضي كونه موجوداً
من دون صفة اخرى وحكم اخر سوى كونه شيئاً وليس مراده بذلك انها يقتضيها من دون كونه شيئاً وذا اقل وهذه الشروط
التي جعلت شروطاً في اقتضاء صفة الاخص لهذه الصفات الاربع ليست بشروط حقيقة [illegible] هذه الصفات عليها ما توقف وهي
لا تماثل في باب معاني الاثر وله وجه لذلك فان ما ذكر لا يخرجها عن كونها شروطاً حقيقة ولو كانت مفارقة الشرط للمقتضي يخرجه
عن كونه مقتضياً للزم في وجود المدرك وصحة الحاسة وارتفاع الموانع اذا فارقت الحياة ان يخرج عن كونها شروطاً في المدركية
وليس الشرط الا ما يتوقف عليه المشروط من غير تأثير فيه ومعلوم ان هذا حال هذه الشروط التي جعلت شروطاً في صفاته تعالى فلو لم
يكن موجوداً لما صح كونه حياً ولو لم يكن حياً لما تأتى كونه قادراً واما الاحكام فاحدها المخالفة فانها يقتضي له تعالى مخالفته لسائر الذوات
ويقتضيها بشرط الافتراق فيها ولا يقتضي المماثلة الا بتقديرها اذ يستحيل ان يكون له تعالى مثل على ما سيأتي والثانيها صحة كونه معلوماً
ويقتضيه بغير شرط والثالثها كونه تعالى على مثل حكم الواحد منا بكونه ساكن النفس ويقتضيه له تعالى بشرط كونه عالماً وقد صرح ابن متويه
وهو الجاري على قواعد المتكلمين بان هذا الحكم الذي هو سكون النفس من توابع العلم اذ هو موجب عنه ثم قال الا فرق بينه على مثل
هذا الحكم الذي يحصل مع احدنا يعني سكون النفس من توابع العلم اذ هو موجب عنه ثم قال الا فرق بينه على مثل هذا الحكم لينفصل
حاله تعالى عن حال المطلوب والمسيحان الاسلام ان تكون ذاته تعالى بصفة العلم لكونها او جنسه ان العلم يقتضيه لغيره وليس هذا استدلالاً على ذلك حال علم
واما الشيخ الحسن فقد ذكر سوى هذا الحكم له في مواضع كثيرة فهذه هي الصفات والاحكام التي يقتضيها الصفة الاخص لا بواسطة فاما صحة
الصفات مثل صحة ان يقدر وصحة ان يعلم وصحة ان يحيى وصحة الوجود فليس يقتضيها عندنا على الحقيقة وان اوجبتها لانها من
المقتضيات يؤثر في صحة المقتضي ووجوبه والا ينعدم بأثيره في الصحة على تأثيره في الوجود وليس للصحيح هذه صحة فتغاير القصد

الاخص مقتضيه لها لمعنى انها تؤثر في صحتها ووجوبها والا ادى الى التسلسل ولكن هي تجري مجرى المقتضاه اذ هي تابعة لهذه
الصفة وواقفة عليها وللشركة فوقوف ذات على ذات وقد حصل من هذا الوجه في الصحيح معنى المقتضي وفي الصفة الاخص معنى المقتضي
فان قيل من اصولكم ان المقتضي الواحد لا يتعدى في الاقتضا عن المقتضي الواحد الى ما زاد عليه قلتم والا لزم تعديه في الاقتضا الى
ما لا نهاية له وامتنا وما لا نهاية له محال فلا لازم اذا قدرنا ثبوت مقتضى اخر من جنس ذلك المقتضي الا يكون له ما يزيد في زيادة
المقتضيات لان ما لا نهاية هي لا يصح دخول الزيادة فيه فلزم من ذلك في الجنس الواحد من المقتضيات والاجناس والنوع الواحد منها
والانواع فكذا وجنس الا نقتضي الجوهرية بحيزين وجنس الا نقتضي التحيز وهيهنا وجوزتم ذلك ومن مسلكم ونصوصكم فاذا صح ذلك
لزمكم في صفاته في هذه المقتضاه اما ان نسوا لكل واحدة منها مقتضيا واحدا فيلزم ثبوت صفات ذاتيه مطرده للعدم ويلزم منه
ما الزمتم اما على من ان يكون نوع في حكم المماثل لنفسه ان كانت تلك الذوات متماثله او مخالفا لها ان كانت مختلفه لكنها لا تكون الا مختلفة
او نسبتها بها مختلفة فيلزم كونه نوع مخالفا لنفسه او تجعلوا مقتضيها صفة واحدة فيلزمكم اذا اتحدت ان تتعدى ولا حاصر فتوجب
له نوع من الصفات ما لا نهاية له ويلزم الجائها له نوعا يصح علته وما يستحيل وما لا نهاية له من الجنس الواحد والاجناس والنوع الواحد
والانواع من الصفات المختلفة والمتضادة والمتماثلة اذ لا حاصر معقول وهذا محال قلنا انما وجب ما ذكرتم من استحالة اقتضا المقتضي
لاكثر من صفة واحدة ولزوم التعدي الى ما لا نهاية له عند التعدي من واحد الى ما زاد عليه حيث يكون ذلك المقتضي يكشف عما يقتضيه
بمجرده من دون اعتبار امر اخر كما مثلت في التحيز واما ما كان كاشفا عن مقتضيه بكيفيته فانه يجوز في مقتضيه ان يقتضي الاجناس
والانواع المتعددة ولا يلزم تعديه وهذا حال صفة الذاتيه فان الذي جعلنا حاله مقتضيه له يكشف عنها بكيفيته وهو وجوبه فيما
دل عليه الفعل بنفسه او بواسطة او بواسطتين ولا يلزم التعدي لحصول الحاصر فيهما فان هيهنا حاصرا معقولا وهو انها الا توجب الا
ما كشف عنها بكيفيته من الصفات مما دل عليه الفعل بنفسه او بواسطة او بواسطتين دون ما لم يدل عليه والغيرة في اقتضايها ما نحصيه
لما ذكرناه لا بالاجناس والانواع فما دلت عليه افعاله من الصفات وثبت له هذه الكيفية منها لزم اقتضا الصفة الذاتيه له وتعديها
اليه وما لم يكن كذلك لم يلزم اقتضاوها له ولا تعديها الى اقتضا اليه اذا تقرر ذلك فلم يدل عليه الفعل مما حصلت له تلك الكيفية من الصفات
والاحكام الا ما ذكرناه انها ثبتت اقتضاوها له ولم يلزم تعديها الى غيره **فايده** خواص الصفة الذاتيه الثابتة لله دون غيره
اربع الاولى انه لا يستحق جنسها ومثلها غيره الثانيه انها تقتضي صفات اربع على ما تقدم ولا يثبت ذلك لغيرها من الصفات الثالثة انه لو
زالت لما زال الا عليها ولا شي من الصفات الذاتيه تشاركها في ذلك لما نرى سائر الذوات المترتبه على صفاتها المقتضاه واما وجنا ذلك
في حقه لان المنزلي يرى على اخص اوصافه وهي اخص اوصافه واما غيرها من صفاته فانه لا يختص بجنسها ومثلها دون ما خالفه
واما المدركات من المحدثات فان صفاتها المقتضاه هي بحيث انها لا تشاركها في جنسها ومثلها ما خالفها ولو كانت تدرك على صفاتها
الذاتيه لزم ادراكها حالة العدم وهو محال الرابعة ان الذي تقتضيه من الصفات يكشف عنها بكيفيته لا بمجرده بخلاف سائر الصفات الذاتيه
فان مقتضياتها تكشف عنها بمجردها **فصل** قوله والذي يجري عليه تعالى من الاسما في هذا الباب الى اخره انما خص هذا الباب بهذه
الاسما لانه تكلم في الصفة التي تختص بها الذات ذاتا وشابه هذه الاسما بهذا الموضع اخص قوله لانه قد جرى مجرى العلم الى اخره
يعني فهو على هذا القول من هذا الباب واما على القول بانه بمعنى الاله وانه ليس بعلم فهو من الاسما التي بمعنى القادر قوله وكذلك
سبوح قدوس في عدهما من هذا الباب نظر لافادتهما التنزيه فهما من باب اخر قوله الا يهام الحاصل فيهما اما الغني فايهامه الجارحة
المخصوصة وغير ذلك من المعاني التي لا تجوز في حقه تعالى منها الزوج والذم والحسن والغني تعالى اصابته لان يعني والنافي العيان
والنفس ايضا قد ورد بغير مما يدفع به الايهام من الفاظ تعالى يذهب الى نفسيا من ذلك ذكره الجوهري وقد يقول المتكلمون في صفاته وفي شي
يعني بان يكون باشره في سورة صفة او حكم للغير والاسكه في ذلك الجوهر في حقه تعالى قوله وافق والتام والكامل ونحوه يعني كزايد ووافي
وما كان بهذا المعنى **مسئله** لا انكار الا صحاب يعرضون لما يلزم المكلف معرفته فيها فصل المسلمين والعلم بها يعرض كفايه لا
عينا ...

لان المتقين من المخاوف ما يحصل به اللطفيه وهي حاصله بمعرفه الله وصفاته الاربع واما وجب معرفتها كفايه لئلا ينقطع نفعها
وهو نوع جهل بالله تعالى ونفي لما يجب له وهو محرم والتحرز عنه واجب فيكون ذلك كما نقل لحل الشبه في كونه واجبا على الكفايه

فصل قد زعم ضرار بن عمرو ان لله تعالى ماهيه لا يعلمها الا هو واعلم ان هذه المسئله من مهمات مسائل الخلاف وحكى بعض اهل المقالات
عن الزيديه والمعتزله واكثر الخوارج والمرجئه انهم يذهبوا الى انه تعالى ليس له ماهيه لا يعلمها الا هو بل ذاته وما هيته نحن ان
نعلمها عنده كما نعلمها اما بان يخلق الله له علما ضروريا كما في الاخره او بان ينصب له دليلا كما في الدنيا مع بقاء التكليف حتى ان الشيخ
ابا هاشم رحمه الله قال ليس لله تعالى لا نعلم من ذاته الا ما يعلمه هو والذي ذهب اليه ضرار بن عمرو وحفص الفرد من علماء المجبره ان له تعالى ماهيه
يختص بعلمها قالوا ولا نعلم كنه حقيقه ذاته الا هو فاما هو فيعلم نفسه تعالى على تلك الصفه ويراها ايضا عليها ثم اختلفوا في رؤيه المؤمنين
له يوم القيمه هل يكون على تلك الصفه التي كان يختص بعلمها ويرى نفسه عليها فيدركونه عليها ويعلمونه بكنه حقيقته او لا فقطع بعضهم
من ذلك وتوقف اخرون وهو الذي يقضي به كلام ابن الحاجب والذي حكاه الامام يحيى في التمهيد ان اكثر المتكلمين من المعتزله وغيرهم
ذهبوا الى ان حقيقه ذاته تعالى وجميع صفاته معلومه لنا كالعلم بحقيقه ذاته وذهب بعض المتكلمين وبعض الصوفيه ومحققوا الاشعريه
كالجويني والغزالي والقاضي منهم الى ان خاصه ذاته غير معلومه لنا قال عليلم ان حقيقه ذاته وكنهها غير معلوم لنا واما ضرار
فانه قصد بالماهيه ما نعنيه بخصوصيه الذات وحقيقتها وانه لا يعلمها الا هو فهذا جيد وان اراد بالماهيه صفه زايده على حقيقه
ذاته كما زعمه ابو هاشم فهذا غير سديد لان من قال ان له صفه فانها معلومه لنا فلا معنى لقوله لا يعلمها الا هو انتهى وقد
علمت بهذا ضعف ما حكاه بعض اصحابنا المتاخرين فان ظاهر حكايته يقضي بالتسويه بين قول الامام يحيى وابي الحسين وقول حفص
وضرار في انهم جميعا يثبتون صفه لا يعلمها الا هو فان الامام يحيى ومن تبعه لا يثبتون صفه وبهذا تعرف الفرق بين قولهم وقول ضرار
فانه يثبت صفه لا يعلمها الا هو وهو معنى قوله بالماهيه وقد ذكر بعض المتاخرين محمد بن ابرهيم ان القول بان حقيقه ذاته غير معلومه وانه لا يمكن
العلم بكنهها هو قول امير المؤمنين وسيد الوصيين كما في ترجمه شارح كلامه عليلم في قوله كرم الله وجهه امتنع منها بها واليها
حاكمها اي امتنع من العقول بمعرفته العقول بعجزها عن ادراكه والاحاطه به واليها حاكمها اي جعلها محكمه في ذلك لانه لا يلزمها الا
الخصم المدعي والخصم لا يحكم الا حيث تتضح الحجه وتفتضح جاحدها فلا يرضى لنفسه بدعوى ما يعلم كل عاقل كذبه فيه ثم قال ولا
نعلم لعلي عليلم مخالفا في التعدال ولي التصريح بمذهبه في ذلك وهو محكم ولا انكر كلامه هذا احد وذكر ابن ابي الحديد رحمه الله انه
قول لم يذكر فضلا العقلا عليه ولعبد الحميد بن ابي الحديد في التصريح بمذهبه في ذلك وهو عدم احاطه العلم بكنه ذاته نظم مشكور فمنه

فيك يا اغلوطه الفكر ... حار عقلي وانقضى عمري
سافرت فيك العقول فما ... ربحت الا اذى السفر
رجعت حسرى وما وقفت ... لا على عين ولا اثر
فلحى الله الاولى زعموا ... انك المعروف بالنظر
كذبوا ان الذي زعموا ... خارج عن قوه البشر

وله ايضا في ذلك

والله ما موسى ولا عيسى المسيح ولا محمد ... عرفوا ولا جبريل وهو الى محل القدس يصعد
من كنه ذاتك غير انك واحدي الذات سرمد ... عرفوا اضافات ونفيا والحقيقه ليس توجد

اشار في هذا البيت الاخير الى ما يذهب اليه اهل هذه المقاله فعندهم
من ان المعلوم منه تعالى ليس الا الوجود والصفات السلبيه نحو كونه ليس بجسم ولا عرض ولا محتاج والصفات الاضافيه نحو قادر
وعالم وحي قالوا والعلم بهذه الامور وان كان مميزا للذات وفاصلا لها عن سائر الذوات فليس علما بكنه تلك الذات وحقيقتها ولذا قال

قد حار في نفسك كل الورى ... والفكر فيه قد غدا ضائعا
من جهل الصنعه عجزا فما ... اجدره ان يجهل الصانعا

واختلف
القائلون بهذه المقاله وهي انا لا نعلم حقيقه ذاته في الدنيا في هل يطرد المنع من ذلك فلا نعلمها في الاخره كما لا نعلمها في الدنيا او يختص
بدار الدنيا فمنهم من اطلق المنع ومنهم من خصه بالدنيا فقط ومنهم من توقف وقد احتج الجمهور من اصحابنا على صحه ما يقولونه وفساد
ما ذهب اليه مخالفهم في ذلك اما ما احتجوا به لصحه ما ذهبوا اليه فوجوه منها الاول انه تعالى قد كلفنا معرفته ووحدانيته وذلك موقوف
على معرفه حقيقته لان من لا يعلم العالم ولا الحادث مثلا لا يمكنه العلم بان العالم حادث فلو لم يكن لنا طريق الى معرفه حقيقه ذاته
ولم يكن ممكنه عقلا مع وجوبها شرعا لكان ذلك تكليفا لما لا يطاق واعترض بانا انما كلفنا بمعرفه الربوبيه والاسما الحسنى نحو الباري

اصل

ونفي التشبيه ونفي الظلم وكل نقص وهذه كلها نعوت عبر بها عن معرفة الماهية وقد ذكر معنى هذا الاعتراض الامام يحيى فانه قال والجواب عما اوردوه يحصل بوجه واحد وهو ان العلم الجملي يكفي في العلم بالواحدانية والالاهية والعلم بالحقيقة هو امر وراء ذلك الامر الذي ذكروه الوجه الثاني ان الحكم على ذاته بهذه الاحكام الثبوتية والسلبية والحكم على الشيء مسبوق بمعرفة المحكوم عليه وربما يقولون للخصوم قد حكمتم على خصوصية ذاته بانها غير معلومة والحكم على الشيء بالمغايرة والانتساب متاخر عن تصور حقيقة المحكوم عليه فاذا الحكم على تلك الحقيقة بكونها غير معلومة يتوقف على كونها معلومة وفيه تمام غرضنا واعترضه الامام يحيى بان التصور الجملي كاف في الحكم على الشيء بالنفي او الاثبات ولا اشكال انا نعرف حقيقة ذاته جملة واما الجهالة ففي التفصيل الوجه الثالث ان حقيقة ذاته التي ذهبوا الى انها غير معلومة عبارة عن الذات المقيدة بوجود الانتفاء وبهذه الصفات السلبية والاضافات ويطلق الذات معلوم وهذا القيد ايضا معلوم فيجب اذا ان تكون ذاته المخصوصة معلومة لا محالة واعترضه الامام يحيى بانه انما يستقيم لو قلنا ان ذاته مساوية لسائر الذوات في اصل الذاتية ثم انه خالفها بهذا القيد وهو وجود هذه الصفات السلبية والاضافية لكنا قد بينا بطلان ذلك وان مخالفته لسائر الذوات بحقيقته المخصوصة وانه ليس بين ماهيته وسائر الماهيات اشتراك اصلا واما ما ذكره اصحابنا في بطلان قول المخالفين فقد ابطلوا كلامهم جميعا بانه لا معنى لماهيته الا انه ذات غير ذات الجسم والعرض وهذا قد علمناه لم يخص بان علم من ماهيته غير ما علمناه واستدلوا على بطلان ما قاله ضرار وحفص بما قاله المصنف قوله فهو صحيح يقال كيف يتاتى ذلك مع انكم تقولون بصحة ما يقوله ابو الحسين من انه ذات مخصوصة تفارق بخصوصيتها سائر الذوات قوله لانه لا يعقل في الله ما هو ولا اي شيء هو يعني بمعنى انه لا يحل ذلك ان له ماهية وماهية وقد اختلفوا في جواز اطلاق لفظ الماهية على ذاته تعالى فمنهم من منعه وهو ظاهر كلام المصنف ومنهم من اجازه ما لم يوهم الجهل بكيفية كان او غيره قيل وهو الصحيح قوله وليس لها حكم الى اخره يقال انما يتاتى ذلك لو عني ضرار بتلك الصفة ما عنيتم بالصفة الاخص واثبت اقتضاءها واحكامها ما تثبتونه ولكنه يعبر عن هذا ولا يلحظ اليه

مسألة الذي احتج به المخالفون جميعا الحجة لمذهبهم وجوه منها الاول انا اذا اختبرنا انفسنا ورجعنا اليها وجدنا انا نعلم حقيقة شيء من الاشياء مفصلا الا من وجهين احدهما الحس ونعني بالعلم بالحس مدركات الحواس الخمس وثانيهما الوجدانات من النفس مثل علمنا بحقيقة الالم واللذة والجوع والعطش واما سائر الاشياء فلا طريق لنا الى معرفتها الا على الوجه الجملي والادراك مستحيل في حقه تعالى ويستحيل ان نجد من انفسنا معرفة حقيقته فوجب القطع بانا لا نعلمها وهو المقصود الوجه الثاني ان المعلوم لنا منه تعالى ليس الا الصفات السلبية والاضافية وشيء منها ليس نفس حقيقته بيان ذلك ان الذي عرفناه من الصفات الاضافية هو انه يمكن ان يوجد الاشياء وان يوجدها وهو معنى القادرية وانه يمكنه ان يوجدها محكمة وهو معنى العالمية والذي عرفناه من الصفات السلبية انه غير متحيز ولا حاصل في جهة ولا يحل في شيء ولا حال في شيء ولا موصوف بصفات الاجسام من الشهوة والنفرة والالم واللذة وكلها اضافات وسلوب فاذا تصفحنا ما علمناه منه تعالى فليس الا هذه الامور وهي بعض من عوارض الاضافات والسلوب لا بد لها من ذات مستقلة بنفسها معقولة لحقيقتها تكون موصوفة بهذه السلوب والاضافات فاذا كنا لا نعلم حقيقة الذات الموصوفة بهذه السلوب والاضافات ثبت انا لا نعرف حقيقة ذاته ذكر هذين الوجهين الامام يحيى الوجه الثالث انه لا كلام في صحة قولنا الله اعلم بنفسه والاصح ذلك الا وهو يعلم من نفسه ما لا نعلمه واجيب عن هذا الوجه بان معنى ذلك انه يعلم من تعلق ذاته وبما يتصل بها من اوزانه ومعلوماته ما لا نعلمه وذلك خارج عما نحن فيه او يكون المزادات عالميته تعالى واجبة لذاته وفي المستحيل جائزة مقتضى به وان كان المعلوم ما يدريه السموات والارض تعذر الجواب بالماهية وقد قيل في حقيقة الشيء فكذا فلم يعلمها فكيف ما هية الجبار في القدم في قوله تعالى ولا يحيطون به علما وبان موسى عليه السلام احاب فرعون عن قوله وما رب العالمين بالنعت فقط حيث لم يمكن الجواب بالماهية وقد قيل في حقيقة المرء قطعا ليس يعلمها فكيف ماهية الجبار في القدم

واما الذي ذكره ضرار في خاصة الاحتجاج لمذهبه فقد اسقطه المصنف واجاب عنه قوله اما ان يكون الطريق اليه الاحساس او ما نتوه او حكمه اذا دام الاثر هاهنا العقل والحكم الموجب سواء كان صفة او حكما قوله الا ترى انا نعلم القدرة والحياة الى اخره قد عدم مع ذلك كلام الامام يحيى وفيه تصريح بانا لا نعلم الا حقيقة المدرك والموجود من النفس قوله هو وان علمنا من نفسه

ضرورة على الجملة يعني فاما التفصيل فلا نعلمه الا بدلاله وهو ان لا يسلم بكونه مشتهيا حالا موجبة عن معنى ليس الارادة ولا غيرها
فان احدنا وان وجد نفسه مشتهية فهو لا يجد ان الشهوة ذات ليست بصفة ونحو ذلك من التفصيل ولا معرفة يعلمها ما الدلاله
اما كونه مريدا فمن اصول اصحابنا انا لا نعلم ان الغير مريد في الشاهد الا بالضرورة او بغالب الظن فاما بالدلاله فلا كالمشتهي للغذاء
الا مرة في كونه مشتهيا كذلك فانا نعلم بالضرورة شهوة الجائع الجوع الشديد للطعام الطيب فاما بالدلاله فلا يمكن الا ان يكون بخبر
صادق والله اعلم قوله قال الشيخ احمد احمد بن بيت للعلم الضروري على العلم الاستدلالي يعني فاذا كنا نعلمه في الاخرة ضرورة كان تمييز
علمنا الضروري به عن علمنا الاستدلالي بان يتعلق بماهيته او يكون من زياده فهل كان لعلم الله الذي هو في حكم الضروري بل اعلى
درجة منه مزية على علمنا به الذي هو استدلالي وجوابه المصنف يعني بان هذا مراده قوله لامر يرجع الى طريقيهما يعني فلما كان طريق
الضروري من الادراك والاخبار المتواترة ونحو ذلك اوضح من طريق الاستدلالي من النظر وخبر الصادق كان للضروري مزية
على الاستدلالي الا ان هذا الفرق لا يتاتى فيما كان الله طريق ويلحق بما تقدم **فائدة عظيمة النفع في التوحيد**
وهو انه يليق بكل ذي عقل وافر وحلم راسخ من اهل الدين المتين والمعرفة الحقيقية والنفس عند ان يلقي اليه الشيطان
نعوذ بالله منه الوسوسة ويحثه على التفكر في ذات الباري جل وعلا ويقول له كيف هذه الذات التي لا تدرك بعدها وما حقيقتها
وصورتها الا يصغي الى ذلك اذنا ولا يصرف اليه قلبا ولا يشتغل بما يلقي اليه من ذلك فان هذا الوسواس اعظم ما يوسوس به الشيطان
الى ضلال المكلف وكفره والحاده وقد روي عنه صلعم انه قال ان الشيطان نعوذ بالله منه ياتي الى احدكم فيقول هذا الله خلق الخلق فمن
خلق الله فمن وسوس له الشيطان بذلك فيقول امنت بالله وينظر في ملكوته ومصنوعاته وقد كان صلعم على ما روي كثير التكرار للامر
بالله ووحدانيته وصفاته والنظر في ملكوت الله الدالة على ذلك وكان صلعم كثيرا ما يامر بالنظر فيها والنهي عن النظر في ذاته تع
فقد روي عنه صلى الله عليه وآله وسلم انه قال تفكروا في الخلق ولا تفكروا في الخالق فانكم لن تقدروا قدره وقد سلك امير المؤمنين كرم الله وجهه
هذه المحجة في اقواله فان من كلامه عليه السلم في ذلك من تفكر في خلق الله وحد ومن تفكر في الله الحد وقال عليه السلم في خطبة الاشباح وهي
مما ذكره في نهج البلاغة مخاطبا للرجل الذي قال له يا امير المؤمنين صف لنا ربنا لنزداد له حبا وبه معرفة فغضب عليه السلم ونادى الصلوة
جامعة فاجتمع الناس حتى غص المسجد باهله فصعد المنبر وهو مغضب فحمد الله واثنى عليه وصلى على النبي صلى الله عليه وآله وسلم واسترسل في الخطبة الى ان قال
فانظر ايها السائل فما دلك القران عليه من صفته فائتم به واستضئ بنور هدايته وما كلفك الشيطان علمه مما ليس عليك في الكتاب فرضه
ولا في سنة النبي صلعم وائمة الهدى اثره فكل علمه الى الله تع فان ذلك منتهى حق الله عليك واعلم ان الراسخين في العلم هم الذين اغناهم عن اقتحام
السدد المضروبة دون الغيوب الاقرار بجملة ما جهلوا تفسيره من الغيب المحجوب فمدح الله اعترافهم بالعجز عن تناول ما لم يحيطوا به
علما وسمى تركهم التعمق فيما لم يكلفهم البحث عن كنهه رسوخا فاقتصر على ذلك ولا تقدر عظمة الله على قدر عقلك فتكون من الهالكين هو
القادر الذي اذا ارتمت الاوهام لتدرك منقطع قدرته وحاول الفكر المبرأ من خطر الوسواس ان يقع عليه في عميقات غيوب ملكوته
وتولهت القلوب اليه لتجري في كيفية صفاته وغمضت مداخل العقول في حيث لا تبلغه الصفات لتنال علم ذاته ردعها وهي تجوب
مهاوي سدف الغيوب متخلصة اليه سبحانه فرجعت اذ جبهت معترفة بانه لا ينال بجور الاعتساف كنه معرفته ولا تخطر ببال اولي الرويات
خاطرة من تقدير جلال عزته الى ان قال عليه السلم فصار كل ما خلق حجة له ودليلا عليه وان كان خلقا صامتا فحجته بالتدبير ناطقة
ودلالته على المبدع قائمة ومن كلامه عليه السلم ان الله تع لا من شيء ولا في شيء ولا على شيء ومن كلامه عليه السلم لم تحط به الاوهام بل تجلى لها بها
وبها امتنع منها واليها حاكمها والاوهام ههنا العقول وقد تقدم تفسير كلامه هذا ومن كلام الامام برهان الدين نجم ال الرسول
القسم بن ابرهيم عليه السلم جعل الله في المكلفين شيئين وهما العقل والروح وهما قوام الانسان لدينه ودنياه وقد حواهما جسمه وهو يعجز
عن صفتهما وماهيتهما فكيف يتعدى بجهله الى معرفة ماهية الخالق الذي ليس كمثله شيء ومن لم يعرف عقله وروحه والملائكة والجن
والنجوم وهذه مدركة له في حكمها فكيف يدري بنفسه المسكينة الى معرفة القديم قبل كل موجود والاخر بعد كل شيء الذي لا تدركه
الابصار وهو يدرك الابصار وهو اللطيف الخبير وهذا تصريح منه عليه السلم بعدم امكان الوصول الى معرفة الحقيقة وكنه الذات وعن بعض الفلاسفة

الله قال

اسماء الله او جنه ولا احد ولا او مربع ولا أكيفه وما خطر على قلبي فهو بخلافه وحكي عن الامام الشافعي انه قال من انتهض
لطلب مدبره فانتهى الى موجود ينتهي اليه فكره فهو مشبه وان اطمأن الى العدم الصرف فهو معطل وان اطمأن الى موجود واعترف
بالعجز عن ادراكه فهو مصدق قيل وهو معنى قول امير المؤمنين عليه السلم العجز عن درك الادراك ادراك والبحث عن كنه الذات
اشراك فهذه الفائدة منطوية على كلام سيد البشر وكلام وصيه الصديق الاكبر وامام الموحدين والعدل وكلام غيرهما من ائمة
الاسلام مجددين فكان على كل عاقل الاعتماد عليها والرجوع في هذا الشأن اليها فنسأل الله ان يمدنا بالتوفيق وان يهدينا الى سواء الطريق

القول في كيفية استحقاقه تعالى لهذه الصفات التي هي القادرية والعالمية والحيية والوجود

وما يقتضي الذات والمدركية فقد مضى ما فيه كفاية في بيان كيفية استحقاقه تعالى لهما واعلم ان هذا الفصل لا يكمل التوحيد ويتم المعرفة الا به
فانه منطوي على نفي المعاني القديمة والاستدلال على بطلانها وبيان انه يستحق هذه الصفات لذاته وبذلك يثبت انه كان لا يجوز خروجه عنها
وانه قادر على جميع اجناس المقدورات عالم بجميع اعيان المعلومات وبذلك يثبت عدله وحكمته وتنزهه عن القبائح لعلمه بقبحها واستغنائه
عنها فظهر بذلك عظم الحاجة الى هذا الفصل وسمي بفصل الكيفية لانه كلام في كيفية استحقاقه تعالى لهذه الصفات مطابقة بالاسم للمعنى
ووجه ايصاله لما تقدم من الصفات ظاهر اذ هو كلام في كيفية استحقاقها فهو كالجزء منها وتتمة ثم القلم بها قوله اتفق اهل العدل
على انه يستحقها لذاته او لما هو عليه في ذاته يعني فالاول كلام ابي علي ومن قبله من اهل العدل ومن تبعه ممن بعده منهم والثاني قول ابي
هاشم وجمهور المتأخرين وابو علي واصحابه يسلمون انه لو لم يستحقها لذاته لاستحقها لما هو عليه في ذاته كما يقوله ابو هاشم دون ما يقوله
اهل الجبر وابو هاشم واصحابه يسلمون انه لو لم يستحقها لما هو عليه في ذاته لاستحقها لذاته وهم جميعا متفقون على انه لا يحتاج في ثبوتها
الى مؤثر اذ لا يجعلونها مستحقة بالفاعل ولا للمعنى ولا للنسبة وابو هاشم واصحابه وان قالوا انها مقتضاة فالمقتضي غير مؤثر على
التحقيق فان قيل كيف قال المصنف اتفق اهل العدل على انه يستحقها لذاته او لما هو عليه في ذاته وابو الحسين واصحابه النافون للاحوال
غير داخلين في ذلك وهم من اعيان اهل العدل قلنا بل هم من القائلين بانه يستحقها لذاته وان جعلوها تعلقات لا صفات فانهم يصفون التعلق
الحاصل له تعالى بكونه قادرا وعالما الى ذاته من غير واسطة فهم يقولون ان القديم قادر وعالم لذاته وحقيقته المخصوصة توجب هذا التعلق
من غير واسطة امر زائد حكاه الامام يحيى قال ويمكن ان يكون هذا قول المتقدمين من المعتزلة فانهم ما اطلقوا القول بانه يستحقها لذاته
ولم يخوضوا خوض المتأخرين فيجب حمل قولهم على ذلك قوله وقالت الصفاتية يعني سليمان بن جرير الامامي واصحابه قوله وقال ابن كلاب
ازلية اعلم انه لا فرق بين قوله وبين قول الاشعري الا ان الازلي هو القديم الا ان ابن كلاب لم يتجاسر على اطلاق القول بقدمها للاجماع على
انه لا قديم مع الله تعالى وتجاسر الاشعري على ذلك لوقاحته قوله وقال الاشعري قديمة اي المعاني التي يستحق الباري كونه قادرا عالما حيا
لاجلها قديمة وقد ذكر ابن الملاحمي في معتمده انهم يقولون كذلك في كونه مريدا كارها سميعا بصيرا مدركا وانهم يصرحون بانه يستحق هذه
المعاني لصفات حقيقتها المعاني قديمة قال الامام يحيى واما الاشعرية فاتفقوا على اثبات المعاني القديمة ثم اختلفوا في اثبات الاحوال فمنهم
من يقولون العلم هو نفس العالمية والقدرة هي نفس القادرية ثم هذه الصفة عندهم معلومة ثابتة موجودة في ذاتها وهو مذهب الاشعري
وابن كلاب وهو قول المتأخرين من محققيهم واما مثبتو الاحوال منهم فعندهم ان القادرية والعالمية والحيية صفات مضافة الى المعاني وانه
كما هو موصوف بهذه الصفات فهو موصوف بالمعاني وهو مذهب القاضي منهم وهو قول الكلابية قوله لم يصح المنع من وصفها علم او لانها
مرادهم بانها لا توصف انه لا يعبر عنها بعبارة تكون وصفا لها وهو لا يستقيم مع اثباتهم لها معاني قوله شبهتهم انها لا تقوم بنفسها اي كما
تستقل بالوجود بها من دون ان تستند الى ذات وتثبت لها وتكون مندرجة في الثبوت عليها قوله ويجوز ذلك يعني من وصفكم لها كقولكم انها لا توصف
وانها لا تقوم بنفسها قوله فان وصفها لا يقتضي قيام معنى بها يعني كوصفنا لها بانها موجودة او معدومة او محدثة او باقية او غير باقية ونحو
ذلك مما نصفها به قوله وكذلك وصفكم للباري تعالى بانه لا معنى فانه لم يقتض وصفه باي هذه الاوصاف قيام معنى به قوله ويجوز ذلك يعني كبرى وصغرى
وموجود وما جرى هذا المجرى قوله ولنعد الى ابطال قول الجميع يعني جميع اهل الجبر من الكلابية والاشعرية والصفاتية والكرامية
لا المرئي الها يعني واذا لم يكن الهاطية ولم يجز انها بها ثل بحيث بها اذا كان لا يمكن الا ان يكون الهاطية وهذا حال هذه المعاني وهذا بناء على ما قوله

يقدم وفيه من الاعتراض ما قد عرفت ومن العلماء من قال لا يوجب عدم الطريق الى الشيء نفيه الا في ثلاثة مواضع احدها عدم المعلول
فانه يدل على انتفاء العلة الثاني عدم ظهور المعجز على مدعي النبوة فانه يدل على بطلان نبوته الثالث اذا كانت الذات لا يصح خلوها
عن صفتين ضدين على البدل فان خلو الذات عن احداهما طريق الى ثبوت الثانية وهذا المثال الثالث ليس من هذا الباب وان ذكرناه ههنا
ليس بشيء قوله ولان وجود المعاني في الحال بهذه كعدمها يعني مع كون الصفات واجبة لان الصفة الواجبة هي التي يستحيل خلافها
امكانها ومع كونها كذلك لا حاجة بها الى المعنى فثبوتها مع وجوده وعدمه على سواء ولما مر منفصل يعني عن الذات فرقا عن علة
واحترز بقوله منفصل عن المقتضي لان الصفة الواجبة يصح تعليلها به الا انه غير منفصل عن الذات بل هو صفة ثابتة لها قوله
وكذلك صفات المعاني يعني الذاتية والمقتضاة قوله وسائر صفات الاجناس انما زاده ادخال الجواهر في ذلك فان صفاتها الذاتية والمقتضاة
كصفات المعاني في انها تستغني عن المعنى قوله واذا كانت صفات الباري واجبة يعني القادرية والعالمية والحية قوله استغنت عن المعاني
كالوجود وكصفات الاجناس يعني وجود الباري وصفات الاجناس الذاتية والمقتضاة وقد اورد الشيخ ابو الحسين على هذا الدليل
المتقدم اعتراضين احدهما ما تريدون بقولكم صفات الباري واجبة هل تريدون ان مجرد ذاته كاف في ثبوتها وانها لا تفتقر الى غيره
فهذا محل النزاع ومسئلة الخلاف وكيف تجعلون نفس مذهبكم دليلا او تريدون انها ثابتة له وليس ثبوت صفة للذات توجب استغناءها
عن علة والجواب انا لا نعني بالوجوب احد الوجهين اللذين ذكرتم ولكن نعني بالوجوب ثبوتها له في الازل واستحالة انفكاكه عنها
والخصم يسلم ذلك وثانيهما ان قياسكم على صفات المعاني والاجناس يبنى على ثبوت المعاني وثبوت صفات الاجناس وهو غير مسلم وان سلمناه
فانا استغنينا بصفات الاجناس عن العلة لكون الذات كافية في ثبوتها ولم يثبت لكم ان ذاته تعالى كافية في ثبوت صفاته فان ذلك لا يثبت الا
بعد ابطال ان يستحقها للمعنى والجواب انه قد تقرر ثبوت المعاني وصفات الاجناس بما تقدم واما قوله ان صفات الاجناس استغنت عن العلة
لكون الذات كافية في ثبوتها فما الدليل على ان الذات كافية في ثبوتها فان ذلك انما هو لوجوبها فاذا كانت صفات الباري تعالى واجبة كانت
ذاته ايضا كافية في ثبوتها واما قوله ولم يثبت لكم ان ذات الباري كافية في ثبوت صفاته فنقول فهو لم يستدل بانها كافية على انه لا
يستحقها للمعاني ولو كان كذلك لزمنا الدور كما ذكره لكن استدللنا بما يستحيل الانفكاك عنها وحصولها في الازل على انه استغنى عن العلة
الحادثة منها ومن صفات الاجناس ما ذكرناه من استحالة خلوها عنها عند امكانها والخصم لا ينازع في ذلك قوله ولانه تعالى احق بالاحتياج
الى معنى يعني ان ذلك يقدح فيما قد تقرر من استغنائه تعالى عن غيره ولانه يؤدي الى النقصان وعدم الكمال اذا احتاج وصفات النقص هي
مستحيلة عليه تعالى فكان احق بان يستغني عن غيره قوله بل قد وافق فيه اكثر المجبرة يريد بالمجبرة ههنا نفاة الصانع المختار المحدث لانكاره
وعنى باكثرهم من اثبت مؤثرا موجبا كالفلاسفة والباطنية فانهم يدعون بان المؤثر في العالم لا احتاج في وجوده الى معنى قوله واما
بالتفسير الذي يريدونه في هذه المسئلة الى اخره يعني من ايجاب الصفة لا الحلول وبالجملة فيقال لهم ان اردتم بالقيام الحلول فهو كما يستحيل في
حق المعنى يستحيل في حقه تعالى وان اردتم به ايجاب الصفة فقط فهو كما لا يستحيل عليه تعالى عندكم لا يستحيل في حق المعنى فاذا اجزتم قيام
المعاني في حقه تعالى مع انه غير متحيز ولا محل فجوزوه في حق المعاني وان كانت غير محال او متحيزة فان حالها في استحالة الحلول كالباري
على حاله تعالى قوله وهذا هو اصل دليل المخالف يعني كما تقدم في ذكر ما استدل به الرازي على حدوث العالم فاذا كان دليله على حدوثه كان دليلا
على حدوث المعاني لقيامه في حقها قوله وذلك الغير ليس يؤثر فيها عندهم يعني انه تعالى فانهم لا يثبتون له تاثيرا فيها لا بايجاب ولا باختيار
وكذلك لا يثبت لغيره من المحدثين فيها تاثير قوله وايضا فهي ليست بالاختيار عندهم يعني فكيف يكون مؤثرا فيها [illegible] فان هذا
مما لا يتصور او كيف يكون ما هو واجب الوجود مع غيره ممكن الوجود من ذاته ليس بغير ما هو واجب الوجود من ذاته فقط قوله [illegible]
ذلك مشابهة القائلين بالعقول والافلاك يعني من حيث انه جعلها واجبة الوجود من ذاته فقط بجهته كما ان اهل العقول جعلوا العقل
الاول واجب الوجود من جهته ومن حيث اثبت ذوات قديمة معه كاثباتهم للعقول القديمة عندهم معه فهذا وجه التشبيه قوله
وقولهم قول طريقة اخرى فيه وقع الاجماع وقامت الدلالة على ان الله تعالى ليس يحتاج فيه سؤال وهو ان يقال ان الاستدلال بالسمع على
انه ليس بمحتاج لا يصح لتوقف صحته على عدم الحاجة فان الذي قامت الدلالة عليه انه ليس بمحتاج يعني الا سماع والنظر فاما هذا

المغني

المعنى الذي ذكرته الحيوة فلا والجواب اما الاستدلال بالاجماع هاهنا فهو صحيح لانه انما يتوقف صحة السمع على نفي الحاجة
بمعنى الاستغناء والاستقصاء ولو قدرنا عدم صحة الاستدلال به فالاحتجاج به هاهنا من باب الاستظهار على الخصم بما لا
ينكر كونه دليلا واما قوله ان الذي قامت عليه الدلالة الى آخره فيقال كما قامت على نفي الحاجة بذلك المعنى فقد قامت على نفيها
بهذا المعنى فان الدليل قد دل على انه لا يحتاج في وجوده الى غيره والا ادى الى التسلسل قوله لو اتصفت عن اضداده تعالى ولم يوجد
اضدادها لكان في ذلك عدمه تعالى كيف اتفقتم على هذا وانما يتصور على قول من جعل الحيوة موجودا المعنى هو الوجود فاما من جعل
موجودا الذات او جعل وجوده نفس ذاته منهم فلا يتصور ان يكون من مذهبه ان عدم العلم والقدرة والحيوة لو قدر يوجب عدمه تعالى
والجواب لقائل منهم انه تعالى يستحيل انفكاكه عنها وانفكاكها عنه وحصوله موجودا من دونها او اضدادها وحصولها موجودة
من دونه ومرادهم ذلك من قولهم لا هي هو ولا هي غيره فسروا الغيرين بانهما كل موجودين يصح وجود احدهما مع عدم الآخر فلولا
انهم يقولون انه لا يصح وجوده تعالى مع عدمها للزمهم ان يكون غيرا لها ويكون مذهبهم في ذلك كمذهب ابي علي في الاجسام وهو انه لا يجوز
انفكاكها عما يحتمله او ضده ولا وجودها من دون ذلك فعلى هذا يكون من قولهم انها لو عدمت لدل عدمها على عدمه جل وتعالى عن ذلك والا
بطل القول باستحالة الانفكاك نعم الاستدلال بالاجماع انما يستقيم على بطلان قولهم بالحاجة اليها لا بعين المعاني ومن لم يثبت [illegible]
عاجزا جاهلا بمعنى لحصول الموت والعجز والجهل التي هي اضداد للحيوة والقدرة والعلم عندهم وقوله ونحو ذلك لا وجه لزيادته
لان الذي يثبتون ضده النقص في حقه تعالى وهو هذه المعاني السلبية فاما ضد الارادة القديمة فلا يحصل بحصوله نقص وليس هذا موضع
الكلام فيه اللهم الا ان يريد اضداد السمع والبصر والادراك على قول من جعله معنى [illegible] المعتبرين اذا كانوا يقولون بان لهذه المعاني
اضدادا كما هو قول ابي علي في ادراك الرؤية فانه يحصل له ضدا هو العمى قوله لا امتناع من اطلاق العبارة بعينها بل يقولوا انا لا نقول بانه تعالى
محتاج الى هذه المعاني بل نقول ليس بمحتاج اليها لانهم قد اثبتوا المعاني واثبتوا معنى الحاجة اليها فلا تعويل على العبارات كما قلنا لهم [illegible] الزمنا
على تسمية افعال القضاء اليه ان يكون ظالما تعالى عن ذلك قوله طريقة اخرى للتحقيق هذه الطريقة انه لا بد لهذه المعاني من صفات لاجلها تخالف
مخالفها وتوجب موجبها وتعلق متعلقها وتضاد ضدها لما قد تقرر من ان المخالفة والايجاب والتعلق والتضاد احكام لا تثبت الا للصفات والا لزم
في كل ذات ان تكون مخالفة لغيرها على الاطلاق وموجبة لحكم من الاحكام متعلقة بشيء من المتعلقات مضادة لشيء من الذوات فاما ان يستحقها اي
المعاني واما ان يستحق صفاتها التي لاجلها خالفت واوجبت وتعلقت وضادت لمعان اخر فيلزم التسلسل لان هذه المعاني التي اوجبت صفات تلك
المعاني لها ايضا تحتاج في ثبوتها الى معان اذ لا فرق في استحقاق المعاني الموجبة لصفات الباري تعالى على زعمهم هذه الصفات التي اثبتها المغني فانه
احق ان يستحق صفاته لذاته اذ نفي الحاجة عنه تعالى واجب لا يحتاج بها عن المعاني وهو تعالى المختص بالكمال في ذاته وصفاته ومن الكمال الا يحتاج
الى غيره فاذا ثبت استحقاقه تعالى لصفاته لذاته فلا حاجة عند ثبوتها له تعالى الى معان اذ معنى ثبوتها للذوات يستغني بمجردها في حصولها له لا
يحتاج فيها الى غيرها من معنى او غيره ويرد على هذه الطريقة سؤال وتقريره انه انما وجب كون صفات المعاني التي لاجلها تخالف وتوجب وتعلق
وتضاد ذاتية لان اختصاصها بتلك الاحكام المذكورة لا يكون الا لصفات ذاتية على ما قد تقرر لا لما ذكرتموه من ان في خلاف ذلك لزوم التسلسل المحال وفي
صفات الباري تعالى المذكورة فانه لم يحصل فيها من الدلالة ما حصل في صفات المعاني ونحن نسلم ان الذي لاجله خالف مخالفه من الصفات هو ذاتي
فاما القادرية والعالمية ونحوهما فلا وقولكم الله تعالى احق ان يستحق صفاته لذاته غير مسلم الا لو كانت صفاته تعالى من جنس صفاتها فاما
وهي من جنس آخر فلا

فصل

انه لا يجوز ان يستحقها لمعان قديمة قوله كما يقوله جمهور المجبرة اراد الاشعرية والكلابية والكرامية
قوله وهذا وان كان قد دخل فيما تقدم يعني ان ابطال ان يستحقها لمعان قديمة قد دخل فيما تقدم اذ ما تقدم من الطرق في ابطال ان يستحقها
لمعان مطلقا سواء قيل بانها قديمة او غير قديمة وحالة او غير حالة فقد شمل [illegible] ابطال جميع مذاهب المخالفين قوله لكنا نخص غيره يعني
وهو ابطال ان يستحقها لمعان محدثة قوله ويقول لو استحقها لمعان قديمة لوجب ان يكون امثالا لله تعالى لمشاركتها له في القدم اعلم
ان الدليل ما يعتمده اصحابنا في ابطال المعاني القديمة ولهم فيه تحريرات وتفريعات وجملة ما ينبني عليه من الاصول اربعة احدها ان الله تعالى
مخالف لغيره من الذوات وهذا الاصل ظاهر لا نزاع فيه والثاني بيانها انه خالفها بكونه قديما والدليل ان المخالفة انما تكون بالافتراق

بالاالي في الصفه الذاتيه والقدم صفه ذاته على مذهب ابي علي واما على مذهب ابي هاشم فهو كاشف عن الصفه الذاتيه وليست المخالفه
بالاكثر من الا استد احد الذاتين عن الاخرى فما يرجع الى الصفه الذاتيه على التفصيل او صفه القدم وان لم يكن هي المؤثره في المخالفه
على راي ابي هاشم فبها يقع الاستدلال على الصفه الاخص وهي كاشفه عنها وهي التي وقع فيها الخلاف فلما كان بها يقع الاستدلال
على ما يؤثر في الخلاف اقاموا الاثر مقام المؤثر لتلازمهما وبالجمله ان الصفه التي يقع بها الخلاف عند الافتراق فبها هي الصفه التي
بها يقع التماثل عند الاتفاق فيها ودليله السواد فانه لما خالف مخالفه وهو البياض للافتراق في السواديه التي لم يشاركه البياض ماثل
السواد الاخر بها حيث وافقه فيها وبالجمله ان الاشتراك في صفه من صفات الذات يوجب الاشتراك في سائر صفات الذات ودليله ما ذكره
المصنف فاذا تقرر هذا الدليل لزم ما ذكر من ان يكون المعاني بصفته تع وان يكون بصفتها حولي لانها قد شاركته فما يصح كونه حيا يعني
في الازل والذي يصح كونه حيا في الازل هو كونه موجودا في الازل لان الامر الوجود شرط في الحيية والشرط مصحح ولعله اراد بما يصح
كونه حيا الصفه الذاتيه الاخص لان القدم مقتضى عنها ودليل عليها فاما ساير المعاني يستلزم اشتراكها وهي تصحح الحييه وتوجبها لانها
مقتضيه لها حولي فاولى ان تشاركه فيما تصححه كونه حيا تعالى لم حصل له اولى وما وجه الاولويه بل الاحق اذا شاركه فيما يصحح الحيه وهو
الوجود مثلا ان تشاركه في الحييه اذ هو مصحح لا موجب فضلا عن ان يجب مشاركتها له فيما يصحح الحييه وان يكون اولى والجواب انه
بني على ان القدم صفه مقتضاه عن الصفه الاخص والصفه الاخص كالمقتضيه فهي تقتضي الحييه وهو شرط فيها واذا كان كذلك فقد
حصل المقتضي والشرط و في ذلك وجوب كونها حيه واذا وجب ذلك وجب ايضا حصول القادريه والعالميه لها ومشاركتها للقديم تع في
ذلك لحصول المقتضي وهو الصفه الاخص والشرط وهو الحييه وكان اولى لان كونه حيا اقوى في التصحيح للقادريه والعالميه من الوجود
للحييه وفي هذا تكلف وتعسف ومع ذلك فلا يستقيم لانه بنا على ان القادريه والعالميه والحييه صفات مقتضاه عن الصفه الاخص وهو
نفس المتنازع وقد عدل المصنف الى هذا التحرير ولم يحرره على ما ذكره اصحابنا فانهم يقولون فيلزم ان تشاركه في سائر صفاته الذاتيه
من القادريه والعالميه والحييه لئلا يرد عليه ذلك لكن لا نسلم له انها اذا شاركته فيما يصحح الحييه شاركته فيها وفيما تصححه هي الا اذا ثبت
كونها وكون الوجود صفات مقتضاه عن الصفه الاخص والمحققون الذي يلزم من هذا الدليل كونه تع بصفتها فقط فيلزم كونه تع قدره
وعلما وحيوه حولي ولا يصفهما من حيث كونهما مختلفين يعني لما تقدم من ان الشي الواحد لا يكون مختلفين غير ضد من **تنبيه** اعلم ان
الامام يحيى ع قد حل هذه الدلاله التي اوردها البهاشمه على نفي المعاني القديمه من مسالك المتكلمين الفاسده وضعفها من وجهين احدهما
ان المتمسك بهذه الطريقه اما ان يدعي ان المشتركين في امر يجب اشتراكهما في كل الوجوه حتى يكونا مثلين او لا يدعي ذلك فان ادعى ذلك
فهو فساده فان الضدين اشتركا في ان كل واحد منهما مضاد للاخر ولا يلزم تماثلهما مطلقا واما ان سلموا انه لا يلزم من اشتراكهما
في بعض الوجوه تماثلهما سقط ما ذكروه بالكليه وثانيهما ان صريح العقل لا يستبعد وجود شيين لا اول لكل واحد منهما مع ان حقيقه كل
واحد منهما مخالفه للاخرى والجواب عن الاول ظاهر وهو انا لم نوجب في كل مشتركين اشتركا في امر ما كاملا ان يشتركا في سائر
الامور بل اوجبنا من اشتراكهما في صفه ذاتيه ان يشتركا في سائر صفات الذات واوضحنا ذلك بالادله المذكوره وعن الثاني بان الامر
وان كان كما ذكره غير ان المرجع في ذلك الى الادله وقد قام الدليل على ان اشتراك الذاتين في صفه ذاتيه يوجب اشتراكهما في سائر صفات
الذات والا ادى ذلك الى المحال المذكور ولا عبره بعدم الاستبعاد مع قيام الادله على المنع وقد اورد عليهم هذه الطريقه التي قاما بها على
البهاشمه على وجه اخر فقال لو كان تع يستحق كونه قادرا وعالما ونحوهما لمعان قديمه لكانت متساويه له تع في نفس القدم وهو وصف
كاشف عن حقيقه الذات لانا اذا ازدنا ان نميز حقيقته عن غيرها فلا يمكننا الا كونه قديما والا يشترك في الوصف الخاص يقتضي الاشتراك
في نفس الحقيقه لانه لا طريق الى تعقل تلك الحقيقه الا بواسطه ذلك الوصف فلو كان يستحق صفاته لمعان قديمه لزم ان تكون موصوفه
بالصفات المعتبره في الالاهيه فيكون كل واحد منها الاها ولا تكون بان تكون صفه اولى من ان تكون موصوفه وهذا محال فبطل القول
بالمعاني القديمه هذا حاصل ما ذكره عليلم في تحرير هذه الطريقه ثم قال عليلم بعد ان حكى ادله اصحابنا التي يتوصلون بها الى ابطال المعاني هذه
خلاصه ادلتهم على ابطال المعاني واعلم ان اقرب ما يعول عليه في ابطال هذه المعاني انه تعالى لو كانت له تع قدره وعلم وحيوه لكانت حقايق

ولكن قال المخالف انه اشترك كل [illegible] احدهما عالما لا [illegible] بلزم [illegible] مطلقا

هذه

هذه المعاني مخالفة لحقيقة ذاته لاستقلال كل واحد من هذه المعاني بعينه في المعلومية والثبوت واقل ما اثبت المخالفة المغيرية
مخصصة يكون في الوجود وقد ذكر عبد الله مخالفة له في ذاته وحقيقته وبطلانه معلوم باتفاق المسلمين **فصل** في ابطال كل واحد
من هذه المعاني على انفراده قوله وكلامنا في جهة استحقاق الصفة لا فيها اي وكلامنا في الوجه الذي لاجله استحق الصفة لا في الصفة
فاما هي فله كلام انها لا تعلم على انفرادها قوله فيؤدي الى التسلسل يعني لان هذا العلم الذي صار لاجله عالما بالعلم الاول لا بد ان تعلمه ايضا
بعلم اخر وهلم جرا في كل علم لاجله صار عالما بالعلم الذي قبله قوله ولا يستقيم علينا في الصفة يعني فيقال لا بد من ان تعلم كونه عالما بصفة
هي كونه عالما بانه عالم ونعلم هذه الصفة ايضا بصفة اخرى لما ذكره من ان الصفة لا تعلم على انفرادها فلا بد ان نعلم كل صفة بصفة وقد نظر
لانا وان لم نعلم على انفرادها فالذات نعلم عليها فكان يلزم ان نعلم نحو ذاته على هذه الصفة التي هي العالمية بصفة اخرى ونعلم كون ذاته على
هذه الصفة بصفة اخرى وهلم جرا فلا فرق بين الموضعين اذا عرفت هذا فاعلم ان المشايخ مختلفون في تعدد هذه الصفة للباري والتحادها
فذهب الشيخ ابو عبد الله الى ان له تعالى بكونه عالما صفات كثيرة متعددة بتعدد المعلومات مختلفة لتغاير متعلقاتها غير متناهية لعدم تناهي
المعلومات فيكون الجواز على مذهبه ان نسلم انه تعالى لا بد ان نعلم كونه عالما بهذا الشيء بصفة اخرى ونعلم هذه الصفة بصفة اخرى الى ما لا
يتناهى وذهب جمهور المشايخ الى ان له تعالى بكونه عالما بجميع المعلومات صفة واحدة لها متعلقات كثيرة فهي تتعلق بانه عالم بهذا الشيء وبانه عالم
بانه عالم بهذا الشيء الى ما لا يتناهى من المتعلقات وسيأتي بيان ما احتج به لصحة كل واحد من القولين وما يرد على القول بتعدد المتعلقات
مع اتحاد الصفة من الاشكال قوله اذا تعلق متعلقهما على اخص ما يمكن يعني بان يتحد المتعلق والوجه والطريقة والوقت لما تقدم ودليل
تماثل العلمين اللذين هذه صفتهما قد تقدم ايضا في صدر الكتاب قوله ولا يستقيم علينا في صفته تعالى يعني فيقال يلزم ان تكون في حكم المماثلة لصفاتنا
لمشاركتها لها في اخص ما ينبئ عن تماثل الصفات المتعلقة وهو التعلق على اخص ما يمكن لانا نقول ان ذلك لا يقتضي تماثل الصفتين الا اذا كان
جنس المتعلق واحدا فان ذلك من شرط التماثل وجنس المتعلق هاهنا غير واحد فان المتعلق في حقه تعالى ذاته والمتعلق في حقنا العلم
واذا كان كذلك فوجه التعلق غير متحد بل مختلف لانه يتعلق تعالى تعلق العالمين وتعلقنا تعلق العلوم ومعلوم انه لا بد من الاتفاق في وجه
التعلق وانه لا يكفي اتحاد المتعلق ولهذا لو تعلقت الارادة بتعلق العلم على اخص ما يمكن لم يكن مماثلة له لما اختلف جنس المتعلق ووجه تعلقهما
لان دخول ما لا يتناهى في الوجود محال الوجه في ذلك انما حصل في الوجود والتي عليه صح دخول الزيادة فيه والنقصان وكل ما دخله الزيادة
والنقصان فهو متناه فان قيل الشيخ ابو عبد الله قد قال بثبوت صفات لا تتناهى للباري تعالى وحصولها له قلنا فرق بين الصفة والذات
فانه لا يقال في الصفة انها مما دخل في الوجود وحصل وفيه نظر قوله لان العلوم المتناهية اذا فرع عليها معلومات غير متناهية صار كل
علم منها متعلقا بما لا نهاية له وفرع بمعنى قسم وفرق والتوزيع القسمة والتفريق ذكره الجوهري لا يقال ان الحاق المعلومات الغير المتناهية
بعلوم كثيرة وان كانت متناهية لا يقتضي ما ذكره من تعلق كل علم بما لا نهاية له لان المعلومات وان كانت حقيقتها على الجملة غير متناهية
فلا يلزم ان يكون كل قسم منها ملحق بعلم من العلوم المتناهية غير متناه بل يصير ما الحق بكل علم متناهيا والا لزم انه لا فرق بين جميعها
وبين قسم من اقسامها مع كونها اقساما كثيرة لانا نقول لو تناهى كل قسم من اقسامها المتناهية الملحقة بعلوم متناهية لزم ان يكون
مجموعها ايضا متناهيا لان المتناهي اذا ضم الى المتناهي لم يصر غير متناه فمع تسليم عدم تناهي المعلومات مجموعها يلزم القول بعدم
تناهي كل قسم من الاقسام الملحقة بالعلوم المتناهية اذ لو كان متناهيا لزم تناهيها على الجملة عند ضم بعضها الى بعض ويرد على هذا
الدليل سؤال وهو ان عدم انحصار معلوماته تعالى مبني على انه تعالى عالم بعلم ولا علوم متناهية بل عالم لذاته ونحن في الاستدلال على ذلك
فكيف يستدلون على مذهبهم بما تبنون صحته على صحة ذلك المذهب والجواب ان كون معلوماته غير متناهية مما يسلمه مخالفونا في هذه
ومذهبه القائلون بانه تعالى عالم بعلم فكانت الحجة مبنية على تسليمهم الا ان هذا يقتضي ان هذا الدليل غير قاطع وانما هو الزام مبني على تسليم الخصم
ما لا يتناهى ولهذا نعلم ثواب اهل الجنة وعقاب اهل النار يتعلق لا عن مع انهما غير متناهيين وهذا الذي ذكره مذهب الجمهور وقد خالف فيه
ابو القسم وقال انه يسري في التعلق على وجه التفصيل الى اكثر من معلوم واحد وذهب الى ذلك في كل معلومين لا بد اذا علم احدهما من ان يعلم الاخر قوله
قوله لا يتعلق على جهة التفصيل الا بمعلوم واحد لحصر العلم على تعلقه على سبيل الجملة فانه يسري في التعلق الى اكثر من معلوم واحد الى

قوله صح

العمر صح

لزم ان يكون مخالفا لنفسه لحصوله على صفتين مختلفين فيه سوالات اربعة احدها ما تقدم في الصفة من ان القدرة من جهة الاخص
المخالفة ولا يلزم ان يكون مخالفا لنفسه وان حصل على صفتين مختلفين وهما العلمان اللذان تعلقا او قدر تعلقهما بعدين المعلومين
اللذين تعلق بهما واشباهه تعالى ما ذكرتم ان العلوم ينقسم فمنها ما يتعلق على التفصيل الا بمعلوم واحد ومنها ما يتعلق لذاته على الاجمال
باكثر من معلوم واحد واذا كان لذاته يتعلق باكثر من معلوم من لم يلزم حصوله على صفتين مختلفين واجيب عن هذا انه لو صح تعلق كل
بعض العلوم بمعلومين لزم من ذلك الا يصح العلم باحدهما الا مع العلم بالاخر ومعلوم انه ما من معلوم الا ويصح ان يعلم دون غيره
ما ان ما تقدم من لزوم مخالفته لنفسه باق وثانيها المعارضة بالقدرة فانها تتعلق بمقدورات متعددة ولا يلزم ان يكون مخالفة لنفسها
فهلا جاز مثل ذلك في العلم واجيب بالفرق بين المسئلتين لان مقدورات كل قدرة مقصورة عليها ولا يصح ان يتعلق بشيء منها قدرة اخرى
تصير مخالفة لها لاجل تعلقها بهذا المقدور وعلم تعلق القدرة وان كثر متعلقاتها على التفصيل بمتعلقين يصح ان يتعلق بها قدرتان
مختلفتان ويكون قد حصل بعضها لتعلقها بمجموع المقدور من قبل ذلك لم يكن مخالفة لنفسها وليس كذلك المعلومات فانه ما من معلومين
الا ويصح ان يتعلق بهما علمان كل واحد منهما بواحد من المعلومين ومختلفان لاجل تعلقهما بهما فاذا تعلق علم واحد بمجموع المعلومين
لزم ان يكون مخالفا لنفسه لانه قد تعلق بما اذا تعلق به علمان اختلفا لاجل تعلقهما به فيكون بصفتيهما وهذا الجواب انما يتاتى على
قول المخالفين لتعدد مقدور بين قادرين فاما من اجازه من الشيوخ فالمعارضة ثابتة في حقه ان كان يقول بتعلق القدرة الواحدة بمقدورات
كثيرة وثالثها ما اشار اليه المصنف بقوله ولا يتعلق علينا في تعلق ذات الباري ونقديره ان يقال القديم ذات الباري تع متعلقة بجميع المعلومات
الغير المتناهية فيلزمكم من ذلك مخالفتها لنفسها ومصيرها بصفات مختلفين كالزمتونا ذلك في علم الباري تع فاحتج به فهو جوابنا
والجواب بما ذكره من ان هذا التعلق ليس باخص احكامه تع فيكشف عما هو عليه في ذاته والحكم انما يكشف عما عليه الذات اذا كان اخص
احكامها وههنا ما هو اخص من التعلق فيكشف عما عليه القديم في ذاته وهو اختصاصه بالصفات الواجبة التي تشفه من الصفة
الذاتية فان قيل اذا لزم ما ذكرتموه من ان يكون له تع علوم لا يتناهى بعدد معلوماته وكون علمه تع بصفات اشياء مختلفات فذلك لازم
لكم في الصفة فيلزم ان يكون له تع علوم بكونه عالما بصفات لا يتناهى والا لزم كون صفة بمنزلة صفات في حكم المختلفة قلنا اما على مذهب
الشيخ ابي عبد الله فلا يرد عليه هذا السوال والالزام لانه يلتزم ذلك ويذهب الى ان له تع بكونه عالما صفات متعددة كتعدد معلوماته
مختلفة لتغاير متعلقاتها ولا يقال التسمية قد قلتم لا يصح الزام الخصم ان له تع علوما غير متناهية متعددة بعدد معلوماته لئلا يدخول
ما لا يتناهى في الوجود محال لحصول الفرق بين الذوات والصفات فانه لا يقال في الصفات انها مما دخل في الوجود وانه قد حصل فيه
نظر لانه لا فرق بين الثابت والموجود في ذلك فتامل واما على مذهب سائر المشايخ القائلين بانه ليس للباري تع بكونه عالما بجميع المعلومات
الا صفة واحدة فهو بان يقال ان تعلق العلم تعلق العلوم وتعلق صفة الباري تع تعلق العالمين ومعلوم ان العالم قد يكون عالما بمعلومات
كثيرة ويثبت له تعلقات كثيرة بها ولا يقتضي ذلك تعدده ولا مصيره بصفة اشياء مختلفات فاذا ثبت اختلاف التعلق في حق صفته تع والعلم
لم يقس تعلق الصفة على تعلق العلم ولهذا فان الشهوة تتعلق بالحسن او الضرب من الحسن وذواته متعددة ولم يلزم كون الشهوة
مخالفة لنفسها وكذلك النفرة بخلاف العلوم فانها لا تتعلق بمتعلقات هذه الشهوة او النفرة المعينة الا وكانت مختلفة ولا يجوز
في علم واحد ان يتعلق بمتعلق شهوة او نفرة واحدة وكذلك القدرة وقد احتج الجمهور لصحة مذهبهم بان الصفة في الشاهد لما
لزم الا تتعدى المتعلق الواحد على التفصيل لما كان تعلقها تابعا للتعلق ما توجبها وهو العلم وتعلقه لا يتعدى الواحد الى ما زاد
عليه واما صفته تع فتعلقها تابع لتعلقه وتعلقه تعلق العالمين اذ هو تع يستحقها الذاته لا لمعنى وتعلق العالمين لا ينحصر ولا يختص
على معلوم واحد او معلومات متناهية بالاتفاق فان الباري تع تعلقه بالمعلومات لا يختص على كلا المذهبين واذا كان تعلق الصفة
تابعا لتعلقه وجب ان يكون تعلقها على حسب تعلقه فيتعلق بما لا يتناهى وايضا فلا يثبت له تع من الصفات الا ما دل عليه العقل بنفسه
او بواسطة ولم يدل افعاله تع على ازيد من صفة لكونه عالما وايضا فبالاتفاق وافق على انه ليس له تع بكونه قادرا الا صفة واحدة
ومع ذلك تعلق في الوقت الواحد من الجنس الواحد على الوجه الواحد بما لا يتناهى مع ان ذلك يعم بانه في صفاتنا يكون قادرين فلو

قدرتنا صفاته تعالى على صفاتنا لم يلزم الا يقدر تعالى في الوقت الواحد من الجنس الواحد على الوجه الواحد الا على مقدور واحد او يدل الى
في الوقت الواحد بكونه قادرا لصفات لا تتناهى في الذي يعول عليه في الاحتجاج لصحة مذهب الشيخ ابي عبد الله انه لو كانت صفة القديم تعالى
بكونه عالما صفة واحدة لزم ان تكون مخالفة لنفسها الا انها حصلت على ما لو حصل عليه غيرها من الصفات لخالفها واعتذار من اعتذر
عن ذلك وفرقه بين الشاهد والغائب بان تعلق كوننا عالمين بتعلق المعلوم وتعلق صفته تعالى بتعلق العالمين لا طائل تحته ولا فائدة
فيه لان المرجع بتعلق العالمية الى انها شرط في صحة ايقاع المعلوم محكما متقنا او تقريرا او تعلق النسبة وكون سكون النفس بانها
لها ولا فرق في ذلك بين تعلق العالمية التي يؤثر فيها الذات والعالمية التي يؤثر فيها المعنى لان هذا التعلق ثبت لكل واحد منهما واذا صح
ذلك كان قول من قال ان تعلق صفة القديم بتعلق العالمين وتعلق صفاتنا بتعلق المعلوم غير مفيد قوله لتعدى الى ما لا نهاية له لفقد
المخصص اعلم ان الامام يحيى عليهم قد حمل نحو هذا الاستدلال على عدم التعدي في التعلق من مسالك المتكلمين الفاسدة واورد لهم شبهتين
احدهما احتجاجهم على ان العلم الحادث الواحد لا يتعلق باكثر من معلوم واحد بانه لو تعلق بمعلومين لم يكن تعلقه بذلك اولى من تعلقه
بثلاثة وان تعدى لزم تعلقه بما لا نهاية له اذ ليس عدد اولى من عدد وهو محال وثانيهما ذكروا ان القدرة الواحدة في الجنس والوقت
والمحل والوجه لا تتعلق الا بمقدور واحد اذ لو تعلقت بمقدورين لزم تعلقها بما لا نهاية له من المقدورات اذ ليس عدد اولى من عدد قال عليهم
وهي طريقة ضعيفة لان قولكم ليس عدد اولى من عدد اما ان تريد وانه ليس عند المستدل لذلك العدد المعين دليل يعلم به ان بعض تلك الاعداد
اولى من بعض فهو حق لا نزاع فيه ولكن لا يلزم من عدم العلم بالمرجح عدم الترجيح واما ان تريد وانه لا يمكن في العقل ان يكون احد العددين
ممتازا عن الاخر بامر لاجله يكون اولى من عدد اخر فهو دعوى لا بد من تصحيحها بالدليل فلم لا يجوز ان يكون وجود الثاني حاصلا مع
ان وجود الثالث يكون محالا وان كنا لا نعرف ما لاجله صح وجود الثاني وامتنع وجود الثالث ولا يقال الثالث مثل الثاني فلو صح حصول
الثاني وجب حصول الثالث لانه لو كان حقا لزم من وجوب الاول وجوب الثاني لكون الثاني مثل الاول فاذا لم يلزم هذا لم يلزم ذلك ويوضحه
انه اذا جاز وجود علم خاصيته التعلق بمعلوم واحد على المعنى جاز ايضا بمعلومين فقط وصريح العقل لا يستبعد ذلك واضافات
القائم يصح تقدم احداثه على الوقت الذي احدث فيه بوقت وبيومين وبثلاثة ولا ينتهي الى قدر لا نهاية لها قوله فقد تعلق هذا العلم على التفصيل
بالكثير يعلو واحد ذكر مثل هذا الكلام الامام يحيى في تضعيفه لتلك الطريقة فانه قال الا ترى ان العلم المتعلق بمضادة السواد للبياض
يتعلق بالسواد والبياض فقد وجدنا علما متعلقا بمعلومين مع انه لا يجب ان يتعلق بجميع المعلومات قوله بل هي علوم يعني انها علم بالسواد
وعلم بالبياض وعلم بالمضادة الواقعة بينهما قوله واما العلم بالمضاف يعني الى اخره هذا جواب عن سؤال مقدر تقريره ان العلم بان هذا ابن لهذا
متعلق بالابوة والبنوة لان احدهما ابن للاخر والاخر اب له فقد تعدى في التعلق عن المعلوم الواحد وتقرير الجواب ان العلم بان هذا
ابن لغيره لم يتعلق الا بمعلوم واحد كما ذكره المصنف وكونه خلق من مائه معنى كونه ابنا له في اللغة فاما العلم بان الاب يعني والابن وكونه
ابنا له فهي علوم اخر على مثل ما تقدم في العلم بالتضاد بين السواد والبياض قوله لكان لا بد ان يكون واحدا يعني ان سبحانه وجود
قدر لا نهاية لها تتعلق بالمقدورات التي لا نهاية لها لما تقدم في العلم من ان وجود ما لا نهاية له محال قوله كما تقدم في العلم يعني من انها
لو تعلقت بمقدورات لكانت مختلفين لاجل ذلك التعلق ويلزم ان تكون مخالفة لنفسها وفيه نظر لان لهم ان يقولوا انتم قد
ذكرتم ان قدرة الواحد منا تتعلق بما لا نهاية له من المتعلقات في الوقت الواحد في الاوقات ولا يلزم من ذلك ان تكون مخالفة لنفسها
لانه لا يجوز ان يتعلق غيرها من القدر بمقدوراتها فكذلك نقول في قدرته تعالى اذ لا يجوز ان يتعلق غيرها من القدر بشيء من مقدوراتها
لاستحالة مقدور بين قادرين فلا يلزم ان تكون مخالفة لنفسها فكان الاولى ان يقال لو كان تعالى قادرا بقدرة ومعلوم انه تعالى يصح منه ان
يوجد في الوقت الواحد على الوجه الواحد من الجنس الواحد من المقدورات ما لا يتناهى فاما ان يصح منه ذلك لقدر لا تتناهى وهو محال لما
تقدم في العلم واما ان يصح منه ذلك بقدرة واحدة او بقدر متناهية فيؤدي الى خروج القدر عن حكمها الخاص لها وهو انه لا يصح بها في الوقت
والجنس والمحل والوجه الواحد الا مقدور واحد ولا يصح اكثر من ذلك وهو محال ولانه يلزم ان يصح منا بقدرتنا مع الشروط المعتبرة
ما لا يتناهى من المقدورات فيصح منا ما يصح من القديم تعالى او يلزم الا يصح من القديم الا مقدور واحد مع الشروط المعتبرة وهو ايضا محال

فانه لا خلاف في انه تعالى يقدر مع اجتماع الشروط على ما لا نهاية له من المقدورات قوله ويلزم ان يصح تعدد مقدوراتها بمعنى الحس فلا
يصح منه تعالى فعل غير الاجناس العشرة وهي العدد على ما تقدم انفا قوله والا يتعلق بالاجسام ونحوها يعني نحو ما سنا من الاجناس
الثلاثة عشر وهي ما عدا الاجناس العشرة التي يقدر عليها قوله لما سنوضح يعني في مسئلة نفي التجسيم وسياتي ان شاء الله قوله لا يعقل استقلال
محلها المراد باشتراط الاستقلال في حق القدرة انه لا يصح الفعل بها الا بعد ان يوجد او يشبه في محلها بعد حلولها في الحي القادر ولا
يتوهم ان المراد باستقلال محلها حركته لانا قد نفعل بالقدرة من غير تحريك محلها كالسكون المبتدا وافعال القلوب قوله لان الحيوة
لا يصح الادراك بها الا بعد استقلال محلها حاصل مراده باستقلال الحيوة في الادراك انه لا شي يدرك بها من المدركات الا اذا اتصل المدرك
في محلها كالالم او جاور محلها كالتحيز الملموس او جاور محله محلها كالحرارة والبرودة والطعوم والروايح هكذا ذكره بعضهم وفيه
نظر لانه يخرج عنه استقلال محلها في المبصرات والاصوات ومعنى استقلال محلها في المبصرات حصول قاعدة الشعاع المتصل عن الحاسة
التي محلها مع المدرك بحيث لا ساتر ولا ما يجري مجراه واما الاصوات فلا يحتاج في ادراكها الى اكثر من صحة الحاسة وهي الاذن التي هي محلها
مع المدرك وانفتاح الصماخ منه وبين محل الصوت فهذا معنى استقلالها في ادراك الاصوات اذا عرفت هذا فملخص هذا الوجه انه تعالى
لو كان حيا بحيوة وقادرا بقدرة لم يخل اما ان يصح منه الادراك والفعل بتلك الحيوة والقدرة او لا يصح ان لم يصح بطل حكمهما الواجب
لهما عند وجودهما وهو صحة الادراك وصحة الفعل واحكام الذوات التي تجب لها لا يصح انفكاكها عنه في حال وجودها وان صح
الادراك والفعل بهما من غير استقلال محلهما خرجا عن حكمهما الذي قامت الدلالة على ثبوته لهما ولو صح ذلك لم يكن ادراك بعض المدركات
بالحيوة التي في الغير بلا اولى من ان يعقل به ان يصح بالقدرة فعل بعض الاجناس والافعال دون بعض والحكم العكس لعدم المخصص وهو
محال فيتقرر انه لا يجوز ان يكون تعالى حيا بحيوة ولا قادرا بقدرة وان قيل لم لم يسلك هذه الطريقة في الاستدلال على انه تعالى ليس عالما بعلم
قلنا لانه لا يعتبر في العلم انه لا يصح الاحكام به الا بعد استقلال محله في الفعل المحكم لان العلم محله القلب ونحن نفعل الافعال المحكمة
ولا استقلال في القلب وليس محل الشيء من الافعال المحكمة ولا الشيء من اسبابها

فصل في ذكر بعض ما يلزم اهل هذه المقالة وهم القائلون بالمعاني القديمة من المحال قوله توضيحه ان التثليث الحقيقي انما هو في العدد لا في الصفات فيه نظر لانه ليس باضافة لجعل النصارى بعض
الاقانيم الثلثة صفات بل هو اضافة لجعلهم اياها ذوات مستقلة قوله ولم يقل بانه الهة يعني يدل هذا على انهم لا يقولون بانه ثالث ثلاثة
الهة اذ لو قالوا ذلك لذكره تعالى ولكن تعالى الشرع الاية ما يدل على انهم لا يقولون بذلك واما فيها اعتقاد ذكر الالهة فلا يدل على انهم يجعلون
الثلاثة الهة ولا على انهم لا يجعلونها الهة ولكن صرح ذلك بانهم جعلوه تعالى ثالث ثلاثة فقط ويدل ايضا على انهم يجعلون الثلاثة ذوات لا
صفات اذ لا يدخلها العدد كما ذكره قوله واما قوله تعالى وما من اله الا اله واحد او رد هذا الكلام تعالى ان قوله تعالى في الرد عليهم وما من اله الا اله
واحد يدل على انهم اثبتوا له الهة فحمله المصنف على جهة الالزام كما ذكر ليصح له ان يكفرهم لاجل اثباتهم القدماء الا انه موسوي فلذلك واذا
كان كذلك فالمجبرة مشاركون لهم في اثباتها بدليل قول الاشعري فيما حكاه الفقيه ابو القسم البستي رحمه الله وهو من اصحاب السيد عليه السلم
عنه انه انما كفرهم لانهم نقصوا عن الواجب يعني وهو ان يجعلوها ستة الباري والقدرة والعلم والحيوة والادراك والارادة قوله لانهم
لم يشركوا بين الاشياء الا في العدم فيه نظر فان الثنوية جعلت النور والظلمة قادرين عالمين والنصرانية وان جعلت الظلمة عاجزة جاهلة
موات ولم يشركوا بينها وبين النور الا في العدم فيمكن ان يوجه تكفيرهم لجعلهم للقديم تعالى نورا او قولهم انه لا يقدر على بعض الافعال بل لا يقدر
على شي منها فانهم وان جعلوه فاعلا للخير فهو بطبعه مع الشركة في العدم وبالجملة فهذا الالزام غير متقرر قوله فانه لا وجه لكفر
جميع هولاء الا التشريك في العدم فيه نظر اما الثنوية فوجه كفرهم ما تقدم ذكره مع التشريك في العدم واما الغلاة منهم فكفروا لانكارهم
الصانع المختار وجعلهم المدبر للعقل العاشر لا للباري تعالى الذي هو القلم عندهم ونحو ذلك من جهالاتهم الموجبة لكفرهم التي سنذكر عن
العقول بعد الجبرية والمشركة في العدم وان كان من موجبات كفرهم فليس كما ذكره من انه لا وجه لكفرهم الا هو قوله لما يستحيل معه وجود
ما ذكرنا من اصحاب [illegible] احدهما دون الاخر يعني انما يودي معه ويعرف ذلك الى المحال حيث صح ان يريد احدهما ما يكرهه الاخر والا فهو
ممنوع بكل وجه قوله مع القول بالقدرة والارادات القديمة كان الاولى ان يقول ويثبتنا [illegible] له ذلك وهو ان يريد احدهما دون الاخر

مع القول بالارادات القديمة ووجوب تعلقها بكل واقع وعدم تعلقها بغير الواقع كما هو مذهبهم وكان الاحسن للمشغبات
يقول كيف يحملون دليل نفي الثاني استحالة معدوم ونفي قادرين وانتم تقولون بصحة ذلك لكنه اتى بذات يحمل الالزام كله
متوجها الى مذهبهم في هذه المسئلة قوله مما طرقتهم الى نفي الثاني العاجز الجاهل يعني فانه لا يصح ان يحمل الدليل على نفيه دلالة
التمانع ولا دلالة معدوم ونفي قادرين اذ ليس بقادر فلم يبق ما يدل لنا على نفيه الا انه لا قديم مع الله تعالى ودلالة السمع على ذلك واذا
كان المجبرة ممن اثبت قديما مع الله تعالى فكيف يتاتى لهم التطرق بهذا الدليل الى نفي الثاني قوله والامر بين الى ان لا بد لهم من الاعتراف باعتقاد الاجماع
على انه لا قديم مع الله لظهور الاجماع على ذلك ذكر بعض المسارعة في الالهية يعني حيث صح ان المعاني لو كانت قديمة لكانت قادرة
عالمة حية كالقديم تعالى وذلك معنى الالهية اذ الاله القادر على اصول النعم التي لاجلها تحق له العبادة

فصل في ابطال قولهم لا هي الله
ولا هي غيره ولا بعضه قوله ليس احدهما هو الاخر يعني كالجوهرين والحركتين والجوهر والسواد ونحو ذلك [illegible] اسم الله
والرحمن والرحيم ونحو ذلك فهذه الالفاظ لا يكون المسمى بها متغايرا لان معنى كل واحد منها ومسماه معنى الاخر ومسماه قوله ولا
بعضه يعني كاعضاء الانسان مثلا فان يده ليست غيره لما كانت بعضا منه قوله ولا يصح وجود احدهما مع عدم الاخر اما [illegible] اما على
الجملة فمسلم فانه لا كلام في استحالة خلو الجوهر عن الاكوان لكن لهم ان يقولوا ما من كون معين الا ويجوز وجود الجسم من دونه فيكونان
غيرين قوله فلا وجه لتخصيص صفة الوجود بذلك يعني فهلا قالوا مثلا يصح ان يكون احدهما قادرا دون الاخر او عالما او نحو ذلك لكن
لهم ان يقولوا انما خصصنا صفة الوجود لانها ثابتة لكل ذات ويصح عليها وهي صفة متماثلة ولو قلنا يصح ان يقدر احدهما من دون الاخر
والحوادث لم يكن ذلك الا في حق بعض الذوات وهو الذي يصح عليه القادرية ولا يدخل فيه كل ذات [illegible] يصح ان يقدر او كذلك غير القادرية
من الصفات قوله فقد عاد الامر الى ما قلناه يقال لهم ان تعلموا ذلك عليهم فيقولوا وما من شيئين ليس احدهما هو الاخر ولا بعضه الا
ويصح وجود احدهما من دون الاخر وما ذكرته من النقض ممن يعتقد قدم الاجسام لا معنى له لانه لم يعتقد انه لا يجوز وجود شيء منها
دون الاخر لامر يرجع الى التماثل الا انها قديمة ولو صح وجود بعضها دون بعض لكان بعضها غير قديم ثم انه لا عبرة باعتقاد ذلك المعتقد واما
نقضه بالكون والجسم فقد تقدم الاشكال عليه اذا عرفت هذا فاعلم ان مراد المجبرة بهذه الحقيقة الا يلزم كون هذه المعاني اغيارا لله تعالى
حتى تكون اما مخالفة له او مماثلة له اذ المخالفة والمماثلة مترتبان على الغيرية فاذا انتفت هذه الحقيقة للغيرين فهي غير حاصلة في حقه تعالى
وفي حق المعاني فانه لا يصح عندهم وجوده تعالى من دونها ولا وجودها من دونه وان كان مرادهم انه لا يصح وجوده من دونها ووجودها من دونه
للاشتراك في العدم لزمهم ما ذكره المصنف من انه من اعتقد قدم الاجسام وجب ان يعتقد ارتفاع التغاير بينها اذ لا يصح وجود بعضها الا
دون بعض لذلك وقد اشار احدهم هنا انهم انما اتوا به لدفع الالزام وهو انها اذا كانت ذوات كانت اغيارا له واذا كانت اغيارا له لزم مماثلتها
له اذ هي قديمة والقدم صفة ذاتية والاشتراك في الصفة الذاتية يوجب التماثل قوله وهذا حاصل من القول المحال المبطل الفاسد المضطرب قوله
كما هي كذلك في الشاهد يعني فيبطل ما يقولونه من انه ليس بعضها غير البعض فانها في الشاهد متغايرة [illegible] وانما نزعها فيما بينها الا انه
يلزمهم عليه مغايرتها للقديم ولانه مناقض حدهم للغيرين اذ لا يجوز وجود بعضها من دون بعض عندهم فان قيل المسمى يقولون في صفاته تعالى
لا هي الله ولا هي غيره ولم يكن ذلك مناقضا منكم فهلا يصح لهم ان يقولوا ذلك في المعاني ولا يكون ذلك مناقضا منهم قلنا ان الصفات التي نثبتها
له تعالى ليست ذوات ولا اشياء ولا معلومة والغيرية متفرعة على ذلك فلهذا لم تكن الصفات هي الله تعالى ولا [illegible] الذاتية [illegible] له تعالى ذاتية
عليها ولا هي غيره اذ ليست ذوات ولا اشياء ولا معلومة ولا بد في الغيرية من ان يكون ذوات الا ترى ان حقيقة الغيرين كل معلومين الى اخرها
بخلاف المعاني فانها عندهم ذوات واشياء ومعلومة كما هي كذلك في الشاهد وهم معترفون بذلك فلا بد من ايضا فيها بوصف المعلومات وهي الغيرية

فصل في ابطال قولهم بانها قائمة بذاته تعالى قوله الى ما هو المعقول من القيام وهو الحلول يعني المعقول في هذا الموضع فان
القيام وان كانت له معان كثيرة معقولة فانه لا يعقل منها هنا الا الحلول واما ذهب الكرامية الى ذلك فاما منهم على مذهبهم الفاسد
ومن العقول انه تعالى جسم ولو سلطهم ذلك لكان ما ذكروه صحيحا لكن سيتضح بطلانه ان شاء الله تعالى كالارادة والكلام عندهم تعالى الله عن ذلك
ان الكرامية ذهبوا الى انه كلام الله تعالى الذي هو القران [illegible] بعض اصحابنا القول بان جميع ما يجري في العالم من حركة وسكون

والم وصوت وسائر المحدثات لحدث امثالها او لا في ذات القديم ويسمى حينئذ حوادث ثم تحدث منها هذه الاشياء في العالم
ويسمى محدثات فجعلوا القديم محلا لكل حادث ولعل مراد المصنف الارادة والكلام على سبيل الاطلاق لا لانه يجوز ارادته
قوله وهذا الزم للكرامية والاشعرية فيه نظر لانه لا يلزمهم مع نفي الجسمية ولهم ان يفرقوا بين القديم والمحدث بان المحدث متحيز
فيصح حلول المعاني فيه وقيامها به فاما المعنى والقديم غير متحيز فلا يصح قيام المعاني به بمعنى الحلول لكنه يلزمهم من حيث انه لا يعقل ههنا
الا معنى القيام الا الحلول قوله قيام بمعنى الحلول ومنه قولهم الكون قائم بالجسم اي حال فيه وقيام بمعنى الاستقرار ومنه قولهم زيد قائم والجدار
قائم اي منتصب قوله ولا يعقل من القيام غير ذلك قد قيل ان من معاني القيام قيام بمعنى الظهور ومنه قولهم قام الحق اي ظهر وقيام
بمعنى الادامة ومنه قوله تعالى والذين يقيمون الصلوة اي يديمونها وقول بعضهم اقمنا لاهل العراق الضراب لما حاموا قليلا ولو اجفاه
وقيام بمعنى الاداء كقولهم قام فلان بوفاء ما عليه من الدين اي اداه وفي عد الادامة في معاني القيام نظر فانها بمعنى الاقامة لا القيام
قوله ولا يشبه الحادث من هذا الوجه في ذلك انه تعالى ليس بمحل لانه ليس بمتحيز ولا يصح في المعاني الاستقرار لانه من توابع الجسمية وهي قديمة
عندهم ولا احتياج في وجودها الى غيرها اذا كانت قديمة ولا تتصور قيامها بمعنى الحفظ والتوكل والتحمل والحاجة والتعهد والاداء
فبطل ما قالوه من انها قائمة بذاته تعالى وعلى كل معنى من معاني القيام **فصل** في شبههم في اثبات المعاني قوله فلنا ان ما في هذا الباب
توصل بالعبارات الى المعاني فيه سؤال وهو ان يقال ان الحدود عبارات موضوعة للكشف عن معنى المحدود فكيف يتغير من التوصل
بالعبارات الى المعاني فيه سؤال وهو ان يقال ان الحد وكذا والجواب انه وان كان كذلك فانا لا نثبت بلفظ الحد معنى المحدود ولا
نستدل به عليه لكن اذا عرفنا معناه وصفنا له عبارة يكشف عن ذلك المعنى لمن جهله بخلاف ما ذكروه فانهم قصدوا بالعبارة ان يتوصلوا بها
الى اثبات المعنى الذي يذهب اليه المتكلمون ولا يعقله الواضعون للعبارة قوله يوضحه انه لا بد ان يمكن الاستدلال على هذا المعنى قبل
مواضعة اهل اللغة وقبل الاشتقاق انهم يعني والا كان في تلك الحالة لا فرق بين وجوده وعدمه واثباته ولا يجوز اذا ان يكون هذه حالها
واذا كان لا بد من امكان معرفته قبل مواضعتهم فباي شيء كنا نعرفه اذا لم يكن الطريق عندكم الا اشتقاق اهل اللغة الا انه قال
هذا عكس الدلالة والا دلالة لا بحث فيها العكس وليس بحتاج اذا كان هذا دليلا على ثبوت العلم الا يدل الا هو ولكنه يقال في ذلك الدليل
الذي كان يدلكم قبل الاشتقاق فهم قوله فلا نسلم كون العالم مشتقا من العلم الذي يدعونه يعني بل الاشتقاق من مجرد اللفظ الذي وضعه
اهل اللغة وهو المصدر قوله فلم قلتم انه اذا صدق المشتق صدق المشتق منه يعني فانه لا يلزم صدق المشتق منه اي ثبوته معنى وذاتا لها
وجود وحصول في الخارج قوله والثاني وان يثبت معنى يعني على قود قولكم في العلم قوله يزيده وضوحا انا اذا اشتققنا الى اخره فيه نظر فانهم لا يوافقون
فيما ذكره مثل قوله بضعة ... على اثبات اسم الفاعل لمن فعل القائم بغيره ويقولون اذا وصفنا الله تعالى بانه متكلم فانما اشتققنا له ذلك
من المعنى القائم به لا من الكلام الموجود في الحصى ونحوه قوله وكذلك الموجود في الشاهد له الوجود هذه معارضة لهم ببعض الزام كون الوجود
معنى فيه نظر لانهم يقولون مسلم ان الموجود في الشاهد له الوجود وكذلك الغائب لكن الوجود صفة في الشاهد والغائب وليس يلزم
اذا كان العلم معنى ان يكون الوجود معنى وبالجملة فالموجود في الشاهد له الوجود وهو صفة وكذلك الغائب والعالم في الشاهد له العلم
وهو معنى فكذلك في الغائب قوله وهذا محض الاحالة يعني حيث جعلوا العلم قائما بالعالم والعالم محل العلم فاحالوا بكل واحد من المجهولين
وهما العلم والعالم الى الاخر قوله وهو مناقضة يعني يؤدي الى المناقضة وهو ان يكون العلة هي المعلول مع ان العلة غير المعلول لكون ان
الشيء لا يحد حدا حقيقيا بغيره وانما يحد بذاته فاذا حد العالم بالعلم اقتضى ان العلم من ذات العالم وانه ليس بغير للعالم مع انه علة في كونه
عالما ومن حق العلة ان يكون غير المعلول قوله ان يعلم العلم جملة وتفصيلا يعني لان من حق من علم المحدود ان يعلم الحد فاذا كان العالم
مدلوله العلم لزم فيمن علم العالم ان يعلم جملة بان يعلمه ويعلم قيامه به وتفصيلا بان يعلم انه انما كان عالما لقيام العلم به وانه ذات لا صفة
وقد الزم اصحابنا ابا علي فيما سلمن هذا لما ذهب الى نفي الاحوال وجعل العلم بان هذا عالم علما بالعلم الحاصل له لكن ما ذكره المصنف يظهر لان العلم
بالمحدود جملة لا يستلزم العلم بالحد اذ هو علم بالمحدود تفصيلا قوله كقولنا اسود يعني في باب الوصف الذي هو قولنا اسود لما كان السواد
حقيقة فيه فانه يقولون حقيقة الاسود هو محل السواد لزم من اشتراك الجوهرين في كونهما اسودين اشتراكهما في ثبوت السواد لهما

ويلزم

وحلوله فيهما وفيه نظر لانه ليس للاسود بكونه اسود صفة يؤثر فيها السواد ويوصف به مثل الصفة التي تحصل للاشتراك فيها
الاشتراك في المؤثر فيها فكان الاولى ان يقتصر في المثال على كونه مدركا فان كونه حيا حقيقة فيها فيحصل الاشتراك في الجزئية
الاشتراك في الحية والحسية وان لم يكن مؤثرة في المدركية حقيقة فهي مقتضية لها والمقتضي جري مجرى المؤثر والمثال الاول ذكره
قاضي القضاة على وجه التقريب وذكر الفقيه قاسم هذا المثال الاخر وهو المدركية لما في مثال القاضي من عدم المطابقة ولكن
يقال ومن اين ان كونه حيا حقيقة في كونه مدركا وحاصل ما ذكره قاضي القضاة ان الاشتراك في مجرد الصفة لا يقتضي الاشتراك
في المؤثر فيها الا عند امور ثلثة احدها ان يكون المؤثر حقيقة في الصفة ومثاله ما تقدم الثاني ان يكون تلك الصفة مقتضاة عن المؤثر
ومثاله كون المدرك مدركا مع كونه حيا فالاشتراك في كونه مدركا يوجب الاشتراك في كونه حيا هذا ما ذكره بعضهم وذكر الفقيه قاسم ان الثاني
هو ان يكون مجرد الصفة يقتضي المؤثر فيها ومثله بالجوهر فانه بمجرده يدل على المؤثر فيه وهو المحدث ومراده بقوله يقتضي المؤثر فيها
اقتضا دلالة هذا معنى ما ذكره والثالث ان يكون ما دل على الصفة دل على المؤثر فيها وهذا الثالث عسر المثال ولم يمكن مثله قال الفقيه قاسم
الا ان يجعل مثاله الاسود والسواد وفيه ما تقدم من انه على وجه التقريب فاذا لم يكن احد هذه الوجوه لم يلزم من الاشتراك في الصفة
الاشتراك في المؤثر فيها كالوجود في حقه تعالى وفي حقنا فانه موجود لذاته ونحن موجودون بالفاعل وكالمنافاة بين الالوان فانها ثابتة
لوجوه مختلفة مع اتحاد الحكم ولو كانت الصفة الثابتة لنا المؤثر ذاتا ثبت له لو كان المؤثر فيها ما اوجب صفتنا لزم ان يكون وجوده بالفاعل
كوجودنا قوله او كانت الصفة تدل على المؤثر كالحدوث يعني بمجردها من دون نظر الى كيفيتها فان الجوهر يدل على المحدث الذي اثر فيه بمجرده
قوله ونحن نعلل صحة بقاء الباقي بما هو عليه يعني من صفته المقتضاة فان صحة بقائه من احكامها وفيه نظر لان الباقي لم يلزم تعليل البقا
لا تعليل صحته وترد الكلام الى الصحة غير مطابق فالاولى ان يقال الباقي في الجواز لا نسلم ان الباقي بقي مع جواز الا يبقى بل مع وجوب
بقي فان الباقي لا يجوز الا يبقى وان جاز ان يطرا عليها ضد يفنيها في الوقت الثاني قوله وقريب من هذه الشبهة الى اخره تحرير هذه الشبهة
التي اشار اليها ان يقال ان علمنا بكونه تعالى عالما اما ان يكون علما بذاته فيلزم فيمن لم يعلمه عالما الا يعلم ذاته او علما بذاته على حال فيلزم فيمن
لم يعلمه عالما الا يعلم ذاته ولا الحال او فيمن علم انه ليس بعالم بعد ان يعلم الذات ولا حالا او علما بالعلم وهو المطلوب وانما كانت هذه
الشبهة قريبة من الاولى لانه لا فرق بينهما الا من حيث ان هذه مصورة في العلم بكونه عالما وتلك في الخبر عنه وهو قول اهل اللغة فلان
عالم والجواب عن هذه الشبهة بانه ليس يلزم اذا كان علمنا بانه عالم علما بذاته على حال ان يكون عدم علمنا بكونه عالما عدم علم بذاته وبالحال بل
عدم علم ثبوت الحال للذات قوله والجواب اما ابو عبد الله الى اخره اعلم ان ابا عبد الله بنا جوابه على مذهب له لا يوافقه فيه سائر الشيوخ
فلهذا اجابوا بغير جوابه وذلك انهم جميعا متفقون على ان الامر لا يصح الا مع ارادة المامور به فاذا امرنا زيدا بان يعلم فلا بد من ارادتنا
لما امرناه به ومذهب الشيخ ابي عبد الله ان الارادة لا تتعلق الا بالاحداث دون ما يتجدد من الصفات فالارادة لا تتعلق به فلو
جعلوا الامر امرا بتجديد الصفة كما ذكره الشيخ ابو عبد الله لزمهم ان يكون تجديد الصفة هو المراد والارادة عندهم لا تتعلق بذلك
فلهذا عدلوا عن جواب ابي عبد الله الى الجواب الاخر وكان من مذهب ابي عبد الله ان الارادة تتعلق بما يتجدد من الصفات كما تتعلق بالاحداث
واذا كان تجدد الصفات مما يتعلق به الارادة وصح تعلقها به صح ان يؤمر به ويكون الامر به امرا بارادة المامور به وهو تجديد
الصفة وجواب سائر المشايخ يصلح ان يكون جوابا له وجواب ابي عبد الله لا يكون جوابا الا عنه اذ لا يستقيم الا على مذهبه قوله كما في سائر الافعال
يعني على مذهبهم فان عندهم ان جميع الافعال المتعلقة بنا لا نقدر على احداثها ولا هو متعلق بنا مع قدرتنا على الاكتساب وتعلقه بنا
ولكنهم لا يقولون بصحة الاكتساب الا حال الحدوث وزوال الحكم بعد قدرتنا على اكتساب الذات الا في تلك الحال فكيف يأتي على مذهبهم ان يصح مثبتا
اكتساب الذوات على حال حتى يؤمر بالعلم بها مع انها في تلك الحال باقية غير حادثة قوله ولم يكن بمجرده يحترز به عن المقتضاة من صفات
الجواهر كالتحيز فانها وان كانت صفة حاصلة مع الوجوب اذ هي مقتضاة فهي محتاجة الى التعليل لما كانت متجددة بعد ان لم تكن اذ لو كانت
لانه لم يكن بالثبوت اولى من عدمه بل كان يلزم ان يثبت في الازل كالذاتية لعدم التوقف على مؤثر وشرط في بابه متجدد وفيما ذكره نظر فان
صفات الباري تعالى المقتضاة ما خلا كونه مدركا حصلت مع الوجوب من غير تجدد واحتاجت الى امر تعلل به على مذهبه ومذهب سائر البهاشمة

قوله وتوابعها الى آخره يستوابعها الصفات والاحكام المقتضاة عنها قوله في حكاية شبههم العلم علة لهذه الصفة يعنون العالمية وقولهم
كما انها لما حصلت يعنون ايضا العالمية وقولهم دل ذلك على ان الشبهة ليست عليه فيها يعنون فلو حصلت في موضع من دون العلم دل
ذلك ايضا على انه ليس بعلة فيها اصلا قوله انما تعلل الصفة بامر منفصل اذا حصلت مع الجواز او تجدد بعد ان لم يكن فهذا سؤال او هو
ان يقال ما تريد بقولك بامر منفصل هل تريد به امرا فاعلا او علة فليس تجدد الصفة بعد ان لم يكن يقتضي تعليلها بفاعل او علة ما لم يكن تجددها
مع الجواز او تريد به فاعلا او علة او مقتضيا فذلك غير مستقيم من وجهين احدهما ان المقتضي ليس بامر منفصل عن الذات المستحقة للصفة
بل هو امر ثابت لها وثانيهما انا بينا كما تعلل بالمقتضي وانه لم يكن متجددا ولا جائزا وهو صفات الباري المقتضاة عن المدركية فكان
الاولى ان يحذف قوله بامر منفصل لانه يريد بقوله ان تعلل كل صفة على الجملة سواء كان بامر منفصل او بامر غير منفصل او يقتصر على قوله
الا اذا حصلت مع الجواز قوله لكن ان العكس لا يجب عندنا في العلل الذي يقوله اصحابنا في العلل الموجبة انه يجب فيها الطرد وهو انه متى حصلت
العلة حصل المعلول فاذا حصل العلم مثلا حصلت العالمية اذ لا يجوز وجود العلة غير موجبة ولا يوجبون العكس وهو انه متى حصل
المعلول على الجملة لا المعلول المعين حصلت العلة بل اذا حصل المعلول على الوجه الذي لاجله يجب صدوره عن العلة وهو حصوله مع الجواز
والحال واحدة والشرط واحد فانه يجب فيه العكس فاذا حصلت العالمية مع الجواز والحال واحدة والشرط واحد وجب فيها وفي العلم الطرد
والعكس فاما ان تحصل بمجرد الصفة من دون حصولها على هذه الكيفية فالطرد والعكس فيها غير واجب واذا ثبت هذا ثبت في جواز الشبهة
مسلم حصول الطرد والعكس في العالمية والعلم لكن يشترط حصول العالمية على الكيفية التي يستدعي ايجاب العلم لها واعلم انه لا خلاف في
وجوب الطرد والعكس في الحد وبد وفي انه لا يجب العكس في الدلالة فانه قد يدل على الشيء الواحد دليلان واكثر وكذلك العلل الكاشفة لا يجب الاولة
قوله وان لم يكن علة حقيقية اما ما مثل به من فساد الصلوة فالامر فيه ان الحدث غير علة فيه واضح اذ لم يحصل فيه حقيقة العلة ولكن شابه
العلة من حيث ان فساد الصلوة يقع عنده بكل حال كما ان المعلول يقع عند العلة بكل حال وكذلك اسفا السواد بالساطع لانه لا ذات هاهنا
توجب صفة وقد جعل اصحابنا جلة والساطع شرطا في اسفاء السواد لا علة لانه لو كان علة للزم ان لا يوجب الا موجبا لاسفاء السواد ومعلوم
انه اذا لم يصادف في محله سوادا فلا ينفي محله شرطا وفرق بينه وبين سائر الشروط من وجه وهو ان الشرط لا يوجب ما هو
مشروط بها ووجود الساطع موجب لاسفاء السواد واذا عرفت هذا فقال له اذا لم يكن علة حقيقية فالقياس عليها لا يتاتى ولا يكون حجة على
الخصم قوله وكان الدليل على ثبوت الحركة سالما لكل متحرك يعني فانه كل متحرك حصل متحركا مع جواز ان لا يحصل كذلك والعالمية فانه لم يحصل
في كل عالم على الوجه الذي لاجله يدل على العلم قوله ومع الدليل الحاجز يعني وقد منع من صحة ان يكون العالم عالما لذاته ولغير العلم قوله ويعد
في المقدور يعلوم كثيرة الى آخره يعني ان مقدور الواحد منا علوم كثيرة ما المعلوم الواحد فقد يوجد بعضها فهو حث كونه عالما بذلك
المعلوم ولا يقف كونه عالما به على العلوم التي لم يوجدها ولو اوجدها لاوجبت كونه عالما به ولم يقتض علمه بذلك المعلوم [illegible]
انها اذا وجدت لم يكن علة في عالميته به وانها لا توجب كونه عالما به هنا اقرب ما يحمل عليه كلامه قوله لم يرد بقولنا لذاته طريقة التعليل
اعلم ان مراد اصحابنا بقولهم في صفاته تعالى انه يستحقها لذاته ان ذاته كافية في ثبوت هذه الصفات له وانه لا يحتاج في حصولها الى فاعل او علة
ولهذا فان بعض علمائنا تجنب هذه العبارة لما توهم التعليل فكان يقول هو تعالى قادر الذات عالم الذات حي الذات الا ان من جعل هذه كونه
مقتضاة عن صفة الذاتية لم يرد لذاته ان يجعل ذاته هي المؤثرة في ثبوتها لان من اصول اصحابنا ان المؤثر في المقتضي هو الذات التي
لها المقتضي ويجعلون الصفة التي هي المقتضي جارية مجرى المؤثر قوله فاما بمعنى الايجاب التماثل العلم ان الايجاب حكم وهو لا يقتضي
التماثل وانما يقتضيه الصفة الذاتية التي هي تقتضي كل ما هو مقتضى عنها ولكن يرد ذلك انه انما يكشف عن التماثل اذا كان اخص احكام الذاتين
المتماثلين فاذا كان كذلك كشف عن صفتين لهما مقتضاتين متماثلتين وهما يكشفان عن صفتين ذاتيتين متماثلتين قوله [illegible] العلم
والباري تعالى مخالف له بما هو اخص من الايجاب يعني ولا يلزم من مشاركته للعلم في الايجاب مماثلته له لانه مخالف العلم وغيره من الذوات بما لم
يشاركه العلم وسائر الذوات فيه ذلك الامر اخص من الايجاب وهو الصفة الاخص قوله بل هذا الزام لهم لا لايجاد الايجاب يعني ايجاب العلل
مات علمه يوجب لغيره كما ان علمنا كذلك يوجب لغيره قوله ان العلم الماسي [illegible] يعني بالعالمية الصفة غير مسلم يعني ان التعليل اذا اطلق

سقلم

متعلقه على اخص ما يمكن كان موجبا لمثل الصفة التي توجبها العلم فكان يجب ان يكون عليما فعلمنا انه انما يسر بما قضيناه لسكون
النفس لكنهم يقولون فقد يكون انه يحصل على اصل حكم الواحد منا بكونه ساكن النفس لذاته قوله والجواب ما قدمنا ذكره في السهو
يعني وهو ان يكون القدرة انما توجب العالمية في الشاهد لانه لا يوجبها فيه الا ما كان بصفة العلم والقدرة ليست كذلك لا من حيث
انها مخالفة للعلم قوله ومن ان المراد ليس طريقة التعليل يعني واذا كان المراد ليس طريقة التعليل فنحن نسلم لكم ان ذاته لا توجب
العالمية كما ان القدرة لا توجبها فاذا ثبت قلنا هو عالم لذاته فليس المراد الا انه لا يحتاج في ثبوت الصفة له الى غيرها قوله ومن المعارضة
بالوجود اعلم ان المعارضة بالوجود تاتي على وجهين احدهما على ما بنوا عليه شبهتهم من قياس الغائب على الشاهد فيقول ليس الواحد منا
موجودا بالفاعل ولم يلزم ذلك في حقه تعالى فهلا كان الواحد منا عالما بعلم ولا يصح ان يؤثر في عالميته غير العلم ولا يلزم ذلك في حقه تعالى وثانيهما
على صفة شبهتهم هذه وهو ان يقال ان مخالفة ذاتنا للفاعل ليس باكثر من مخالفة ذاته تعالى للفاعل فكما لا يوجب ذلك ان وجودنا كذلك لا
يوجب ان وجوده ولا اختلاف انه مستغن في وجوده عن الفاعل واعلم ان جميع هذا [illegible] في هذا الباب بالوجود انما يأتي مع جعل
الوجود صفة زائدة على الذات والاشاعرة لا يقولون بذلك في حقه تعالى بل يقولون ان وجوده نفس ذاته قوله وليس باكثرهم مخالفة علمه تعالى للعلوم منا
يعني على مذهبهم فانهم يجعلون علمه تعالى مخالفا العلوم منا من كل وجه اذ لو ماثلوا بين علمه تعالى وعلومنا الزمهم ان يكون علومنا قديمة مثله
او يكون محدثا مثلها ولزمهم التعلق على التفصيل بالمعلوم واحد فاما اصحابنا فلو الزمهم اثبتوه عالما بعلم وجعلوا علومنا كثيرة
بحسب المعلومات لكنهم ربما جعلوا بعض علومه مثل العلوم منا اذا تعلق متعلقا بها على اخص ما يمكن لانهم يجعلون ذلك هو الوجه في تماثل
المتعلقين قوله لان صحة الاحكام حكم صدر عن الجملة يعني في الشاهد ثم يقال واذا كانت دلالة صحة الاحكام في الشاهد هي الصفة
فكذلك في الغائب فاما العلم فالذي دللنا عليه في الشاهد حصول الصفة مع الجواز ولم يحصل هذا الدليل على الوجه الذي دل عليه على العلم
في حقه تعالى قوله ان يكون حكمهما واحدا يعني وليس يجب ان يكون حكم كونه قادرا وحكم كونه عالما وهما التعلقان واحدا ومعنى وحدتهما ان يتسا
متعلقهما سوا في حق كل متعلق ولا يتعلق هذه الصفة الا بما تعلق به الاخرى بل يجوز افتراقهما في ذلك وان كان المقتضي لهما صفة واحدة
كاحكام التحيز من شغله للجهة واحتماله للاعراض وصحة ادراكه بحاستين فان شغله للجهة يتعلق بالجوهر الاخر واحتماله للاعراض
يتعلق بها فاذا جاز ان يقتضي الصفة الواحدة احكاما وتعلقات مختلفة فالاولى ان يجوز اقتضا صفتين لتعلقين مختلفين عن سبيل التعلق
وان كان مقتضيهما واحدا قوله والعلم لا يوجبها شاهدا وغائبا يقال هنا جواز واحتجاج بنفس المذهب والخصم لا يسلمه فانه يجعل الحال
الحية والعلم في الحال والتصحيح في الغائب يجد ما يجعلها كذلك في الشاهد فكيف يصح الفرق بنفس المذهب قوله لان المصحح يوجب صحة
الحكم ويلزمه صحة الحكم يعني المصحح للحكم بالمعنى الاعم شيوا سواء كان صفة بالمعنى الاخص او حكما بالمعنى الاخص مثل الحية فانها توجب
صحة القادرية ويلزمها صحة القادرية ويوجب صحة سكون النفس ويلزمها صحته قوله وان سلمنا ان الموجب اقوى فالعلم انه لا يدوم التسليم
فان المصحح كالحية لا يوجب صحة الحكم ويلزمه صحته الا مع حصول ما يتوقف صحته عليه فان الحية لا تصحح القادرية والعالمية
والمريدية وغير ذلك الا مع حصول ما يتوقف صحته كالبنية الزائدة والموجب للاحكام والصفات اذا كان علة كالعلم لم يتوقف ايجابه للحكم على
شرط وان كان في الموجبات ما يتوقف ايجابه على شرط كالمقتضيات قوله وهو ذاته تعالى انما جعلها موجبة وصرح بذكره ههنا لما تقدم من ان
تحصل الصفات بمقتضاه تحصل التاثير فيها لذاته تعالى المحضة بالمقتضي والصفة التي هي المقتضي انما تجري مجرى المؤثر لا انها لا تستقل بالتاثير
ولا يصح ايجابها مع عدم الذات قوله كان المصحح قد يختلف ايضا فاعتبر اورد مسالة الاحوال فجعل مذهبهم واما مسالة الاحوال فعلى مذهبنا
كما نقوله في مصحح القادرية والعالمية فان هاتين الصفتين لا يصححهما في الشاهد الا الحية ولا يصحان الا على من كان حيا وفي حقه تعالى
يصححهما مقتضيهما وهو الصفة الاخص فان المقتضي كما يؤثر في الوجوب يؤثر في الصحة فلو قدرنا انفراد الحية في حقه تعالى عن القادرية
والعالمية لصحت منه [illegible] ولكن الحية لما كانت مقتضاة عن مقتضيهما لم يجز الانفكاك وقد صرح الشيخ الحسني بهذا في الكيفية
ولهذا جعل الشرط في القادرية والعالمية ما [illegible] ولم يجعل الحية شرطا لهما لهذا الوجه وفيه نظر فانه يقتضي بطلان دلالة صحة ان
يعد ويعلم على كونه حيا قوله والجواب انهما انما اختلفا الى اخره يعني علمنا بكونه قادرا وعلمنا بكونه عالما [illegible] اختلاف الشيء في وجه

انما كان ابلغ لان المغايرة تثبت بينهما مع التماثل والمخالفة لا تثبت بينهما الا مع المغايرة ولا ينعكس فصح ان المخالفة ابلغ

اختلاف هذين العلمين والا وجه لاعادته قوله لان المخالفة ابلغ من المغايرة الخ والمغايرة لا يتفرع عليها ما لا يتفرع على المخالفة الا مع المغايرة بشرط زائد وهو الا يسد احدهما مسد الآخر فيما يكشف عن الصفة الذاتية على التفصيل قوله ولا يكون عالما بكل الصالح يعني واذا لم يعلمها كلها لم يؤمن ان يكلف بعضها العدم علمه بصحته فكيف يصح الاستدلال بالسمع على مذهبهم لو صح لبطل السمع بل من مذهبهم انه يقول ويفعل ما يشاء ولا يصح منه ولا اعتراض عليه ولا يسع ان يكون مخبر هذه الاخبار الا على ما يتأوله ولكنا نقول ربما يشاء مع الكذب عليه تعالى فلا يجيزون ان يقول مع ما ليس بصحيح لكن ذلك غير مسلم لهم استقامته على قولهم على ما سيأتي ان شاء الله قوله لان الباقي في مثل هذا لا لصاق لما هو اليه في الفعل هذا كلام ركيك عبارته وكان الاولى به ان يقول للاستعانة بدل الالصاق فان الذي للالصاق مثل واستحوا برؤوسكم ولهم ان يقولوا الباء هنا للمصاحبة كما في شرى الفرس بسرجه ولجامه قوله اي معلوم يعني الذي هو علمه بنا من البشارة قوله لكنا قد اجمعنا يتعلق علمه القائم بذاته يعني اذا سألناهم تخطيه لانه اسم من الاحاطة المفيدة الاحاطة عند المشبهة وهو محال لان علمه لا يتبعض كما قدمه قوله لان لهم ان يطلبوا علمنا ويقولوا عندكم ان العلم هنا بمعنى القائم فيه نظر فانه يكون المعنى وفوق كل ذي عالم فلا يتأتى ان يكون العلم هنا بمعنى القائم عندنا وكان الاولى ان يقول بعضكم ان في العلم هو العالم وانه لم يقصد بالعلم المعنى الاصطلاحي وقد احتج بعض هؤلاء بقوله الآية وان كان ظاهرها يقتضي بان فوق كل عالم علما على لغة القدرية الا انا اخرجنا الباري عن ان يكون فوقه من هو اعلم منه بنص من الدين واجماع المسلمين هكذا ذكره ابن الملاحمي وان قالوا فكذلك يقول قلنا لا يصح لكم الاستدلال بالاجماع لانه سمعي ولا يصح لكم الاستدلال بالسمع قوله فلا يكون بد من التأويل يعني على كلامنا وكلامهم فيتأوله بان المعنى وهو فوق كل عالم من المخلوقين ويتأولونه كذلك او يقدر مضافه اي وفوق كل ذي علم حادث والحق انه من العموم المخصص وان ذلك هو المرجوع اليه على المذهبين معا قوله من حيث ان الشدة والمتانة انما يستعملان في الاجسام يعني فاذا لم يكن بد من تأويل الآيات من وجه ولم يمكن حملها على ظاهرها تؤول من جميع الوجوه وفيه نظر فانا وان تأولنا الشدة والمتانة لمخالفة لما اتفقنا عليه نحن وهم فلا يلزم من تأويله تأويل لفظ القوة ولكن تأويل المخالفة الادلة العقلية وقد جرت عادة اصحابنا ان الخصوم اذا احتجوا بآية محتاجة الى تأويل يسوغ معناها عندنا وعندهم قالوا وكذلك تأويلها من هذا الوجه الذي احتججتم به علينا ولعل ذلكم من حيث انها اذا احتاج شيء منها الى التأويل كانت من الآيات المتشابهة غير المحكمة والمسلوك بها مسلك المجاز لا الحقيقة ولا كلام في صحة تأويل الآيات المتشابهة الواردة على غير حقيقتها واما قال ان الشدة والمتانة انما يستعملان في الاجسام لان المتانة الصلابة والمتين الصلب قال الجوهري المتن من الارض ما صلب وارتفع والجمع متان ومتن الشيء بالضم متانة فهو متين اي صلب انتهى والشديد مثله وقوله تعالى في هذه الآية المتين اراد به الشديد القوة

تنبيه اعلم ان شبه المجبرة ههنا وان اختصت بالعلم والقدرة دون غيرهما مما يسمونه من المعاني فانما قصروا عليها لانها لو صح وثبت لهم انه تعالى قادر بقدرة وعالم بعلم ثبت لهم ذلك في سائر المعاني التي يسمونها لان الطريقة في الجميع واحدة وكذلك متى بطل ثبوت شيء من هذه المعاني في حقه بطل ثبوت سائرها

فصل في انه لا يجوز ان يستحقها اي يستحق صفاته لتلك المعاني ذكر بها المعاني محدثة كما يقوله هشام بن الحكم في كونه عالما فان عنده انه يستحق كونه عالما لمعنى محدث وهو مذهب جهم بن صفوان واليه ذهب قوم من الروافض ولم يشتهر عن هشام في باقي صفاته تعالى القول بانه يستحقها لمعان محدثة وانما حكي ذلك عنه حكاية غير شهيرة قوله انا هذه الصفات بانه لم يزل تعالى هذا استدلال بمجرد مذهبك وانما يثبت لك ان بها ثابته في الازل اذا استحقها لذاته وانت الآن منازع في ذلك فيمن او لانه لا يستحقها لمعان محدثة لتتم ما ذكرته قوله لا بد ان يكون هو تعالى يعني فاعلا غيره ويستحيل ان يحدثها لحدث تعالى لانه ان حصل قديما فسيأتي انه لا قديم غيره وان كان محدثا فاحداثه لها انما يصح اذا كان قادرا حيا ولا يصح ان يكون محدثه غيره وهو لا يحدثها الا بعد ان يكون قادرا عالما حيا فيؤدي الى الدور قوله وهو لا يحدثها الا اي لا يحدث المعاني التي هي القدرة والعلم والحياة الا بعد ان يكون قادرا عالما حيا فيؤدي الى الدور ايضا فلا يكون قادرا الا بعد حصول القدرة ولا تحصل القدرة الا بعد ان يفعلها ولا يفعلها الا بعد ان يكون قادرا ولا يكون قادرا الا بعد ان يكون حيا ولا يكون حيا الا بعد ان يحدث الحياة ولا يحدثها الا بعد ان يكون قادرا وكذلك فلا يحدث الحياة الا بعد ان يكون قادرا ولا يكون قادرا الا بعد ان يكون حيا ولا

يكون حيا الا انه ان يحدث الحيوة قوله والذي يستند الحال فيه الى اخره اي والذي يشبه الحال فيه فقد يظن انه لا يؤدي الى دور هو العلم فقال لا يحتاج في احداثه الى ان يكون عالما قوله وكيفية الاحكام كيفية الاحكام ان يقول هذا العلم وكل علم فيصح

فهذا فيصح وقد يعترض بما ذكره المصنف ان العلم لا يقع الا من عالم فيلزم منه مثل ما تقدم في الحيوة والقدرة من الدور قوله لا وجده

لا في محل يعني لا يصح انه ان يوجده في ذاته اذ ليس بمحل فاما ههنا ثم مقول بانه يوجده في ذاته اذ مذهبه التجسيم قوله وهذا

فارق القائلين بالعلم المحدث اي بان جعل ذلك المتجدد تعلقا موجبا عن الذات وان كان قد صرح بانه يعلم حصول الشي الحادث

بعد ان لم يكن عالما بحصوله لكن المرجع بالعلم عنده الى تجدد التعلق قوله وهذا مستقيم يعني علمه بان الشي سيوجد بعد وجوده والمراد

انه بعد وجوده عالم بان له حالة عدم في الازل وقال المتقدمون وان له حالة وجود بعد ذلك الا وقال هذا راي ابي الحسين وخالفه ابن

الملاحمي فقال بل اذا وجد المعلوم زال علمه بانه سيوجد لانتفاء المتعلق وهو انه سيوجد قال وهلا قال ابو الحسين بانتفاء التعلق عند

انتفاء المتعلق كما ثبت التعلق عند ثبوت المتعلق قوله لانه مع مخالفته لاصول الجمهور الى اخره يعني ان كون العلم بان الشي سيوجد علم

بوجوده اذا وجد ومن كون اقتضاء صفة الا حين للعالمية غير واقف على شرط متجدد بل يقتضيها في الازل فيفارق الحال فيها

الحال في كونه مدركا الا انه تعالى ليس مخالفة الى على الاصول الجمهور من حيث كونها مخالفة لهم والا فان له كونه عالما صفات

كثيرة متعددة بتعدد المتعلقات يصير كل منه غير مستند الى تمام بل دليل على بطلانه ولعل الجواب انه اذا ادى ذلك الوجه الى ان يكون له

كونه عالما صفات متعددة بتعدد المعلومات ولا شك ان معلوماته لا تتناهى لزم ان يكون له بكونه عالما صفات لا تتناهى وثبوت ما لا

يتناهى محال لكن قد يعدم ما اجيب به عنه قوله وهذا قريب بل بعيد لانه لو تجدد التعلق وتغاير فاما ان يماثل التعلقات او يخالفها

والاول باطل لان عالميته لا يكون الا لاتحاد المتعلق ومع اتحاده لا يحتاج الى تجدد التعلق وتعدده والثاني باطل ايضا للزوم تعدد

عالميته التي هي المتعلق واختلافها لان اختلاف المقتضى يدل على اختلاف المقتضي اذا كان المقتضي من قبيل واحد وايضا فلو تعدد

تعلقات عالميته لزم كونها غير متناهية اذ المعلومات غير متناهية وفيه ثبوت احكام غير متناهية له مع كونها ثبوتية زائدة على الذات

وهو في الله سبحانه كوجود ما لا يتناهى من الذوات وثبوت ما لا يتناهى من الصفات وايضا فلو تعدد متعلقات العالمية لزم ان يكون المتعلق

والمتعلق امرا واحدا فانه انه عالم بانه عالم فالمتعلق هو ذاته مقيدة بالعالمية والمتعلق ذاته مقيدة بالعالمية وفيه عدم تميز المتعلق

من المتعلق وهو محال فان قيل هذا كما يلزم من جعل تعلقات عالميته متعددة بحسب تعدد المعلومات يلزم من جعل تعلقها بجميع المعلومات

تعلقا واحدا قلنا بل لا يلزم لانا نجعل المعلومات كلها كالمعلوم الواحد وحينئذ لا يشكل ان المتعلق هو الذات مقيدة بالعالمية والمتعلق هو

جميع المعلومات لا الذات مقيدة بالعالمية فقط وحينئذ يتميز المتعلق من المتعلق قوله فانا نجد مزية لم تكن فلا اقل من ان يكون المزية الحاصلة

تعلقا متجددا فيه سؤال وهو ان يقال ان هذه المزية والاختلاف الحاصل انما هو اختلاف حال المتعلق لا امر يرجع الى التعلق

او المتعلق بانه ان الشي الذي سيوجد له ثلث حالات حالة قبل الوجود انه سيوجد وحالة في الوجود هي انه قد وجد وحالة بعد وجوده

هي انه قد مضى وجوده والعالمية والعلم ثابتا ولانه تعلقات به على هذه الحالات تعلقا واحدا ثابتا وان المعلوم على احواله المختلفة

ولعل الجواب ان احدنا يجد المزية والاختلاف وداخلا الى امر يختص به ويرجع اليه قوله فان قال هذا يؤدي الى ان العلم بانه سيوجد غير العلم بانه

وجد يعني من حيث انهم تعلقين مختلفين وكل تعلق لابد ان يستند الى صفة غير ما استند اليه التعلق الاخر قوله فلا نسلمه يعني من

حيث ان الصفة الواجبة قد يثبت لها تعلقات مختلفة وليس ثبوت هذين التعلقين يوجب استنادهما الى صفتين الا ان ذلك حيث لا

تكون تعلقاتها المختلفة من قبيل واحد كتعلقات التحيز فاما اذا كان من قبيل واحد فانه يلزم ذلك قوله وما فهم ابو الحسين فقال هما

علمان هذا قول ابي الحسين وان الملاحمي قال العمر فاسم وحكاه ايضا ابن الملاحمي عن الشيخ ابي علي والشيخ ابي القسم اي العمر بانهما متغايران

ومثل ما حكى ابن الملاحمي عن ابي الحسين ايضا ذكرنا ما يدل على العموم ولذلك قوله ان في خلاف ذلك يعني وهو عدم تعلقه انقلاب جنسه وذلك

لان تعلق ما يتعلق من المعاني لصفته المقتضاه اذ التعلق من احكام الصفة المقتضاة وانقلاب ما يعتبر بها من الصفات الذاتية وفي

انقلاب الصفة الذاتية انقلاب الذوات وذلك ما اراده بانقلاب جنسه قوله وهذا الدليل لا يستقيم في علم الشاهد يعني فلا يدل على ان علم

عالمان في

وما يتعلق من المعاني لصفته المقتضاه لاجل الاختصاص والفائدة ... الغائب ... المعلوم ... الى ... يعلم بعض ... الوجود ... المعلومات

الواحد منا بان الشي سيوجد علم بوجوده اذا وجد بل هما علمان وانما يكون علما واحدا لو كان العلم باقيا فحينئذ كان يستقيم
الدليل في حق الشاهد واما التوصل بذلك الى ان علمه تعالى بان الشي سيوجد علم بوجوده اذا وجد فمستقيم لان صفته تعالى مستمرة
والكلام ثم متوجه اليها واما وجه الدلالة سواها في حق الشاهد وتقريره انه لو ثبت لنا ما ثبت له تعالى من دوام صفتنا كما دامت
صفته تعالى لصح ما قلناه ولا يثبت تقدير دوامها الا مع تقدير دوام العلم **قوله** لكانا متولدين عن نظر واحد يعني من حيث انا اذا نظرنا
نظرا في ان الشمس ستطلع غدا علمنا انها ستطلع فانا نعلم طلوعها في ذلك الوقت من غير نظر اخر وكذلك اذا اخبر صادق بان
زيدا سيموت غدا فانا اذا نظرنا في خبره ذلك الذي حصل لنا العلم بانه سيموت فالعلم بموته حاصل عن ذلك النظر فلو كانا علما واحدا لزم ان
يكونا متولدين عن نظر واحد وتعدى النظر الى الاحاد محال والالزام يتعدى الى ما لا نهاية له فان قيل هذا لازم في حق الواحد منا فلا شك
ان علمه بطلوعها غير علمه بانها ستطلع قلنا انه وان كان كذلك فهو مماثل له عندنا واذا كان مماثلا له فهو انما فعله لذلك النظر
والا استدلال انما بانا بهذا اذا عمل لمخالفته له **قوله** وجاز ان يجهل وجوده يعني بعد وجوده مع شك في هل مات زيد ام لا مع انا لا نشك انه
سيموت الى اخره فيه ايضاح لما ذكره من الاعتراض على الطرف الثاني من الدليل وهو قولهم ولجاز ان يجهل وجوده مع العلم بانه سيوجد حتى الزم
ذلك وايضاح الاعتراض على الطرف الاول من الدليل وهو انهما علمان حاصلان عن نظرين **مسئلة** فلما استدل الجمهور
ايضا بالقياس على الخبر والوفاق ان الخبر بان زيدا سيموت عند طلوع الشمس خبر بموته عند ذلك الوقت ولا يحتاج الى خبر اخر فاذا كان
الخبر بانه سيموت خبرا بموته اذا مات كان العلم بانه سيموت علما بموته اذا مات اذ الخبر فرع على العلم **قوله** صار العلم جهلا انكر
جواز ذلك والحسن لا ينقلب قبيحا والعكس فكيف ينقلب العلم وهو حسن جهلا وهو قبيح ولعل الجواب انه لا مانع من كون الشي حسنا ثم يصيره
قبيحا لانه ليس بحسن ولا قبيح لذاته فلم يلزم استمرار حسنه او قبحه بل حسن وقبح لوجه يقع عليه ووجه حسن العلم كونه متعلقا
بالشي على ما هو به فلما زال هذا الوجه وحصل وجه القبح وهو مضيه اعتقادا متعلقا بالشي لا على ما هو به صار قبيحا على ان ذلك انما
يلزم على القول بتعلق المعلوم كما هو مذهب ابي هاشم ولا يلزم على القول بان العلم غيرها في **قوله** وهو الذي يريده الشيوخ بقولهم ان العلم من
جنس الجهل هذه العبارة حيث في كلام ابي هاشم ونقال انما يذكرون ان العلم قد ينقلب جهلا فلا بل مرادهم بان العلم من جنس الجهل ان اعتقاد
كون زيد في الدار على احد الوجوه وهو فيها لو وجد وليس فيها كان جهلا الا انهم يذكرون ان العلم قد ينقلب جهلا فان في ذلك تجويز ان
يصير الحسن قبيحا والقبح لا يخرجونه ثم ان ذكر انه سيوجد مع القول بعدم البقاء وان وجد فيما تقدم وقد اجاب المساحي عن حجة ابي الحسين بان قالوا ان العلم
بانه سيعدم علم بعدمه في ذلك الوقت بشرط علمه بالوقت والذي يبين بطلان تعلق العلم بالوقت ان عرض بان تعلق المعاني والصفات لا يتعدى فيه
الا حصول المتعلق على ما هو عليه ولا اشتراط امرا اخر اذ التعلق احص احكام المعاني والصفات فلا يتوقف على شرط ولا ينفك
عن موجبه قوله فاما وهو علم واحد الى اخره فيه مخالفة لاصول الجمهور فان من اصولهم ان العلم لا يتعدى في التعلق على التفصيل من
المتعلق الواحد الى ما زاد عليه ولا من الوجه الواحد الى ما زاد عليه **تنبيه** وقد احتج عن اصل سمعه ابن الجهم بانه
بالمعارضة هو يكون تعالى قادرا فان المقدور اذا وجد صار غير قادر عليه ثم اذا عدم وهو مما يصح اعادته صار قادرا عليه ولم يلزم من
ذلك تجددها ذكره بعضهم وانما يأتي هذا على مذهب ابي عبد الله من ان القادر لا يتعلق بالموجود فاما مذهب القاضي والذي
[illegible] الحاكم فانها تتعلق بالموجود واذا كان اعادته صحيحة انه يصح منه اي من نفسه وبعده فهو مقدور له وهو قادر عليه
[illegible] الوجه وتعذر الحادث في الحال لا يخرجه عن كونه مقدورا له اذ يصح منه الحادث من بعد كما ان القادر يقدر على اشياء لا يصح
وجودها في الحال لكن يصح منه الحادث من بعد ومع وصفه بذلك حجة ابي عبد الله انه يستحيل منه احداثه في الحال اذ هو موجود
واذا افناه عاد مقدورا بعد واجاب الحاكم بانه يستحيل ان يتجدد له صفة بكونه قادرا لانه قادر لنفسه فعلم ان كونه قادرا عليه
صفة مستمرة غير انه كان لا يصح الحادث في اول اوقات وجوده بمعنى يرجع اليه وفي الثالث يصح اذا افناه في الثاني فان الحاكم ذهب
سبحانا الى انه بوجوده يخرج عن ان يكون مقدورا وان صح ان يعيده والجواب ما ذكرناه **قوله** اما مع القول بتجدد التعلق فلا كلام
يعني فيكون معنى قوله لم يزل عالما حتى يقع التعلق ومعنى لا يزال حيا ان الله عكس وعلم ان يكون صحيحا الا مع التحقيق ويتعلق علم الله بتعلقه

لكنه يقال ان التعلق ليس هو العلم ولا يسمى علما والتعلق وان تجدد فلم يتجدد العالمية ولا العلم قوله لانه كيف يكون غرض الحكيم
وقوع النفاق يعني لان اللام في قوله تعالى ليعلم لام الغرض فاذا حملنا العلم على المعلوم كان بعيدا لان النفع المعلوم وهو نفاق من
نافق قوله من بعد عفونا عنكم من بعد ذلك لعلكم تشكرون يعني فانه لا يأتي الا على كلام ابي علي الفارسي وقطرب من اهل الادب في
واما على المعنى الآخر فلا يتأتى اذ لا يتصور ان يعلق الترجي بغيره **تنبيه** قد عرفت ما ذكره المصنف من شبه المخالف السمعية
وما ذكره من تأويلها والجواب عنها ولا يكلف الله نفسا الا ما آتاها ونحن نذكر ما اورده الامام جار الله في كشافه فانه الغاية
القصوى والدرجة العليا قال في قوله تعالى وليعلم الذين نافقوا فهو التميز بين المؤمنين والمنافقين وليظهر ايمان هؤلاء ونفاق هؤلاء وقال
في قوله تعالى لعله يتذكر او يخشى الترجي لهما اي اذهبا على رجائكما وطمعكما وباشرا الامر مباشرة من يرجو ويطمع ان يثمر عمله
ولا يخيب سعيه وقال في قوله لعلكم تتقون لعل للترجي والاشفاق تقول لعل زيدا يكرمني ولعله يهينني وقد جاءت على سبيل الاطماع
في مواضع من القرآن ولكن لانه اطماع من كريم رحيم اذا اطمع فعل ما يطمع فيه لا محالة يجري اطماعه مجرى وعده المحتوم
وفاؤه به ولهذا قال من قال ان لعل بمعنى كي ولعل لا يكون بمعنى كي ولكن الحقيقة ما القيت اليك ثم ذكر ان ذلك جرى على ما هو
ديدن الملوك في مواعيدهم التي لا بد لهم من انجازها وقولهم عسى ولعل وبسط في ذلك واوضحه ثم قال ولا يجوز ان يحمل على رجاء الله
تقواهم لان الرجاء لا يجوز على عالم الغيب والشهادة وحمله على ان يخلقهم راجين للتقوى ليس بسديد ولكن واقعة موقع المجاز لانه
خلق عباده ليتعبدهم بالتكليف وركب فيهم العقول والشهوات وازاح العلة ومكنهم ووضع في ايديهم زمام الاختيار فهم في صورة
المرجو منهم ان يتقوا ومنه ليبلوكم ايكم احسن عملا وقال في قوله تعالى لعلكم تشكرون اراده ان تشكروا النعمة في العفو عنكم واهمل
جار الله الكلام فيها وقيل الآن خفف الله عنكم وعلم ان فيكم ضعفا والذي يأتيك مما ذكره ان المعنى وظهر ضعفكم لان العلم لما كان تابعا
للمعلوم كان في ظهور المعلوم حصوله وعلى هذا فقس حتى نعلم المجاهدين لانه لم يتعرض له

فصل في انه تعالى يستحق هذه الصفات
الاربع التي هي القادرية والعالمية والحيية والوجود فيما لم يزل وفيما لا يزال قوله اما على القول بانها ذاتية فظاهر يعني لما تقدم من
ان خروج الموصوف عن صفة ذاته لا يجوز وذاته تعالى باقية فيما لم يزل وفيما لا يزال على ما تقدم انما اخذه من انه قديم دائم قوله لا بمعنى
الصفات الاربع مقتضاه بشرط مستدام في عدم ذكر الشروط في اقتضائها ولا كلام في انها غير متجددة ولا زوالها قوله فاما كونه مدركا
الى آخره يعني ولا يقال يلزمكم ان يكون تعالى مدركا في الازل لحصول المقتضي حسب ما ذكره وهو كونه تعالى حيا لان الشرط في اقتضائها وجود
المدرك وهو حسن عن حاصل الحكاية والشروط في اقتضاء تلك الصفات الاربع **تنبيه** الذي يدل على بطلان قول جهم ما قدمت من
كون المعدومات ذوات واذا كانت ذوات فهي معلومة اذ لا يكون الذات ذاتا الا اذا كانت معلومة واذا كانت معلومة فلا بد ان يعلمها من
لا يستقيم من انه تعالى عالم بجميع اعيان المعلومات ولعله بنى مذهبه على ان الاشياء المعدومة غير معلومة فان تقرر ثبوتها في العدم
وثبوت الصفة الذاتية لها التي عليها يعلم وضح بطلان ما قاله وكان الاولى تأخير حكاية مذهبه الى الفصل الذي اتى به عقيب هذا لانه
المبني عليه ولا علقة لمذهبه بهذا الفصل وقد حكي عن هشام بن عمرو والبرذعي وغيرهما منع القول بانه تعالى عالم فيما لم يزل الا انه لا يعلم في الازل
انه عالم بان لا شيء قال الحاكم قوله ورأيت خلافهم في عبارة وانه يعني هشاما كان لا يسمي المعدوم شيئا

فصل في انه تعالى عالم بجميع
اعيان المعلومات قوله لانه حي يعني وكونه حيا يصحح كونه عالما بجميع المعلومات اذ ليس يصح ان يعلم بعضها او كل بعض دون بعض قوله
وهو ذاته يعني على رأي ابي علي لانه يجعل هذه الصفة ذاتية لكنه تعالى من جعلها ذاتية لم يجعل ذاته تعالى موجبة لها لان الذات لا توجب
صفتها الذاتية بل يقال ان الصفة الذاتية متى صحت وجبت والا فلو ثبت وقتا دون آخر لم يكن ذاتية قوله او ما هو عليه في ذاته يعني
الا صفة وهذا على رأي البهاشمة قوله لزم جملة وتفصيل يعني فيعلم مقدور زيد من جملة العشرة مثلا وقد وجه بعينه ونحو ذلك وروي
عن ابي عبد الله وابي القسم الواسطي القول بانه تعالى يعلمها مفصلة لا جملة فالان العالم جملة لا يعلم كذلك الا اذا جهل التفصيل وحكاه
في الذكر عن الواسطي ولم يحكه عن ابي عبد الله ولا عن ابي هاشم قال ابن متويه ما يوهم وصفا له اما العلم بالشيء على سبيل الجملة انه
عن عالم به على سبيل التفصيل صح ذلك قوله وهو مبني على مذهبه في ان الجملي هو التفصيلي تعالى ليس مذهبه الذي ذكرت انه يعني

عليه يوجب قوله بانه تعالى لا يعلم الاشيا جملة لانه يعترف بانه تعالى يعلمها تفصيلا ومن حصل التفصيلي حصل الجملي واحدا الوجه الثاني
والجواب ان ابا هاشم يقول لا بد ان نعلم الاشيا تفصيلا اذ لا يجوز عليه الجهل واذا علمها تفصيلا فقد تعلقت عالميته بها واذا كانت
عالميته قد تعلقت بها لم يصح وصفه بانه يعلمها جملة اذ الجملي هو التفصيلي ما لم يتعلق وعالميته تعالى قد تعلقت قوله ومثل هذا اخبار عم
بان صلة الرحم يزيد في العمر وورد في الاثر عن النبي صلعم ان الرجل ليصل رحمه وقد بقي من عمره ثلث سنين فيزيده الله الى ثلثين
سنة فالشرط ههنا صلة الرحم والمشروط زيادة العمر ولا بد من ان يخبر فاما ان الله تعالى عالم بان هذا ان لم يصل رحمه لم يزد
هذه الزيادة في عمره وان وصل رحمه زاده اياها في عمره فان قيل القول بانه تعالى يعلم الشي مشروطا يقتضي في حقه تعالى عدم القطع
بذلك الذي علمه مشروطا فيكون قد حصل فيه تعالى معنى الشك وهو تعالى عن ذلك قلنا ان الشرط يدخل في المعلوم لا في كونه تعالى عالما
وقد قال تعالى ولو ان اهل الكتاب امنوا فهذا اخبار مشروط والخبر لا يصدر منه تعالى الا مطابقا لعالميته وايضا فهو عالم لذاته فلا يختص
معلوم دون معلوم ولا بوجه دون وجه **تنبيه** روي عن معمر انه تعالى يعلم غيره ولا يعلم ذاته وانكر ذلك عنه اصحابنا وروي
عن هشام بن الحكم انه تعالى لا يعلم الامور المستقبلة كالا يدركها وروي ايضا عكس هذا عن معمر وهو انه تعالى لا يعلم الا الاشيا الموجودة
كالا نقدر نعلمها وكذب اصحابنا هذه الرواية عنه فان قيل وقد قال تعالى واحصى كل شي عددا وهذا يقتضي بان معلوماته محصورة قلنا قد
تؤولت الاية على ان المراد الموجودات من معلوماته ولا مانع من تخصيص عموم الاية بالادلة القاطعة ذكره في المحيط وقال الامام
اراد من القطر والرمل وورق الاشجار وزبد البحار **فصل** في ان الله قادر على جميع اجناس المقدورات قوله لصحة معلوم
من عالمين واعلم انه لا خلاف فيه وانما صح معلوم واحد من عالمين والاكثر لانه يعلم على ما هو عليه في ذاته من صفته الذاتية التي
تصحح كونه معلوما وحالها مع العالمين على سوا فان قيل ان العلم يصحح احكامه ويثبت للعالم به ما يترافقه فيلزم من ذلك الاثرين
مؤثرين قلنا ان المؤثر في الاحكام لكونه قادرا وكونه عالما انما هو شرط فمن كان قادرا على الاحكام من العالمين فعالميته شرط في تاثير
قادريته في ذلك قوله ولكنه يقدر على اجناسها يعني فاذا صح من احدنا فعل كون معين مثلا ففعله لا يصح منه تعالى ولكن فعل مثله وهكذا في
سائر مقدوراتنا قوله وهذا مذهب الجمهور من الشيوخ اي القول باستحالة مقدور بين قادرين وانه تعالى يقدر الا على اجناس مقدوراتنا
قال الامام يحيى اتفقت المعتزلة على منع مقدور بين قادرين الا ابا الحسين واجاز عليهم جوازه قوله واكثر اهل الجبر اعلم ان بين كلام
اصحابنا المجوزين لمقدور بين قادرين وكلام من اجازه من المجبرة فرقا وهو ان اصحابنا جعلوه جايزا من جهة واحدة وهي الحدوث والمجبرة
جوزت ذلك من وجهين الحدوث والكسب فجعلوه تعالى قادرا عليه من جهة الحدوث ونحن نقدر عليه بعينه من جهة الكسب قوله في مقدور عمرو
الا يوجد فيه نظر لان القدرة لا تتعلق الا بالاحداث فكيف تتعلق بالا يوجد ولهذا عبر عنه في التمثيل بالحركة والسكون قوله من حيث ان
مقدور عمرو متعلق به الضمير في به عايد الى زيد قوله وكذلك الكلام في عمرو يعني فيكون ساكنا من جهته من حيث ان زيدا سكنه
ويتحرك ايضا من جهته من حيث ان مقدور زيد متعلق به قوله لانه انما كان مقدورا له قبل وجود الحركة يقال انا فرضنا الكلام في
لزوم وجود السكون معها فاما بعده فاذكرته مسلم لانها اذا وجدت فقد تعذر وجوده في وقته وهو مما يختص بوقت وجوده
اذا كان مقدورا لنا والمنع المقارن يخرج القادر عن كونه قادرا على الممنوع منه والتحقيق الاعتراض ان ما قاله المتاخرون من لزوم
ان يوجد السكون من جهة زيد والحركة من جهة عمرو غير واضح لان زيدا انما دعاه الداعي الى الحركة دون السكون فيوجد منه ما دعاه
الداعي اليه وهو الحركة دون ما لم يدعه الداعي اليه وهو السكون فلا يلزم من وجوده من جهته وان كان متعلقا به بان يكون قادرا عليه
فانه لا يلزم وجود ما يتعلق بنا الا اذا دعانا اليه داع وقصدنا الى فعله وهكذا الكلام في عمرو فاذا اراد احدهما تحريكه والاخر تسكينه
فمن كان اكثر قدرا اوجد ما دعاه الداعي اليه دون ما دعى الاخر الداعي اليه قوله وهذا حكم كل ضدين متعلقان بالقادر يعني انه لا يقدر على
احدهما الا على البدل فيكون قادرا على ايجاد ايهما شا فاما تعذر وجود احدهما مع كون الاخر يختص بالوقت الذي وجد فيه
او وجودهما فقد خرج عن كونه قادرا عليهما قوله ومنه نظر لانه ان بني على تزايد الوجود يعني لانه اذا كانت الدواعي من جهة القادرين
وجود واحد وقد حصل من القادر الاخر وجود ايضا فالوجه في كون القادر منهما اولى بالوقوع الا ان يبنى على تزايد الوجود فقال

هو اولى من جهتهما لانهما يكتسبان الفعل وجودا بين من كل واحد منهما وجودا او القادر الاخر لا يكتسبه الا وجودا واحدا فكان ما فعلاه
هو المانع لما فعله من حيث احتص به وهو زائد وقد ذكر الامام يحيى عليه مصنون اعتراض ابن الملاحمي وبطن عليه ايضا وجعل
الاعتراض ابو وان لم يظهر الفرق وحققا فانه يظهر بتقديرنا فانا لو قدرنا عدم احدهما لما ثبت فيه الاخر قوله وكلام الجمهور معارض
الى اخره يمكن الجواب بان يقال بل جاز وحدوث من الساض يبطل عن طرته وجز لا من حيث النفي بحكمهما في ذلك وهو نفي السواد بحكم
الجز الواحد لكنهما يبطلان عنه بانه يحصل بحصولهما في المحل الواحد من شده الساض ما لم يكن يحصل بجز واحد فقد حصل
الانفصال ههنا ولا يست المعارضة قوله ولا يقدر احد بما عليه الاستثنا مساله ان يكون ههنا صوت مقدورا له ولنا فالصوت لا يصح منا
مستبا عن الاعتماد وهو يصح منه تعالى ابتدا اذ لا فعل من الافعال الا ويصح منه تعالى ايجاد حسنه مبتدا قوله فهذا اعتراض قوي الى اخره
يعني فما زال يصح من احدهما ايجاده في محل قدرته من غير سبب ويصح من الاخر ايجاده في ذلك المحل بعينه متسببا عن الاعتماد اذ
لا يجوزان يعدى احدنا الفعل الى غيره الا بالاعتماد فيكون محتاجا الى السبب حيث يكون الفاعل له من ليس بمحل قدرته له لمحل غير
محتاج اليه حيث يكون الفاعل له بمحل قدرته مثاله قوله والا كان مثال الثالث يعني لان الحلول في محلين هو حكم الثالث الخاص فما
ذكره فيه وحدات مالمه ونحن فرضنا الكلام في مقدور ليس الثالث كالكون مثلا ملـــــــــــــــــه قد استدل على استحالة مقدور بين
قادرين بادلة غير الادلة التي ذكرها المصنف فمنها انه كما استحال مقدور بين عالمين يجب ايضا ان يستحيل مقدور بين قادرين ذكره غيره
الامام يحيى بان الدليل فيه دليل استحالة معلول الواحد بعلتين فان حصل المانع هنا في مسلتنا بطل القياس يعني ومنعنا
من صحة مقدور بين قادرين هذا معنى ما ذكره ومنها انه يلزم على القول بمقدور بين قادرين كون الفعل حسنا قبيحا بان يريد احدا ايجاد
المقدور على جهة القربة ويريد احدهما ايجاده على جهة المعصية وفي ذلك ثبوت كونه حسنا قبيحا واعترضه ابن الملاحمي بانه لا يمتنع
ثبوت الوصفين لفعل واحد مع استناد كل واحد منهما الى غير من يستند اليه الاخر فلا تدافع في ذلك بالنظر الى القادرين ومنها
ما بني على مذهب الشيخ الحسن في ان الحلول بالفاعل وهو ان يقال لو صح مقدور بين قادرين لجاز ان يريد احدهما ايجاد ذلك
المقدور في محل ويريد الاخر ايجاده في غيره من المحال وحينئذ اما ان يوجد مرادهما معا او لا يوجدا او يوجد مراد احدهما دون
الاخر والاول باطل لانه يلزم منه حلول الذات الواحدة في محلين وهو محال والثاني باطل لانه يلزم منه خروجهما عن كونهما
قادرين والثالث ينقض كونه مقدورا لاحدهما وهو الذي وجد مراده ويبطل كونه مقدورا للاخر الذي لم يوجد مراده وبهذا يبطل
صحة مقدور بين قادرين فان صح ما قاله الشيخ الحسن في مذهبه وهو الاقرب فلا كلام في قوة هذا الدليل فاما على مذهب الجمهور
في الحلول فلا يتاتى اذ هم يقولون بانه يختص في الحلول بالمحل معنى ولا يصح حلوله في غيره فالذي يوجد مراده هو من اراد حلوله في ذلك
المحل ولا يخرج ذلك المقدور عن كونه مقدورا لمن لم يوجد مراده لان السبب في عدم ايجاده له محاولته لوجوده في محل لا يصح وجوده فيه وان
اراد كل منهما وجوده في محلين غير محله المعين لم يصح ايضا ولم يوجد اي مراديهما ومنها انه لو صح مقدور بين قادرين لصح ان يريدا معا
وجوده لهما في وجود واحد الا واذا ارادا ذلك وجاولاه فاما ان يوجداه معا او احدهما او لا يوجده واحد منهما لا انا تراهما معا فاما ان يكون باثرهما
اشتراكهما في وجود واحد هو بان يؤثر احدهما في نصفه او ثلثه او ربعه والاخر في البقية وهذا يؤدي الى تجزي صفة الوجود وان لهما بعضا
وثلثا وربعا ونحو ذلك وهو باطل بالضرورة او انه لو صح ذلك لم يحصل منه مرادهم من مقدور بين قادرين لان لكل واحد منهما ابعاضا اثر
عن كونه مقدورا لهما او بانه لا مقدور بينهما وان اوجده احدهما فهي ذلك بانه مقدور له فقط دون الاخر وان لم يوجده واحد منهما خرج
من ذلك الوجود ان يقادر واما الطريقة الثانية يعني الكلام على مقدور بين قادرين من جهتين بان يكون له وجودان او اكثر يتعلق كل واحد
لذات واخره هل كان يصح ذلك قوله واعلم ان الكلام في هذه الطريقة هو على جهة التقدير بمعنى انا لو قدرنا صحة تزايد الوجود وصحة ثبوت وجودين او اكثر
في هذه الطريقة بحاله عليه فقد تقدم في فصل الصفات الدلالة على ان صفة الوجود لا تتزايد وكذلك لمجاراة الى الحسين وابن الملاحمي
على مذهب خصومهم في الوجود وانه زائد على ذات الموجود واما على مذهبهما من كونه ليس بزائد على الذات فكيف يتصور ان

لذ لو كان المانع الا المعلقين ان كحال يصفا اكام وهو استحالة مقدور بين قادرين ع

لحصلنا للمقدور الواحد وجودين والوجود نفس الذات كيف يثبت ذلك في معدوم بيننا وعندهم انها صفات والصفة لا يثبت لها وجود واحد
فصلا عن وجودين قوله لم يكن بان يظهر عندها الصفة المقتضاة اولى من الا يظهر يعني صفة تلك الذات التي يزاد من صفة الوجود في حقها
والوجه فيما قاله انه قد تقرر ان وجود الذات شرط في ظهور صفتها المقتضاه عن الصفة الذاتية وظهور الاحكام المقتضاه عن تلك
الصفة المقتضاه فاذا كان لتلك الذات وجودات كثيرة لم يكن بعضها بان يختص بكونه شرطا اولى من بعض فيكون شروطا كلها فاذا حصل
بعضها فليس بان يظهر الصفة المقتضاه حسب الظهور بعضها اولى من ان لا يظهر لعدم حصول جميعها وعلى هذا سؤال من قول المصنف في الاعتراض
عليه فانه يبطل السؤال من اصله يعني فانها اذا جعلت شروطا كلها كانت الصفة المقتضاه بان لا يظهر لعدم اجتماع الشروط اولى من ان يظهر
وان حصل بعضها كان المدركه لما كانت مشروطة بوجود المدرك وصحة الحاسة وانتفاء الموانع لم يصح ان يقال عند حصول بعض هذه الشروط
لليس بان يظهر اولى من ان لا يظهر بل يكون اولى من الا يظهر وان كان صحيفا يعني من حيث ان وجودا واحدا يكفي في ذلك الظهور اذا دلاله
على اشتراط وجود غيره قوله وان اردتم بعادة واحد فكيف يصح وعندكم ان القدرة الواحدة لا تتعدى على التفصيل الوجود الواحد والجواب
عنه من وجهين احدهما انا انما قلنا ذلك بناء منا على ان المقدور الواحد لا يكون له الا وجود واحد وكان من مذهبنا ان القدرة لا تتعدى المقدور
الواحد فلهذا قلنا ان القدرة لا تتعدى الوجود الواحد فاما اذا احصلنا للمقدور الواحد وجودين او وجودات فيصح حينئذ تعلق القدرة على
جميع وجوداته والوجه الثاني انا وان سلمنا انها لا تتعلق الا بوجود واحد فما انكرتم ان تكون في هذا القادر الواحد عشر قدر يتعلق كل
واحدة منها بوجود لهذا المقدور فعلى هذا يصح منه بما نحن العشر الحركات بالحركة الواحدة التي لها عشرة وجودات ويصح الجواب
وفي قوله ان القدرة لا تتعدى على التفصيل الوجود الواحد نظر لان القدرة لا تتعلق على سبيل الجملة ولا تتعدى في التعلق على سبيل الجملة
وقوله على التفصيل يوهم ذلك وانما يعارض ذلك الكلام فكان الاولى ان يقول لا تتعدى على الوجوه المعتبرة قوله وهي لا يتزايد اتفاقا فقال
اما الخصم فيلزمه القول بتزايدها لانا انما منعنا تزايدها وايضا الصفة الذاتية لا كثر من صفة مقتضاه بما يكشف عنها تجرده عند اتحاد
الشرط فعلنا لو تعددت الا مضاعف المقتضى الواحد الى ما زاد عليه مع اتحاد شرط الا فيضا التعدد ولا حاصر فيلزم تعددها في الا فيضا الى ما
لا نهاية له فاما اذا تزايدت الشروط ففي مانع ان يتزايد المقتضات ويكون انحصارا قيضا الذاتية لها بانحصار شروطها واعلم ان هذا الدليل
والذي قبله انما يدلان على عدم صحة تزايد الوجود لكنه اذا ثبت ذلك صح ما نحن بصدده من تعذر معدور بين قادرين من جهة قوله
بان ما يتعلق بالقادرين يتبع حالة الحدوث يقال انه اذا فعله وجودا فتلك حالة حدوثه وان كان قد اسمع في الوجود من قبل ومن لما حصلنا
ما يتعلق القادرين بانها الحالة الحدوث في الوجوه السابقة له فاما الوجود فلم يكلم عليه ولا بما اصل يؤدي اليه **تنبيه** اعلم ان الخصم
قد احتج على صحة معدور بين قادرين بانا اذا فرضنا اخذنا ملتصقا بكف انسانين دفعه احدهما في حال جذب الاخر له فاما ان يحصل في ذلك
الحيز حركتان او حركة واحدة والاول باطل لاستحالة اجتماع المثلين فانا وان سلمنا ذلك فاما ان يستند الحركتان لا الى احد القادرين فيكون
قد حصل فعل من غير فاعل وهو محال واما ان يستند الحركتان الى كل واحد منهما وهو المطلوب وان كان الحاصل فيه حركة واحدة فاما
الا يستند الى واحد منهما وهو محال لما تقدم واما ان يستند الى كل واحد منهما وهو المطلوب والجواب بل يجوز حصول حركتين فيه ولا نسلم امتناع
وجود المثلين في المحل الواحد وان قالت الا سعريه قد لك صحة مذهبنا في ذلك واصح فان المثلين لا تنافي بينهما والا لجري مجراه فكان ذلك
هو الوجه في صحة اجتماع المختلفين وكذلك المثلان بل ذلك اولى فيهما لان بينهما من التناسب ما ليس بين المختلفين واذا تقرر جواز حصول حركتين فيه
وحكمنا بحصلنا احداهما مستندة الى احد الفاعلين والاخرى الى الاخر ولا تحصلها غير قادرين معا ولا مستندين الى كل واحد منهما
على انفراده واحتج ايضا بانه تعالى اذا كان قادرا لذاته والمقدور ممكن ولا اختصاص لذاته بمقدور دون مقدور فقبل وجود القادرين ووجود
قدرهم في كونه تعالى قادرا على الكل ولا يجوز ان يخرج عن كونه تعالى قادرا عليها بعد وجودهم ووجود قدرهم اذ وجودهم لا يغير قادرية تعالى
لكن انما نعني لصحة معدور بين قادرين لا يسلمون ثبوت قادرية لله تعالى قبل وجود القادرين من خلقه ولا بعد وجودهم اذ عندهم ان الله تعالى قادر
بانه في الازل لا يصح من غيرهم الحاجة لها **فصل** لا معنى لكلامه اهل الجبر في معدور بين قادرين وان كانوا يقولون به قوله وان ما لقوا في
العبارة بمعنى فانهم اثبتوا احدهما قادرا وسماه الاخر مكتسبا بمذهبهم في مسئلة خلق الافعال قوله فلا معنى لقولهم معدور بين قادرين يقال انما الجهمية

على المعين بوجود الفاعلين من خلقه ووجود قدرهم ونفسه عندنا ... فلا يرد
والكون انما يصح ... على ... وجود القادرين ... قد ... والمعتزلة ... لا يسلمون ... قادرا لا لم

فمسلم انه لا معنى لكلامهم في ذلك لانهم كانوا يقولون انه اذ لا يسمون احدنا قادرا ولا يسمون له تأثيرا على الاطلاق واما اهل الكسب
فلا معنى لكلامهم في ذلك من جهة واحدة وهي الحدوث لانهم لا يجعلون المؤثر في الاحداث الا الله تعالى واما من جهة الكسب في الحدوث
فالكلام بيننا وبينهم في ذلك والخلاف يتوجه وابطال قولهم فيه ان يقال ان كنتم لا تجوزون انفصال احدى الجهتين عن الاخرى بل
لا يعقلهما الا معا لزمكم مثل ما تقدم وهو ان احد القادرين اذا دعاه الداعي الى تحصيلها من جهته التي يقدر عليها مع حصول الصارف
للقادر الاخر عن تحصيلها من الجهة التي يقدر عليها فاما ان تحصل من الجهتين جميعا وهو محال والا لزم ان يقع الفعل على جهة من
له صارف عن ايقاعه عليها او لا يقع من اي الجهتين فيؤدي الى تعذر وقوع المقدور من القادر عليه مع ثبوت الداعي له الى ايقاعه
او يقع على احدى الجهتين دون الاخرى فيبطل ما ذكرتموه من استحالة انفكاك احدى الجهتين عن الاخرى وان كنتم تجوزون انفصال
احدى الجهتين عن الاخرى على ما حكي عن بعض الاشعرية قلنا لكم اذا قدر احدنا على ايقاعه على جهة الكسب قدر على ايقاعه
من جهة الحدوث ثم اذا قدر الباري عليه من جهة الحدوث ثم قدر عليه من جهة الكسب لان من قدر على ان يحصل الذات على وجه وجب ان يقدر على
حصولها على سائر الوجوه واذا ثبت قدرة احدنا عليه من كلا الوجهين وكذلك الباري تعالى لم يمتنع ان يدعو احدنا داعي الحاجة الى فعله
ويصرف الباري تعالى صارف الحكمة عنه فيكون موجودا معدوما وبالجملة فما ذكرنا استاغه فيما مضى يرد عليه هاهنا قوله وخلق فينا
قدرة مقارنة له يعني ولا تأثير لها فيه كما حكي عن الاشعري قوله او خلق فينا قدرة موجبة له اشارة الى قول من اخذ بعض المتسمين لتأثير
القدرة مع الايجاب قوله او فعل فيه ما يوجبه الضمير في يوجبه عائد الى المقدور قوله فهلا جاز تعلقه به من جهة واحدة يعني من جهة
الحدوث كالمراد والمعلوم فانه يجوز تعلق المريدين بالمراد الواحد وكذلك العالمين بالمعلوم الواحد من جهة واحدة وهو كون
المراد مرادا للمريدين والمعلوم معلوما للعالمين واما صحة ايقاع المراد على الوجوه المختلفة والمعلوم على جهة الاحكام فذلك من تأثير
القادرية فلا يشترك فيه اثنان قوله كالمراد والمعلوم والمملوك يعني فانه يصح ان يتعلق بالمراد الواحد اكثر من مريدين وكذلك المعلوم
يصح ان يعلمه اكثر من عالمين وكذلك المملوك يصح ان يملكه اكثر من مالكين قوله اذا جاز تعلق المقدور بقادرين وقوله هلا صح ان يتعلق
بالكثير من قادرين فيه نظر لان التعلق للقادر بالمقدور لكن المراد به صحة ايجاد المقدور من جهة القادر فان التعلق كما انه حكم ثابت للقادر فهو
حكم ثابت للمقدور فيصح اضافته ونسبته اليه قوله الى ويقال لهم اذا جاز فعل بين فاعلين يعني على اصلهم مع ان افعال العباد بينهم وبين الباري تعالى

فصل ان قيل المجوزون من شيوخكم كابي الهذيل وابي الحسين لمقدور بين قادرين ماذا يقولون ان افعالهم بينهم لا من الله تعالى قوله فالمانع من
ذلك شامل للمذهبين جميعا كان الاولى ان يقول ما السؤال في ذلك وارد على المذهبين جميعا قوله الثالثة دليل القدرة والحكمة وسنوضح
تفريع ذكر كيفية الاستدلال وحقيقته ان يقال ان في افعالنا ما هو قبيح وكيف يجوز مع ذلك ان يكون من جهته تعالى مع ما قد تقرر لنا من حكمته وانه
لا يفعل القبيح لكن هذا لا يسمل جميع الافعال

القول في ان الله تعالى مريد وكاره

اعلم اولا ان من اصحابنا من اجاز اجراء الكلام في اثبات هاتين الصفتين للباري تعالى وتوابعهما الى باب العدل لان لهما تعلقا به من حيث انه تعالى مريد
وكاره ما اراده وكرهه من فعله والكلام في افعاله حسنها وقبحها مختص بباب العدل وهو اختيار الشيخ الامام مانكديم والحاكم
وغيرهما واختار المصنف رحمه الله ما هو خير من ذلك وهو ان يضع الكلام في اثباتهما صفتين للباري وما يتبع ذلك ويتفرع عليه في باب التوحيد
لانه كلام في اثباته تعالى واثبات صفاته وكونه مريدا وكارها من صفاته تعالى ووضعهما هاهنا لان الصفات المتقدم ذكرها متقدمة عليهما في الترتيب
وقدم فصل الكيفية على الكلام فيهما لانه يتعلق بتلك الصفات دونهما وقدمهما على مسائل النفي لان الاثبات اقدم من النفي ووضع الكلام في
انه تعالى يريد الطاعات ولا يريد المعاصي في باب العدل لانه كلام في افعاله تعالى وما يحسن منه وما يقبح وكونه مريدا للطاعات وكارها للمعاصي من ذلك
قوله المريد هو المختص بصفة الى آخره اعلم ان بين العلماء خلافا في تحديد المريد فذهب السيد الامام وغيره الى ان المريد والكاره لا يحتاجان
الى تحديد لان احدنا يعلم كون المريد مريدا من نفسه وغيره ضرورة وكذلك الكاره وذهب بعضهم الى احتياجهما الى التحديد والغرض
قول السيد ومن وافقه ما لكم ان اردتم ان كون المريد مريدا يعلم ضرورة على جهة الجملة فهذا لا يقتضي الاحد فان كون الحي حيا وكونه
عالما وكونه قادرا يعلم على الجملة ضرورة وان اردتم ان كون المريد مريدا يعلم ضرورة على التفصيل فغير مسلم ويرد على الحد الذي

ذكره المصنف اعتراضات احدها ان قولنا مريد المبهم بهذا الحد ومن حق الحد ان يكون اجلى من المحدود ويمكن الجواب بان قصور
ان المريد المبهم على سبيل الجملة قد يذكر للمنع من يخل به بهذا الحد كما في العالم والحي والقادر ونحن انما قصدنا تحديده على سبيل التفصيل
وان اريد انه المبهم منه على سبيل التفصيل فغير مسلم وثانيها انه يلزم ان يكون الكاره مريدا لانه يختص بصفة لاجلها يصح منه
ايقاع الفعل على وجه دون وجه ككونه نهيا او تهديدا وكذلك العالم فانه يختص بصفة لاجلها يصح منه ايقاع الفعل على وجه دون
وجه فكان الاولى ان يقول على الوجوه المختلفة لان الكاره والعالم انما يصح منهما ايقاعه على احد وجهين بخلاف المريد وثالثها انه
انه يخرج من الحد من اوجد الله فيه ارادة فانها توجب له صفة هي كونه مريدا ويكون مريدا لاجلها ولا يصح منه لمكانها ايقاع الفعل
على وجه دون وجه لما تقدم قوله ايقاع كلامه نهيا وخبرا ونحوه اشار بقوله ونحوه الى ايقاعه تهديدا ويرد على حد الكاره الاول والثالث من اعتراضات
حد المريد قوله وكان ابو علي وابو هاشم اولا الى اخره انما قال اولا لان ابا هاشم قد رجع عن ذلك الى تحديده بانه المختص بصفة الى اخره واما
ابو علي فبقي على هذا القول وجعل العلم بكون المريد مريدا علما بالارادة لا علما بالمريد على الحال وهكذا قوله في الكاره قوله مما يسمر صحة
خلو الحي عن الارادة والكراهة يعني بما ذكره ابو اسحق بن عياش ان احدنا مع علمه بسطوح خان الناس في الاسواق لا يريدها ولا يكرهها قوله وايضا
فقد يعلم المريد من لا يعلم الارادة بتامل الماشي هذا فيمن علم المريد جملة فقط قوله ولهذا لم يقل بان الله تعالى قادر على الارادة هكذا قول ابي القسم
في الارادة وفي الكراهة ايضا فانه قال ان الباري غير قادر عليهما لئلا يلزمه ان يكون مريدا وكارها لانه اذا كان قادرا عليهما صح منه فعلهما
واذا فعلهما كان مريدا وكارها اذ المريد والكاره عنده ليس الا فاعل الارادة والكراهة قال ابن متويه رحمه الله وصار هذا القول والمذهب
اعظم الحيل من كونه مانعا ان يكون الله تعالى مريدا لانه يقدح في كونه قادرا قوله ان يفعل الارادة في جزء من قلبه والكراهة في جزء اخر يعني اذا لم
يكن المريد مختصا بصفة ترجع الى الجملة يوجبها له الارادة وكذلك الكاره ولا اسناد الصفات على الجملة كما يقوله الجمهور قوله وان لم
يحصل بانه الفعلية يعني ولو كان المريد هو فاعل الارادة لم يعلمه مريدا الا من علم فعله للارادة قوله وهي غير مقدورة لنا هذا مذهب الجمهور
واما ابو القسم واصحابه فانهم يذهبون الى انها مقدورة لنا لانهم حكموا بصحة شهوة القبيح مع اعتقادهم بتنزيه الله تعالى عن فعل ما يقبح فلذلك
قالوا بانها مقدورة لنا فجعلوا الارادة في حقنا هي الشهوة مبني على ذلك

فصل

وللمريد بكونه مريدا حالة وكذلك الكاره قوله وقد
يضطر الى ذلك من غيره ذكر اصحابنا ان من لم تثبت حكمته لم يمكننا ان نعلم كونه مريدا الا ضرورة او يحصل لنا غالب الظن بكونه مريدا وكذلك كونه
كارها فاما ان يدل لنا بشيء من افعاله كامره وخبره او نهيه او تهديده على كونه مريدا او كارها فلا لجواز ان تتوره عليه قوله وقال الشيخ محمود
وغيره الى اخره حكى الامام يحيى عليه السلام مذهب محمود هذا عن ابي الهذيل والنظام والجاحظ وابي القسم البلخي والخوارزمي قال ابن الملاحمي
وهو الذي يذهب اليه سائر الشيوخ غير ابي هاشم ومن قال بقوله قال الامام فهؤلاء يذهبون الى انه لا معنى للارادة والكراهة شاهدا وغائبا
الا الداعي والصارف ففي حق الله ليس الا علمه باشتمال الفعل على مصلحة او مفسدة وفي حقنا هو العلم او الظن او الاعتقاد باشتمال
الفعل على مصلحة او مفسدة او حصول نفع او دفع ضرر فاما ابو الحسين فانه حكم بكون الارادة امرا زائدا على الداعي شاهدا واما غائبا
فنفاها واختار الامام ع مذهبه وفي حكايته ذلك عن ابي القسم نظر فالمشهور عنه وعن اصحابه ما ذكره المصنف من رد الارادة والكراهة
الى الشهوة والنفار قوله لما تقدم في نظائره يعني احتجاجا على اثبات الصفات فمثله يدل على ان للمريد بكونه مريدا صفة قوله وان اختلف
محل الارادة والكراهة يعني بان توجد الارادة في جزء من قلبه والكراهة في جزء اخر قوله ولا وجه لذلك الا حصوله على صفتين ضدين يعني
ولو كانت الارادة والكراهة لا يوجبان صفتين وكان التضاد راجعا اليهما فقط لكان مع اختلاف المحل لا تضاد اذ لا تضاد الا عليه
فقد عرفنا ان تعذر ذلك انما هو لصفتين متضادتين راجعتين الى الجملة لا الى المحل قوله ولا بد من حالة ترجع الى الجملة يعني لان صحة ايقاع
الفعل على الوجوه المختلفة حكم صادر عن الجملة فالموثر فيه لا بد ان يكون راجعا اليها وليس الا الصفة لا نفس الارادة لانها راجعة
الى المحل قوله لا سيما الغير ونحوه اعلم ان لفظ [illegible] ما من ادوات الاستثناء لكنها لا يدخل للاخراج بل لتدل على تفضيل ما بعدها ونطقه والاولوية
بالحكم والنفي المثل والمعنى لا مثل [illegible] في تلك الجملة كقول القايل ادخل من بالباب لا سيما بني فلان فانه امر بادخال من بالباب
كافة واتى بما يدل على ان ادخال بني فلان اولى واهم واما خص الغير ونحوه بالاولوية لان الاتفاق واقع على انه لا قبح فيها واما

الاستدلال اليه فقد بعد مخالف الحي على وانى الغنم فيها ويجوز عندهما الا ان يكون فيها ما هو قبيح وتقرير ما ذكره المصنف ان احدنا يدعوه
الداعي الى اكل مال الغير والى شرب الماء وهو صائم في رمضان وداعيه الى ذلك هو علمه بحصول نفع فيه ولا كلام في ان هذا علم ضروري
ويصرفه الصارف عن الحج مثلا وهو علمه بحصول ضرر عليه في ذلك وهذا علم ضروري فلا كلام في انه لا قبح في هذا الداعي والصارف
قوله ولا كان مريدا لذاته او لمعنى قديم وهو لا يقول به اعلم انه لا يقطع بامتناع ابي الحسين وابن الملاحمي عن وصفه تعالى بانه مريد
في الازل فقد ذهبا الى ان المرجع بالارادة في حقه الى الداعي والمرجع بالكراهة الى الصارف وهما في حقه تعالى راجعان الى صفته التي
هي العالمية واكثر ما في ذلك اثبات داع وصارف للعدم تعالى في الازل ولا ضرر في ذلك فاما الجمهور فيثبتون الدواعي والصوارف في الازل مع ان
ابن الملاحمي قد ذكر ان الداعي لا يكون ارادة الا اذا خلص عن الصوارف او ترجح عليها وداعي الحكمة لا يكون خالصا الى الفعل الا اذا
صح حدوثه في نفسه وذلك لا يكون في الازل ولا لما كان احسانا ومصلحة للمكلف فانتفت عنه وجوه القبح وذلك لا يتصور ايضا في الازل
وقد احتج ابن الملاحمي بان الارادة والكراهة لو كانتا غير الداعي والصارف لصح ان يدعو احدنا الداعي الى امر ولا يريده ويصرفه
الصارف عن امر ولا يكرهه والمعلوم خلاف ذلك والجواب ان الموجب للتلازم بين الداعي والارادة ان الداعي الى الفعل يدعو الى ارادته
ففعلهما صاحب الداعي وكذلك فالصارف عن الشيء يدعو الى فعل كراهته قوله لا يكونان الا حسنين خلافا [illegible] الارادة والكراهة هذا
مبني على ما قد تقدم بالادلة فاما البغداديون فهم لا يسلمون ذلك بل يذهبون الى ان من الشهوات والنفرات ما هو قبيح وهو ما كان
شهوة للقبيح ونفرة عن الحسن والواقفا ما على الارادة عندكم وجه قبحها دعاؤها الى القبيح والشهوة قد شاركتها في الدعاء
الى القبيح وكذلك النفرة قياسا على الكراهة واجاب اصحابنا بانا لا نسلم ان وجه قبح الارادة دعاؤها الى القبيح بل وجه قبحها كونها
ارادة للقبيح ثم انا لا نسلم كون الشهوة داعية الى القبيح اذ الدواعي من قبيل الاعتقادات والظنون ولان الشهوة والنفرة من فعله تعالى
ولا قبح في افعاله ثم ان المكلف لا يذم الا بالشهوة والنفرة وكيف يقبحان قوله وكذلك الشهوة والنفار غير مقدورين الا له تعالى هذا ايضا مبني
على الصحيح من المذهب لا على ما يسلم البغدادية لما قد بيناه من حكاية مذهبهم والذي يدل على انهما غير مقدورين لنا ان احدنا لو دعاه الداعي
المكين الى ان يفعل لنفسه شهوة لما ينفر عنه كالادوية او يزيد شهوته للطعام الذي يشتهيه له فعلمه لتعذر عليه ذلك على طريقة
مستمرة وكذلك لو دعاه الداعي الى ايجاد نفرة له عن المعاصي لتعذر عليه ذلك ولو كانا مقدورين لم يتعذر فعلهما منه مع حصول
الداعي اليهما

فصل وهذه الصفة تثبت لمعنى هو الارادة قوله لا بما يثبت مع الجواز دليل ذلك انها لو ثبتت مع الوجوب لكانت اما ان
يستحقها لذاته او لما هو عليه في ذاته فيلزم من ذلك محالات كثيرة منها ان يكون مريدا لجميع ما يصح ان يراد كارها لكل ما يصح
ان يكره فيؤدي الى ان يكون مريدا للشيء الواحد كارها له ومنها استحالة خروجه عن كونه مريدا وكارها ومنها عدم جواز تجددهما
على المريد ومنها لزوم ثبوتها لكل جنس مقدور ومنها تعلقها بما لا يتناهى قوله والحال واحدة والشرط واحد الحال كون المريد حيا شاهدا
وغائبا لانه الذي يصحح كونه مريدا وضدها وهو كونه كارها والشرط البنية في حقنا لانها شرط في تصحيح الحال لكونه مريدا فانها
لو لم تحصل والمراد به القلب لم تصح الحية المريدية وضدها وكذلك فيمكن ان يجعل من شرطها البنية التي تحتاج الحيوة في الوجود
اليها لانها مصححة لمصححها وما كان كذلك فهو معدود من الشروط فهذا من الشرط في حق الشاهد الا يكون الحي في حكم الساهي
عن المراد وان يكون عالما بصحة حدوث المراد او معتقدا لذلك او ظانا له او شاكا وانما جعل شرطا لهذه الصفة لانه شرط في
تصحيح كونه حيا وهو الحال المصححة لها لان ارادة الحي لما هو ساه عنه لا تتصور واما في حق الغائب فالشرط هو علمه بصحة حدوث
المراد لا غير

فصل وحيث لا نعلم هذه الصفة ضرورة فانما نعلم ثبوتها في حق المختص بها بطريق نفي قوله لانه متى كان ساهيا عنه
استحال ان يريده الوجه في ذلك ان المريد لا يصح ان يريد الا ما علم او اعتقد صحة حدوثه او ظن ذلك او شك فيه والساهي والنائم
لا يتاتى منهما ذلك فلهذا استحال وقوع الارادة منهما قوله احترازا مما تسمى حسن الفعل قد يعدم بالحسن مع ارادتهم بهذه العبارة قوله
والمنع ارادته يعني بان يخلق الله فيه كراهة لا يمكن معها من فعل الارادة لان المنع لا يكون الا بالضد او ما يجري مجراه قوله ولا يصح
وقوع الفعل على الوجوه المختلفة الا من مريد اعلم اولا ان اصحابنا ذهبوا الى ان للكلام بكونه امرا وخبرا ونحو ذلك احكاما على ما سبق

القول فيه ثم ذهبوا الى ان الامر يثبت له حكم هو كونه امرا لارادة الآمر المامور به والنهي يثبت له حكم بكونه نهيا لكراهة الناهي
للمنهي عنه واما سائر انواع الكلام فيثبت لها احكامها لارادة تلك الاحكام فيثبت للخبر حكمه بكونه خبرا لان المخبر اراد كونه خبرا
وكذلك غيره من الانواع هذا ما ذكره اصحابنا واما الاشعرية فلم يفصلوا بين تلك الاحكام بل قالوا سوى نما حصلها الكون المريد
الارادة هاسوا كانت امرا او نهيا او خبرا او غير ذلك وذهب ابن الخطيب الرازي الى ان صيغ الكلام يثبت لها احكامها بالوضع اللغوي
على معنى ان صيغة الامر موضوعة في اصل اللغة للامر من دون اعتبار ارادة وقد حمل كلام ابي القسم حيث جعل ثبوت تلك الاحكام
لاعيانها على هذا وان كان المفهوم من حكاية اصحابنا عنه ان ابا القسم واصحابه جعلوا هذه الاحكام ثابتة للكلام لذاته كما ثبت للجواهر
كونه جوهرا قوله وبعد فكنا نعلم الخبر خبرا الى اخره يعني لو كانت الصيغة خبرا عن هذا المخبر عنه المعين لعينها والا لا فقوله والمخبر مخبرا
اي والمخبر عنه مخبرا عنه قوله وبعد فانما يصح هذا القول بعد العلم بماهية الخبر يعني انما يصح قولكم ان الخبر خبر لعينه عن شخص بعينه
وانه يصدر ذلك الا بعد علم المخبر بماهية الخبر الا انكم عللتم كونه خبرا لعينه فيتوقف معرفة الحكم المعلل وهو كونه خبرا على معرفة حقيقة
عينه وما هنا الا ان ذلك هو علته ومعرفة الحكم يتوقف على معرفة العلة قوله ومعه لا يصح العلم بها اي ومع هذا القول لا يصح علم
المخبر بماهيته التي من جملتها كونه خبرا عن شخص معين اذ بنفس الصيغة لا يفيد ذلك ولا طريق الى معرفة الماهية غيرها فيلزم الدور
هذا ادور ما يحمل عليه كلام المصنف وان كان فيه بعض غموض قوله فكان يصح ان يكون خبرا قبل المواضعة يعني لانه اذا كان خبرا
لعينه فلا تاثير للمواضعة في افادته لان عينه ثابتة قبلها وغير موقوفة عليها والمعلوم انها لو حصلت قبل المواضعة لم تحصل الفائدة
قوله وكان لا يصح التجوز في الكلام التجوز استعمال اللفظ في غير ما وضع له في الاصل فكان الاولى ان يقول وكان لا يصح التجوز في الخبر
بان يخبر به عن غير ما هو خبر عنه في الاصل لانه عندهم خبر عنه لعينه قوله ولهم ان يقولوا ان التجوز وقع بمثل الخبر يعني لا بالخبر الذي
هو خبر لعينه عن الحقيقة بل بمثله الذي ليس هو خبرا عنها لعينه مثاله اذا قال رأيت الاسد فهذا عندهم خبر لعينه عن السبع المخصوص
فالذي يوهم المصنف انه لا يصح ان يقول ذلك في الرجل الشجاع لان ذلك الخبر خبر لعينه عن السبع فاجاب عنهم ابن الملاحمي بان قوله رأيت الاسد
ويريد الرجل الشجاع ليس هو الخبر الذي هو خبر لعينه عن السبع بل هو مثله فيصح ان يكون خبرا لعينه عن الرجل الشجاع وجواب المصنف
عليه قوي صحيح قوله وبعد فكان لا يمكن احدنا الاخبار الى اخره هذا وجه اورده ابن متويه في تذكرته فقال لو كان الخبر خبرا لذاته لا يصح ان
يكون خبرا الا عنه دون غيره لوجب اختصاص كل خبر بمخبر معين فكان انما يصح الخبر على قدر قوى لتناهيه الى اخر كلامه ويلخصه
ان يقال لو كان خبرا لعينه وقدرنا انه لا يقدر الا بعشرة قدر على عشر صيغ عن عشرة من الزيدين مثلا لوجب ان لا يقدر على الاخبار بغيرها
عن غيرهم ممن هو خبر عنه حتى لو قدرنا انه ترك احد هؤلاء المخبر عنهم لما قدر على ان يبدله بغيره لان القدرة الواحدة لا تتعدى على الشروط
المذكورة المقدور الواحد وهذه الحروف متماثلة الزايات والياءات والدالات في الزيود العشرة قوله على ما لا يتناهى على البدل يعني
بالقدرة الواحدة على الصيغة الواحدة يصح ان نفعل بها صيغا لا يتناهى على البدل واحدة بعد واحدة او مكان واحدة قوله كما تقولونه
ارادته للاخبار عنهم هذه اشارة الى معارضة وزيادة وتحقيقها ان يقال اذا كان الخبر لا يصير خبرا الا بالارادة وكان في هذا
المخبر عشرة قدر يقدر بها على عشر ارادات لزمكم الا يصح منه الاخبار الا عن عشرة اشخاص وهم الذين في مقدوره عشر ارادات
للاخبار عنهم لا عن غيرهم فاجاب اصحابنا بان الارادات مختلفة لتغاير متعلقاتها واذا كانت مختلفة فالقدرة الواحدة يتعلق في
الوقت الواحد بكل المختلفات بلا نهاية له فلا يلزم ما ذكرتم من عدم صحة الاخبار عن غير عشرة بخلاف الزايات ونحوها فانها متماثلة فلا يصح
منه الاخبار الا عن عشرة من الزيدين ويحتمل ان يكون المراد بقوله كما تقولون في ارادته للاخبار عنهم ان الارادة الواحدة كافية في ذلك
وفيه خلاف بين الشيوخ لكن الصحيح انها كافية بدليل صحة الاخبار عما لا يتناهى كما يصح من العدم الاخبار عن نعيم الجنة مع عدم
تناهيه فلولا ان الارادة الواحدة كافية لاحتيج الى ما لا يتناهى من الارادات قوله او كونه قادرا الى كونه قادرا على الاخبار عن كل
المخبر عنه قوله لحال الشبهة القوم يعني لحصول ذاته وصفة ذاته وقادريته على الاخبار بتلك الحال قوله والاحتياج الى المواضعة
يعني لان ذاته وصفة ذاته وكونه قادرا حاصلة مع عدم المواضعة قوله ونحو ذلك يعني من الوجوه المبطلة لكون ذلك الامر ذاته وصفة

ذاته

ذاته وكونه قادرا كان يقال ان ذاته وصفة ذاته وكونه قادرا رابع المذهبين على سوا فلا بد من مخصص ووجه اختص كونه
قادرا وهو ان تاثيره في الاحداث فقط ولا يصح التخصيص به قوله واما كونه عالما نعني بالمخبر عنه قوله وهو باطل لما تقدم من ان الارادة
هو الداعي وفيه نظر لانه يقال انه وان صح ان الارادة غير الداعي فهو لا يبطل قول ابن الملاحمي من انه يكون خبرا عن احدهما الا انه
دعاه الداعي الى الاخبار عنه دون الاخر لانه لم يدعه الداعي الى الاخبار عنه فالمعتمد في ابطاله قوله ما ذكره بقوله يزيده وضوحا
الى اخره ومعناه يزيد ما قلناه من ان ذلك الامر هو الارادة دون الداعي ولعل المصنف اراد ان ابن الملاحمي انما ذهب الى ان ذلك الامر هو
الداعي بنا منه على ان الارادة المرجح بها الى الداعي فاما لو سلم انها زائدة عليه فانه يعرف انها هي التي صيرت الخبر خبرا عن هذا دون
هذا ومعنى يقرر انها زائدة على الداعي فبطل ما بناه على ان المرجح بها اليه قوله واما ان يكون ذلك الامر هو كونه مريدا وهو المطلوب
اعلم انه كثيرا ما يجري في كتب اصحابنا من المتقدمين ان ذلك الامر المؤثر في كون الخبر خبرا والامر امرا هو الارادة وان المؤثر في كون الكلام
نهيا الكراهة وهو منهم على سبيل التساهل وانما المؤثر الصفة التي هي كونه مريدا كما ذكره المصنف والارادة والكراهة مؤثرتان في الصفتين
لا في هذه الاحكام على ما هو مبين في موضعه من اللطيف قوله فانها لا تنفصل عن التهديد والتحدي والاباحة الا بالارادة التهديد كقوله
افعلوا ما شئتم والتحدي كقوله فاتوا بعشر سور والاباحة كقوله كلوا من طيبات ما رزقناكم ولا كلام في ان هذه الصيغ كصيغة
الامر فلولا الارادة المامور به وعدم الارادة ما وقع التهديد عليه والمباح وفعل التحدي به لم يكن فرق بينها وبين الامر لتماثل الصيغ
وهو ظاهر قوله وكذلك كون الصيغة نهيا في دلالتها على كونه كارها نعني فلولا كونه كارها لم ينفصل عنه اذا كان بصيغة الا يكون
الناهي كارها للمنهي عنه غير كاره للمتهدد على تركه **فايده** اعلم ان كل نوع من انواع الكلام ما خلا الامر والنهي يفتقر في ثبوت
الحكم له الى صفة واحدة لفاعله بكونه مريدا ولا يفتقر الى ازيد منها فالخبر يفتقر الى كون فاعله مريدا لكونه مخبرا لما اخبر به ويكفي
في كونه خبرا هذه الصفة الواحدة الصادرة عن ارادة واحدة وان كان لا بد ايضا من كونه مريدا لاحداثه نفسه بارادة اخرى واما الامر
فقال ابو هاشم يكفي في كونه امرا ارادة حدوث الصيغة وارادة المامور به والى هذا ذهب من لم يثبت للامر والنهي حكما واسما لغيرهما
من انواع الكلام وقال ابو علي يحتاج الى ثلث صفات صادرة عن ثلث ارادات ما ذكره ابو هاشم وارادة كون الصيغة امرا واما النهي
والتهديد فقال ابو علي يفتقران الى ارادتين وكراهة ارادة حدوث الصيغة امرا واما النهي والتهديد فقال وارادة كونها نهيا او
تهديدا وكراهة المنهي عنه والمتهدد على فعله وحذف ابو هاشم ارادة كونه نهيا او تهديدا فلم يوجبها وحد في الجبرة كراهة
المنهي عنه والمتهدد على فعله فلم يشترطوها في كونه نهيا وتهديدا ولا اشترطوا في الامر ايضا ارادة المامور به تابعين اشياخهم لما
سياتي من مذاهبهم الفاسدة **فصل** في الدلالة على اثبات هذه الصفة التي هي المريدية للباري تعالى اعلم انه لا خلاف بين اهل الاسلام
في انه تعالى مريد وكاره وانه يوصف بذلك قيل ومن دفعه فهو كافر وانما الخلاف في معنى كونه مريدا وهو على ما حكاه المصنف
والخلاف في تحصيل كونه كارها كالخلاف في تحصيل كونه مريدا الا ان المجبرة مع موافقتهم في اثبات صفة له تعالى بكونه مريدا قالوا
في كونه كارها المرجع به الى انه غير مريد ولم يثبتوا له بكونه كارها صفة وكلامهم واضح البطلان فان الذي دل على ان له بكونه
مريدا صفة هو بعينه الدال على ان له بكونه كارها صفة فليس ما قالوه باولى من العكس وذهب الجاحظ الى ان المرجع بكونه تعالى مريدا
وكثير من الناس اذا نسبي الى الفعل الذي اراده وذلك باطل فان ارادة الواحد منا لشيء ارادة اذ تكون من فعله والمراد من فعل غيره والارادة تنفي
في حقه تعالى علي بمعناه كالتلذذ ونحوه واذا كان المراد في حقنا غير الارادة فكذلك في حقه تعالى قوله وسبيلنا ان ندل على صحة هذه الصفة
والجواب ان الملاحمي الى افراد الدلالة على صحتها وعدم الاكتفا بما يراد الدلالة على ثبوتها كما في ساير صفاته تعالى
المؤثرة وحدوثها ولان كثيرا من المعتزلة مخالفون في صحة هذه الصفة عليه تعالى واذا كان المصحح لها في الشاهد الحسنة وقد حصل في
حقه تعالى وجب ان يصح عليه تعالى لحصول المصحح في حقه فان قيل ومن اين ان المصحح لهذه الصفة في الشاهد هي الحسنة قلنا لان صحتها تحصل
لحصول الحسنة وتنتفي بانتفايها وليس ههنا ما يعلق بصحيح كونه مريدا به اولى من كونه حيا والا لزم حصول الحسنة مع عدم حصول

الذي كان لاجله موصوفا بالصفتين [illegible] صفة الا من كونه على صفة مخصوصة

الصحه بان لا يقع ذلك الامر المصحح او حصولها مع عدم حصول الحيه بان يقع ذلك الامر ومعلوم خلافه فان قيل اما في كل
حي في الشاهد انما يكون مريدا لحصول شرط يصحح كونه حيا لهذه الصفه وهو بنية القلب وهذا الشرط لم يحصل في حقه تعالى فلا يقع هذه
الصفه عليه لان المشروط لا يحصل بدون الشرط قلنا ان المصحح اذا اختلفت كيفية استحقاقه جاز اختلاف شرط تصحيح الحيه
كيفية استحقاقها بحسبه في حقه تعالى وفي حقنا لجاز اختلاف الشرط ولا يقدح اختلافه في تصحيح المصحح فاما ثبوت هذه
الصفه في حقه تعالى والدليل عليه ما ذكره رحمه الله ومن الادله على ذلك ما اشار اليه اخرا بقوله يزيده وضوحا ما اعتمده في ثبوت هذه
ثبوت الصفه له تعالى وهو دليل ذكره المتقدمون من المتكلمين وهذه النسخه الحسن وحقيقته انه تعالى اعلمنا بوجوب الواجبات وخلق
فينا النفار عنها واعلمنا قبح القبائح وخلق فينا الشهوات لها مع التمكن من ذلك وزوال الالجاء الى فعل الواجب وترك القبيح ولم
ينهنا عن القبيح ولا عن الاخلال بالواجب فلا بد من ان يريد منا فعل الواجب ويكره منا فعل القبيح والا كان تعالى مغريا بفعل القبيح
وترك الواجب وهو مناف للغرض بالتكليف وذلك قبيح منه وهو لا يفعل القبيح على ما قد تقرر بالادله في موضعه **فصل** والبارئ تعالى
يستحق هذه الصفه لمعنى محدث كالشاهد والخلاف فيه على ما حكاه المصنف رحمه الله تعالى الا ان الكلابيه يقولون انه مريد بارادة
ازليه ولا فرق بين قولهم وقول الاشعريه وقد اتفقوا جميعا على ان هذه الارادة لا هي الله ولا هي غيره وذهبوا الى نفي الصفه التي هي
كونه كارها على ما تقدم وقد ذهب النظام فيه الى ان الموجب لارادته تعالى الى الفعل الذي ارادته كما تقدم وتعلقوا بكلام روي عن الهادي الى
الحق قدس الله روحه ان ارادة الله مراده وتؤول بحذف كاف التشبيه ويكون تقديره كمراده ولهذا قال فمراده وكره من كل ما يعد ذلك وكلاهما
فعله والجادة قوله والحال واحده والشيء واحد اما الحال فهي كونه حالا نها التي يصح المريد بها وصدها على ما تقدم واما الشرط فقال هي
وجوده تعالى ويمكن اعتراضه بانه كان يلزم صحة هذه الصفه عليه تعالى في الازل لحصول حالها وشرطها ولو صح ذلك للزم ان يكون صفة
ذاتيه او مقتضاه وهو محال ويمكن الجواب بان ذلك لا يؤدي الى ما ذكرنا لانا نستفسر بانه لا يستحقها تعالى الا لمعنى من فعله ولا يجوز حدوث
الافعال عنه فيما لم يزل فلهذا لم يجز حصولها له في الازل لاستحالة حصول الموجب لها حسب لاستحالتها فمع صحتها لذلك الحاله لا
يلزم من ذلك كونها ذاتيه او مقتضاه وقيل الشرط صحة وجود المراد في الحال لانه قد ثبت انه لا يصح ارادة الشيء الا اذا علم المريد او
اعتقد او ظن صحة حدوثه او شك في ذلك والبارئ تعالى لا يجوز عليه من ذلك غير العلم وهو لا يعلم صحة حدوث المراد الا اذا صح حدوثه
وثم لانه الذي لتشبيه الحال فيه يعني لكون من العلماء من ذهب اليه ويعلق في ذلك بحجج اوردها واما انه يستحقها لمعنى معدوم او لفاعل
او لغير ذلك من الاقسام التي يذكرها اصحابنا في ذلك وان كان الزيادة وابطاله حسنا للاحتمال فالحاجه اليه قليله لعدم اشتباه
المخالف فيه وحكم كونه عالما لا لكونه قادرا يعني فلله تعالى الشرك كونه قادرا يستحقها لذاته ومع ذلك فلم يلزم ان يكون قادرا على جميع
المقدورات ولا على كل ما يصح ان يقدر عليه لما ثبت من ان الفرق وهو كونه مريدا لشبهه كونه عالما لانه كما يصح معلوم بين عالمين يصح مراد
بين مريدين كما اذا اراد زيد وعمرو قيام بكر حالا وكونه قادرا فانه لا يصح مقدور بين قادرين فاذا كانت المريديه اشبه بالعالميه فلا
كلام في انه تعالى يعلم جميع ما يصح ان يعلم فكذلك يلزم في المريديه اذا اتحدت جهة استحقاقهما قوله لا سيما على مذهب الخصم يعني الاشعريه
والمجبره فانه يلزمهم وقوعه مطلقا لسوا كان من مقدوراته تعالى او من مقدوراتنا لانهم يقولون انه مهما اراده تعالى فهو واقع لا محاله مطلقا
واما المشترين المقهور فالذي يلزمه وقوع جميع ما يصح حدوثه من مقدوراته لانه اذا كان مريدا لذاته فلا بد من ان يريد جميع ما يصح ان يراد
وهو ما يصح حدوثه من مقدوراته تعالى ومقدوراتنا واذا اراد جميع ما يصح ان يراد من مقدوراته وهو ما يصح حدوثه صح اسم المنع
عليه تعالى وجب ان يوقعه لانه من حق القادر اذا اراد مقدوره ولا مانع له من ايجاده ان يوجده قوله لان عنده الى اخره هذا الخصم الاشعريه
والمجبره فاما بشر فاذا اعتذر بان الارادة تتبع الداعي قلنا له لا نسلم ذلك ولا يتأتى لك مع ما ذهبت اليه لان الصفه الذاتيه لا تقف
على امر فلا يقع كونه مريدا للشيء مع كونه يستحقها لذاته على علمه بحصول نفع للغير او دفع ضرر عنه مع الحسن ولا يتأتى
ذلك مع جعلها معلوله وايقافها على فعله للارادة فقال انه تعالى لا يفعل الارادة لشيء الا اذا دعاه الداعي اليه قوله وبهذا يبطل كون
الارادة في الضدين ضدين اعلم اولا ان هذه مسأله خلاف بين المشائخ فالذي ذهب اليه ابو هاشم اخيرا والجمهور من اصحابنا ان ارادتي

الحدوث لاستنادها ان وذهب الشيخ ابو علي وهو قول الي هاشم اولا الى نفيها ذهاب الارادة من جملة الادلة على صحة كلام الجمهور ما ذكره المصنف من انه يصح من زيد واحداث زيد حدوث وفي الغداة اذا اعتقد صحة حدوثها وعدم ثباتها فيهما لان الارادة تتبع اعتقاد صحة الحدوث ولو كانت الارادات متضادة بينهما لما صح ذلك وفي هذه المسئلة ادلة كثيرة وخبط كثير وهو بموضعه اليق قوله وهو محال عندهم الا ما قال عندهم لانهم يطلقون ما يستحيل على الحلف من اراده سواء كان من فعله او مقدوراته او مما يختص بالقدرة عليه غيره وان كان هو اوهم متفقين على ان ما اراده من فعل نفسه وجب استمرار وقوعه لكونه قادرا عليه وغير ممنوع منه اذ لا يصح المنع عليه وكذلك لو اراد وقوع فعل غيره على وجه الا لجاء استحال خلفه ايضا قوله لا سيما على مذهب الخصم يعني الاشاعرة والمجبرة لكنه تعالى لا فرق في القول بصحة حدوثه عن تلك الصفة بين مذهبنا ومذهبهم فانا وان كنا نقول بان ارادة الباري لا يمكن ان يستمر بعد كفره بقول ليس ما قالوه من وجه اخر وهو انه انما يريد الشيء اذا اراده قبل وجوده فاذا وجد او استحال وجوده بمضي وقته مثلا خرج عن كونه مريدا له قوله وليس لهم ان يقيسوه على العلم صورة القياس ان يقولوا اليس عندكم انه عالم لذاته وقد يتعلق علمه بانه لا يعم العمه الا في وقتها المخصوص ولا يخلق زيدا الا راسا وذلك مع هذا الى انه لا يجوز ان يقع خلاف ما علمه لانه يؤدي الى انقلاب علمه جهلا ولم يؤد ذلك الى نفي التخيير فهلا جاز لنا ان نقول بان ارادته متعلقة بذلك ولا يقع خلاف ما اراده ولا يلزم منه نفي التخيير وتقرير الجواب الذي ذكره انا وان قلنا بما ذكرتموه من تعلق العالمية وعدم وقوع خلاف ما تعلقت به فانا نذهب الى انه قادر متعلقة بخلاف ما علمه وانه يصح منه فعله فلا يؤدي الى نفي التخيير خلافه وما يثبتونه انه فانكم تقولون لا يجوز تعلق الارادة بخلاف المعلوم واذا لم يجز تعلقها به لم يتعلق به القادرية لان تعلقها تابع لتعلق الارادة عندكم فيصح ما الزمناكم من نفي التخيير هذا المحقق ما اشار اليه من الجواب وكان الاولى ان يقول بدل لعل قوله ولا يجيزون تعلق الارادة بخلاف المعلوم ولا يجيزون تعلق القدرة بخلاف ما تعلقت به الارادة ان صح انهم يقولون بذلك قوله تعالى ولو شئنا لاتينا كل نفس هداها الذي اوجبنا المكر يعني قدر علي انه قادر على فعل ما لم يتعلق به ارادته ويمكن منه فانه لو لم يرد اذهاب ما اوحي الى النبي صلى الله عليه مع اجازة تمكنه من ذلك ولو صح كلامهم لم يثبت ذلك قوله لو صح ان الشرط لا يدخل الا في المستقبل يعني فلا يدخل اداة الشرط على ما كان ماضيا او حاضرا والشرط ههنا المشيئة وهذا منه رجوع الى الاستدلال على ابطال الارادة القديمة لانه اذا كان الشرط لا يدخل الا في المستقبل دل على ان المشيئة التي هي الارادة غير قديمة اذ لا يدخل ما كان قديما داخلا على حرف الشرط وقد حصل حصولها شرطا في الاذهاب داخلا على ان قوله واما من ان يقرروا انه اراد هذا الشيء مع جواز الاستثناء كما اذا اراد كفر الكافر عندهم فانهم انما حكموا بارادته له لو وقوعه ولا يلزمهم تجويزان يخلق الله فيه قدرة الايمان بدلا عن قدرة الكفر فيقع منه ولو فعل ذلك لكان مريدا للايمان وكذلك اذا فعل الله حركة مثلا في جسم فانه لا يمكنهم المنع من جواز ان يسكنه بدلا عن تحريكه اذ لو بطل احساره ما ارادته لتحريكه كان يجوز الا يكون يجوز تسكينه قلنا اذا كان ذلك دل على انها صفة جائزة غير ذاتيه ولا صادرة عن معنى قديم

فصل

وللمخالف شبه في انه تعالى مريد لذاته او بارادة قديمة قوله واكثرها قد دخل في اثبات الكلام من شبههم في اثبات كلام مر في هذه المسئلة شبهة اللهم الا ان يكون اراد شبه الذين يثبتون انه مريد بارادة قديمة وان ارادوا تلك شبههم التي يتعلقون بها في اثبات القدرة والعلم فتلك انما احتجوا بها على اثبات المعاني فقط ونحن نسلم ثبوت المعنى ههنا ولم يحتجوا بها على انها معاني قديمة ويمكن انه اراد ما احتج له بعضهم من انه تعالى قادر عالم حي موجود لذاته فيجب ان يكون مريدا لذاته فيكون الجواب قد دخل في اثبات الكلام لانا قد بينا ان القول بانه مريد لذاته يؤدي الى محالات لا يؤدي اليها كونه قادرا لذاته وما هذا الوجه باكثر شبههم فكلامه لا يخلو عن نظر قوله وما علا بعد ان لم يكن فيه نظر لانه ليس لهم ان يكونه فاعلا حالا وانما ساعدهم كونه مريدا لا نكونه مريدا صفة والمناسب المعارضة بما ذكره من كونه مدركا وان كان يثبت المعنى يرجع بها الى العالمية كما هو مذهب البغداذيه ويمكن ان يجاب بانه يفعله مريدا لم يكن عليها فاعلا على بعد ان لو كانت صفة لم يحصل ثبوتها بعد ان لم يكن تغير بها وان لم يكن صفة مفيدة للفاعل علمنا ضرورة ان ذلك يؤدي الى التغير فيجب ان يثبت الصفة هذه المزية وكذلك لا يتغير بتجدد الصفة ومما يعارض جواز هذه الشبهة هل ثبوت المعنى لا يشاركم فيه او دلالة فما هي قوله لانهما ضدان العلم يعني السهو والغفلة وهما

[illegible]

لمعنى واحد والقول بمضادة السهو للعلم هو مذهب الشيخين وبه قال ابو القسم وابو عبد الله فانهم اثبتوه معنى مضادا للعلم
واما ابو اسحق والقاضي وتلامذته واكثر المتكلمين فلم يثبتوه معنى فضلا عن ان يجعلوه مضادا للعلم واما المرجع به عندهم
الى زوال العلم بالامور التي جرت العادة بالعلم بها والذي اختاره المصنف ما ذهب اليه الجمهور على ما مضى له في اول الكلام
لكن خالفنا ههنا الحدود والتيسير الامام وكلاهما على جهة التقدير لمعنى انا لو سلمنا ان السهو والغفلة مضادة للعلم لا للارادة
على ما ذهب اليه من اثبته معنى وان كان الشيخ ابو القسم قد ذهب ايضا الى انه يضاد الارادة كما يضاد العلم ويلزم منه مضادته
لشيئين مختلفين وقد تقرر عدم صحة ذلك قوله الا اذا لم يجز خلو الذات عن الصفة وضدها يعني فلو كان كذلك لم يخل البارى
عن احد الضدين اللذين هما المريد به وكونه ساهيا وكان زوال احدهما دليلا على ثبوت الاخرى لكن ذلك غير لازم على ما تقدم تقريره
فلا يلزم من كونه غير ساه مع تسليم مضادة السهو للارادة كونه مريدا على ما ذكروه **فصل** واذا ثبت انه تعالى مريد بارادة محدثة
فهذه الارادة المحدثة اما ان توجد لا في محل وانما ثبت ما ذكره لما تقدم من ابطال ما يثبته من الاقسام غير هذا مع بطلان ان يستحقها لنفسه
بالفاعل لما مضى من انه لا يجعل الذات على صفة الا من يقدر على تلك الذات وعند ذلك من الوجوه وبطلان ان يستحقها بارادة معدومة
لانه لا اختصاص لها بمريد دون مريد ولا بالمريد دون غيره لان العدم يقطع الاختصاص والعلة لا توجب الا بشرط الاختصاص
قوله لانه يستحيل ان يكون محلا للاعراض يعني فلا يمكن ان يقال توجد الارادة فيه تعالى اذ ليس بجسم على ما ياتي بيانه فيستحيل خلو شي
من الاعراض فيه اذ الحلول فرع على التحيز والتحيز فرع على الجسمية قوله اما الجماد فيستحيل وجود الارادة فيه لما بينا يعني لان الارادة
يصحح وجودها الحيوة ولا حيوة في الجماد ولو صح وجودها فيه للزم صحة ان يكون الجماد مريدا فيتاتى منه ايقاع الفعل على الوجوه
المختلفة ونحن نعلم استحالة ذلك يعني ثم كان يلزم مع وجودها في الجماد اذا قدرنا انه لا يلزم ايجابها الحال ان يكون ايجاب الصفة لمن هو اولى
من ايجابها لمن وجدت فيه وكنا على سواء لم يختص به ابلغ من اختصاصها بنا قوله كانت بان توجب له اولى من القديم يعني لا اختصاص فيها
ما يمكن من الاختصاص بان حلت فيه وعدم اختصاصها به تعالى اذ لم تحله ولا وجدت عند وجوده قوله ولولا قيام الدلالة على ما عدا
ارادة البارى وكراهته والفناء لا يوجد الا في محل لجوزنا وجود مثله في غير محل اعلم ان الذي قامت الدلالة عليه ان الاعراض على ثلثة
اضرب الضرب الاول يصح وجوده في محل وفي غير محل وهو نوع الارادة والكراهة الضرب الثاني لا يصح وجوده في محل ويجب وجوده في
غير محل وهو الفناء الضرب الثالث يستحيل وجوده لا في محل ويجب وجوده في محل وهو سائر الاعراض وفي الجملة فما كان وجوده في المحل وغيره
لا يؤدي الى ابطال ذاته ولا ابطال ذات غيره صح فيه مجموع الامرين وما كان لو وجد في محل ادى الى انقلاب ذاته لم يصح فيه ذلك وكذلك
ما كان لو وجد لا في محل ادى الى انقلاب ذاته او ابطال ذات غيره لم يجز ذلك وشرح ذلك وبسطه في هذا صعب من اللطيف وبيان ما يؤدي
عدم حلوله الى ابطال حقيقته الاكوان لان الحركة والسكون يتضادان على المحل فوجودهما لا في محل يمنع التضاد بينهما وفي ذلك ابطال
حقيقتهما وكذلك التأليف لان حكمه ان يحل في محلين وذلك لما هو عليه في ذاته فوجوده لا في محل يؤدي الى ابطال حقيقته وكذلك الاعتماد لان
حكمه ان يختص بجهة وبيان ما يؤدي فيه ذلك الى انقلاب ذاته او ابطال ذات غيره العلم لانه لو وجد لا في محل فاما ان يوجب الصفة للحي او لا
ويبطل ذلك وجود حيوان جهل كذلك فصح العدم عن صفته الذاتية وهي التعلقية واما الا يوجب صفة راسا فيبطل ذاته وعلى هذا فقس
قوله والا خرجت عما هي عليه في ذاتها يعني بذلك صفتها الذاتية وذلك انها اذا خرجت عن ايجاب الصفة مع الايجاب حكم مقتضى عن
صفتها المقتضاة وذلك لا يكون الا مع خروجها عن صفتها المقتضاة وخروجها عن صفتها المقتضاة لا يكون الا بخروجها عن مقتضيها
وهي الصفة الذاتية وخروجها عن الصفة الذاتية محال **مسئلة** اعلم ان هذه الارادة التي اثبتنا للبارى لا يجوز ان تكون الا من فعله
لان غيره اما جماد او عرض وهما غير حيين ولا قادرين والفعل لا يصح الا من حي قادر او حيوان ولا يصح ان يكون من فعله لان مقدوره
ان اوجدها في محل لم يختص البارى فلا يوجب له لعدم الاختصاص وان اوجدها لا في محل كما اوجبناه في ارادته تعالى لم يصح لانه لا يتعدى
الفعل عن محل قدرته الا بالة اعتماد ولا اعتماد له في توليد الارادة فلم يبق الا ان تكون محدثها هو البارى ولا يقال ان ذلك يؤدي الى التسلسل
لانه تعالى لا يحدثها الا بعد ان يريد احداثها ولا يريد ذلك الا بارادة فيتسلسل كذلك لانا نقول الارادة جنس الفعل لانها لا تقع بكل حال

على ام

على وجه وهو جيد وثنا وصفه جنسها او هي صفتها المقتضاه وهي وان وقعت تارة على وجه يقتضي القبح وتارة على وجه يقتضي
الحسن او الوجوب فذلك لازم لوجودها ولا يحتاج الى ارادة وهي انما تقع سفها للداعي لانها مقصودة بنفسها على ان هذا السؤال
لا يرد على مذهب البغداديين لما رواه السيد الامام عنهم من القول بان ارادة الارادة مستحيلة كما تستحيل ارادة الباقي والماضي وقد
كان الشيخ ابو علي يقول لا يصح ارادة الارادة وتوقف ابو هاشم ثم رجع الى القول بصحة ارادتها **فصل** مما يصح ان يراد
ويستحيل ويحسن ويقبح قوله والباقي اما يستحيل ارادة الباقي في حق من يعتقد بقاءه فاما من لا يعتقده كمن يعتقد تجدد الجسم حالا
فحالا فانه يصح ان يريده قوله استحال ان يراد تعالى اما ارادة اجماع الضدين في حق من يعتقد تضادهما فهو غير مستحيل الا ان
حسن الداعي لا يدعو الى ذلك للعلم بتعذره وما لم يدع اليه الداعي لم يقع اذا لم يكن مما يقع على الساهي والنائم ولا مما يقع سفها لغيره
لان ذلك متعذر اذ لو استحال وتعذر لصح ما قاله ابو علي من انه لا يراد نفي الضدين قوله لغرض يخصه يعني لا على جهة التبع لغيره
من غير ان يكون هو نفسه مقصودا قوله ولا يكون في حكم الساهي عنه اراد الا يكون ساهيا ولا في حكمه كمن زال عقله لنوم او غيره
لكنه تعالى قد استغنى عن هذا الشرط بقوله يفعله الفاعل لغرض يخصه لان الساهي ومن في حكمه لا يفعل لغرض اذ لا يصح منه الارادة
قوله ولا يمنع عامل من ارادته المنع من الارادة هو فعل الكراهة ولا يكون ذلك الا من جهته لان احدنا لا يفعل بنفسه كراهة لما
دعاه الداعي اليه والى ارادته ولا يجوز ان يمنع بفعل الكراهة التي هي منع من الارادة من فعل غيره لان القادر بقدرة اذا القادر بقدرة لا يتعدى
الفعل الى الغير الا بالاعتماد ولا تأثير له في تولد الكراهة قوله واما ما يحسن فهو ارادة الحسن الى آخره اعلم انه ليس الوجه في حسنها
كونها ارادة للحسن فقط والا لزم حسن ارادة كل حسن ومعلوم خلافه بل وجه حسنها كونها ارادة لحسن بعينه ما ذكره قوله
فان هذه الارادة وان تعلقت بالحسن فتحت هذا هو اختيار الشيخ ابي علي وصححه ابن متويه وعلل قبحها بان العقاب ضرر محض فكان
لا يحسن منه ان يفعله بعينه وكذلك لا يحسن منه ان يريد نزوله به والذي ذكره ابو هاشم انه ملجأ الى انه لا يريد عقاب نفسه فلو فعل
ارادة العقاب ففي حسنها نظر فيحتمل ان يكون حسنة لان متعلقها حسن والارادة تابعة للمراد ويحتمل ان تكون قبيحة لانها ارادة
لمن يستحق العقاب ولم يختلف الشيخان في قبح كراهة العقاب لانه حسن وكراهة الحسن قبيحة ولا اختلفا في قبح ارادة ان يعاقب الله
من يستحق العقاب واختلفا في ارادة اهل النار للخروج منها فقال ابو علي هي قبيحة لعلمهم خلافه كما يقبح ان يريد عود موتانا ويتأول
قوله يريدون ان يخرجوا من النار على غير ظاهره بناء على ان اهل الآخرة لا يتصور منهم قبيح وقال ابو هاشم بل الآية على ظاهرها ولا
وجه يقتضي قبح هذه الارادة فان خروجهم حسن وفيه عرض وجواز القبح منتف عنه ونحو هذا الخلاف فهم في ارادة القاضي
للعفو فان ابا علي حكم بقبحها وابا هاشم حكم بحسنها مات ولهذا ورد في التشهد السلام علينا وعلى عباد الله الصالحين والسلام
على الانبياء والمرسلين قوله اعترض الامام ارادتنا للمكروهات وهي من ارادة الباري كما قال اما ارادة الباري لها فسلم ما ذكر فيها من كونها
مقوي ان هذا المكروه فعل غيره للبعث عليه والحث على فعله ولا يأتي هذا الا في الواجب والمندوب ويكون اذا قبحه فاما ارادتنا للمكروهات
فيه وان كان ذلك المكروه فيه عرض فلا نسلم قبح ارادته بل يكون حسنة فان حسن الارادة يثبت اذا تعلقت بحسن مع غرض حاصل
قوله وان كان ذلك المكروه لا عرض فيه فهو عبث ويكون قبح ارادته لانها ارادة لقبيح وارادة القبيح قبيحة وذلك هو وجه قبحها
عندي لا يجوز ان تاديتهم الجمهور واشار الى خلاف والى القسم فانه جعلها من ارادة بدعة وخلاف في ابي هاشم في تصحيح ارادته
اما في الآخرة قوله واما ما يصح مكان ارادة يتعلق بصحيح اعلم انا وجه قبح ارادة القبيح كونها ارادة لقبيح اذ لا عكس الاشارة
الوجه بوثره وقبحها غير ذلك ولهذا فان من علم كونها ارادة للقبيح علم قبحها وان لم يعلم وجها آخر ومن لم يعلم ذلك لم يعلم قبحها
فصل فيما يريده الله وما لا يريده قوله وهي اما ان يكون كذلك لان الارادة التي تخصصها بوجه دون وجه يعني يكونها حكمة دون كونها
عبثا يكون بها نفعه فان افعاله لا يكون حكمة الا اذا كان فيها عرض صحيح ولهذا قال الواقفي حد الحكمة هي كل فعل
حسن لفاعله فيه عرض صحيح قوله فهي كالجزء منه انما جعلها كالجزء منه لان الذي يدعو اليه يدعو اليها فلا يحتاج الى داع يخصها
فاذا انضم الى الفعل داع لم يحتج الى افراد ارادة لان الارادة في كل امر تابعة للداعي قوله ولا يصح من الحكيم انها حكمة يعني

لتعلقها بجنس فيه غرض وكانت حسنة مع كونها كالجزء من الفعل وهو حكمة فكانت حكمة ايضا ومما يدل على انه تعالى لا يريد ارادته
وكراهته المتعلقين بفعل نفسه ان ارادته لها تكون قبيحة اذ هي عبث لا فائدة فيها فان الشيء انما يراد لو وقع على وجه مخصوص
ولا وجه لها مخصوص يقتضي ان يحسن عليه فارادتها حينئذ تكون عبثا ذكره بعض اصحابنا قوله واما ارادته المتعلقة بفعل غيره فيجب
ان يريدها اعلم ان المتقدمين من المتكلمين اطلقوا ان الله تعالى لا يريد ارادته ولا كراهته من غير فصل بين ان يتعلقا بفعله او بفعل
غيره ورجح المتأخرون انه تعالى يريد الارادة والكراهة المتعلقين بفعل غيره لما ذكره من انه اوجد الارادة لغرض يختصها
وهو كونها مرغبة في فعل الواجب والمندوب وباعثة عليهما واوجد الكراهة ايضا لغرض يختصها وهو كونها زاجرة عن فعل القبيح
وصارفة عنه وكل ما فعل لغرض يختصه وكان الفاعل له عالما به وجبت ارادته على ما تقدم وقد نص قاضي القضاة على انه تعالى يريد كراهته
لفعل القبيح من المكلف قوله ولما لم يجز ان يكره القبائح من افعال نفسه تعالى الى آخره اعلم انه تعالى لما لم يجز ان يكره القبيح منه تعالى عن فعله
فلا يصح ان يكره تعالى شيئا من افعال نفسه كلها لانها حسنة وكراهة الحسن قبيحة قوله وان كان المعلوم ان ذلك الفعل لا يقع يعني الفعل
القبيح فان العلم بانه لا يقع لا يمنع من كراهته فانه تعالى كاره للكفر من المؤمن الذي قد علم انه لا يكفر لتكون ذلك زاجرا له وصارفا عن فعل
القبيح قوله كالجواهر ونحوه يعني من اللون والطعم والواجد وما شاكلها وبالجملة كل ما ليس فيه غرض يختصه وارادة الجواهر ونحوها ارادة
على سبيل التفضيل فاما ارادة الامر والخبر ونحوهما فهي ارادة على حقيقة الجملة قوله ايضا ولا من غير مكلف هذا على كلام سواء كان
الصادر من فعل غير المكلف قبيحا كالقبائح الصادرة من الساهي والنائم والبهائم فانها وان لم تقبح منهم فهي قبيحة في نفسها على الصحيح
او غير قبيحة فانه تعالى لا يريدها ولا يكرهها والدليل على انه لا يريد المكروه والفعل المستتر والصادر من غير مكلف ولا يكرهها اما
انه لا يريدها فلانه لا غرض له تعالى في ارادتها اذ الغرض في ارادته تعالى لفعل غيره ترجيح وجوده على عدمه والبعث عليه وهذا مبني على
التكليف بفعله وليس شيء من هذه الامور مكلفا بفعله واما انه لا يكرهها فلان ما كان منها حسنا فكراهته قبيحة وما لم يكن فالكراهة
لا وجه لها الا للزجر عن الفعل ولا مدخل للزجر ههنا وهذه الدلالة بعينها تدل على انه تعالى لا يكره المباح في الدنيا والاخرة ولا يريده في الدنيا
فان قيل اذا كان تعالى لا يكره المكروه فما السبب في تسميته مكروها قلنا انما سمي المكروه كراهة تنزيه مكروها على سبيل التجوز والا فالنهي الوارد
عنه ليس بحقيقي اذ لم يقترن به الوعيد ولا غيره مما يقتضي القبح فكان السبب في تسميته مكروها انه اشبه المكروه الحقيقي وهو القبيح
من وجه وهو كونه يستحق بتركه الثواب كما ان القبيح كذلك قوله واجمعوا على انه لا يريد المباح في الدنيا المحكي عن ابي القاسم انه تعالى يريد المباحات
الدنيوية لما كان يعتقد ان ارادته تعالى لفعل غيره هو امره به وقد امر بالمباح وكلفنا به لانه ترك للقبيح وقد امرنا تعالى بترك القبيح فيكون
مامورين بالمباح وهذا مبني على انه لا يجوز خلو القادر بقدرة عن الاخذ والترك وقد تقرر بطلانه وهو ايضا لا يريد الا ما لفعله مزية على
تركه لتكون ارادته داعية لنا الى فعله فاما ما لا مزية لفعله على تركه فلا وجه لارادته وليس بان يريده اولى من ان يكرهه وان المباح
لو يكون قبيحا كالواجب فكان يلزمه ان يكون منهيا عنه ومكلفا بتركه وقد خرج بعضهم على مذهب ابي القاسم القول بصحة ارادته لافعال غير
المكلفين في الدنيا والاخرة ولا يتضح وجه التخريج وعندي ان خلاف ابي القاسم هنا يرتفع لانه بنى القول بارادة المباح على قاعدة في
انه واجب مامور به ولو سلم له لم نخالف في ارادته فالخلاف في الحقيقة راجع الى اصله في المسألة لا الى هذا الفرع قوله لا امر احدهما
اعلم ان صيغة الامر الصادرة عن الله تعالى ترد لامور خمسة الوجوب كقوله اقيموا الصلاة والندب كقوله تعالى واذكروا الله عند المشعر
الحرام والاباحة كقوله تعالى كلوا من طيبات ما رزقناكم والارشاد كقوله تعالى واشهدوا اذا تبايعتم والتهديد كقوله تعالى اعملوا ما شئتم ولا
كلام في ان صيغة الامر مستعملة في اللغة لهذه المعاني ولكن اختلفوا هل لفظ الامر مشترك ام لا فمنهم من قال هي حقيقة في معنى مفرد
منها مجاز في غيره ومنهم من توقف وهو يحكى عن الغزالي فاما من ذهب الى ان اللفظة مشتركة فمنهم من جعلها مشتركة بين المعاني الخمسة وهو
يحكى عن بعض الشافعية ومنهم من قال مشتركة بين الوجوب والندب لا غير وهو يحكى عن المرتضى الامامي والذاهبون الى انه حقيقة
في معنى مفرد مجاز في سائرها اختلفوا فقال ابو هاشم وقاضي القضاة واحد قولي ابي علي واحد قولي المنصور بالله معناه الحقيقي هو
الندب ولا يحمل على غيره الا بقرينة وقال ابو علي وابو الحسين وابن الملاحمي والحسن الرصاص وصاحب الجوهرة في احد قوليه والشافعي

حسنا

شمس الدين احد قوليه والرازي والملاحدون معناه الحقيقي الوجوب في الشرع واللغة ومنهم من قال معناه الحقيقي الاباحة ولا
يحمل على غير ذلك الا بدلالة اذا عرفت هذا فانما قال لا امرا حقيقيا لان انا على حمله على الاباحة والمعنى الحقيقي عنده
الوجوب والندب في احد قوليه مع ان ابا هاشم اشار عنه في انه ليس بحقيقي وانه ليس للوجوب ولا للندب اذ لا وجوب في الاخرة
ولا ندب ولا وقال ابو هاشم يصح ان يريدها في الاخرة اعلم ان ابا هاشم صحح ارادته تعالى لها ثم لم يجعل عينا ما تعالى لم يوجبها بل قال
حسن منه تعالى قال ان يفعله ولا يمتنع ان يحكم بانها واجبة للعلة التي ذكرها وهو انها تكون اكمل لسرورهم وازيد لحال ثوابهم وهكذا
يجب ان تكون حاله الملائكة ومع هذا فهم في الاخرة مضطرون الى قصده تعالى وقد حكي ايضا عن القاضي والى القسم القول بوجوب ارادته تعالى
تناول الملاذ للمنافع فان قيل يلزم هؤلاء القائلين بانه تعالى يريد المباحات في الاخرة ليكون فيه كمال نعمة المثابين اذا علموا بتلك الارادة
وزيادة سرورهم وكونه اهنأ لهم ان يريد ايضا المباحات في الدنيا كالاكل والشرب ونحو ذلك مما ابيح لاهلها ليكون ذلك اهنأ لهم في اكلهم
وشربهم ونحو ذلك من ملاذهم واشرح لقلوبهم فان الله تعالى قد تفضل عليهم بايجادها واراد ذلك للتفضل عليهم فاذا حسن منه ذلك حسن
منه ارادة تناولهم لها وانتفاعهم بها لان ارادته لذلك كالكمال في تفضله قلنا التفضل ليس بواجب عليه تعالى ولا يصح الاضطرار في الدنيا الى ارادته
فلا تكون الى ثبوت تلك الارادة والعلم بها طريق فلا نجوز اثباتها وان لم يمتنع تجويزها بخلاف ما قلنا في اهل الجنة قالوا ولا يمتنع وجوب
تلك الارادة لان الثواب يجب ان يكون على ابلغ الوجوه وفيه نظر

فصل في ذكر طرف من احكام الارادة منها انه يجوز تقدمها
اعلم ان في القول بتقدمها وعدمه اطلاقين وتفصيلا الاول للجبرية على ما حكاه عنهم المصنف وهو انه لا يجوز تقدمها بل يجب مقارنتها الاطلاق
الثاني للشيخ ابي القسم وغيره من علماء المعتزلة وهو انه لا يجوز مقارنتها بل يجب تقدمها لانها موثرة فيجب تقدمها كالقدرة وذهب الشيخان الى
التفصيل وهو انه يجوز تقدمها ويجوز مقارنتها فتتقدم حيث يكون توطين النفس على الفعل وتسمى عزما وتقارن حيث يكون موثرة في
وقوع الفعل على وجه لان المعدوم يستحيل تأثيره وتسمى قصدا هذا في الارادة المتعلقة بفعل النفس واما الارادة المتعلقة بفعل الغير
فيجوز فيها ايضا الامران لكن لا تسمى قصدا ولا عزما واما قياس ابي القسم ومن قال بقوله لها على القدرة فغير صحيح لان القدرة موثرة في
الايجاد والارادة انما تؤثر في الوقوع على وجه فافترقا وقد قيل ان ابا القسم ومن قال بقوله اوجب تقدمها بناء على اصلين احدهما انها سبب
في الفعل المراد والثاني ان من حق الاسباب ان تتقدم وهذان اصلان فاسدان فلا يصح ما بني عليهما قوله والمخالف مبني على ان الارادة موجبة
للمراد يعني في القول بوجوب مقارنتها على القول بايجابها وايجابها المراد فاسد وما بني على الفاسد فهو فاسد وقد اختلف في ايجابها فذهب
الجمهور انها غير موجبة ولهذا فان القادر منا متى توفرت دواعيه وانتفت صوارفه وجب وجود الفعل من جهته وان لم تكن الارادة بل وان
حدثت فيه الكراهة لكن هذا الوجه انما يرد على العكس وانعكاس العلل لا يجب قال ولي في الاحتجاج على انها لا توجب المراد انها لو اوجبته لوجب
ان يوجد من العاجز وهو محال واشتراط حصول القدرة والداعي وانتفاء الصارف لا دليل عليه يقتضي بان عدم الايجاب في حق العاجز لاجله
لكونها غير موجبة وذهب ابو القسم وابرهيم النظام ومعمر بن عباد والاسكافي وجعفر بن حرب وغيرهم الى ان الارادة توجب المراد بشرطين
احدهما ان تتعلق بفعل الغير والثاني ان يتناول حالا من الاحوال لحصول القدرة وانتفاء الصوارف وفيهم من قال توجبه على جهة التولد وحكي عن ابي
القسم انها توجبه لا على جهة التولد وكلام القائلين بالتولد باطل اذ لو صح لافتقر في التولد الى مماسة محلها لمحل ذلك الفعل المتولد اذا
لم يكن محله محلها كما في سائر الاسباب فانه لا بد من هذه المماسة ما لم يتحد محل السبب والمسبب ولا كلام في ان افعال الجوارح التي تتعلق بها الارادة
تولدها عند الخصم لا يحصل فيها الاتحاد ولا المماسة فبطل ما ذكروه قوله لا يعدم الا لتحمل المشقة او توطين النفس يعني على تحمل المشقة
ليكون فعل الشاق اسهل والحال فيما ذكره ظاهر فان من عزم على بناء او طعام فتزوده امور من ... ومن لم يعزم وحاصل فيل ... من لم يعزم
بتلك العازم وكذلك من عزم على الخلوة صار فعلها اسهل عليه منه لو لم يعزم ولا كلام في ان المسرة والمشقة لا يجوزان عليه تعالى فثبت انه لا يعزم
ارادته لتحمل المشقة او لتسهيل المشقة وقد زاد ابو علي وجها ثالثا في تقدم الارادة فقال وقد يتقدمها ليحفظ عن السهو بعدها فقال ان
سوه وهو بعيد لان الارادة لا تمنع السهو فكيف يحفظ عنه بها وكيف يتصور ارتفاعه لانه لا يصح سوه الا مع ارتفاعها قال واذا حقق
الذي يحفظه عن السهو هو العلم وما شابهه اذا عرفت هذا فقد اجاز ابن الاخشيذ تقدم ارادة الله تعالى لافعاله وذهب الى ان ارادة الاثابة

والتعويض بشرط حال التكليف والا يلام واعتقاد حسن التكليف والا يلام لا يتم الا بها وكلامه باطل لان التكليف والايلام حسنان للتعويض
للمنافع الاخروية ويستقل ذلك وجها في كونها حكمة واعلم ان ارادة الباري تعالى اذا كانت متعلقة بالخبر وجوبا حسب تكرار ما
الا اول حدوث من حروفه لا مقارنتها لكل حرف قوله ولهذا يمنع العزم عليه تعالى لكونه ارادة حقيقتها ان يكون متقدمة فان العزم من
اقسام الارادة وهي بعدمه ولا يكون عزما الا بشروط ثلثة احدها ما ذكرنا من التقدم ولا بد من تقدمه على المراد كله لا بعضه
الارادة اذا تقدمت على اخر حروف الخبر مع مقارنتها لاوله كانت عزما عليه وثانيها ان يكون فاعله وفاعل الفعل المعزوم عليه
ولهذا لا يصح ان يقول عزمت على قيام زيد وان صح ان يقول اردته وثالثها ان يكون المراد مبتدأ او مستانفا غير متراخ عن سببه فلا يقول انا
عازم على الاصابة في الرمي ولا يسمى الارادة عزما الا بمجموع هذه الشروط قال اصحابنا فاذا وقعت الارادة على هذا الوجه سميت عزما وقال
ابو القسم بل العزم جنس برأسه غير الارادة وكذلك قال ابو علي لما توقف العزم على هذه الشرائط هو جنس غير الارادة ذكره في شرح العمد
قوله وقيل لتقارن المسبب محافظة على الاصل المذكور يعني من ان الجنس بعدمها الا لاحد الوجهين المتقدم ذكرهما المستحيل عليه تعالى وقد
رجح ابن متويه رحمه الله انها تقارن المسبب لا السبب لان المسبب امر مستقل عن سببه ويصح وجوده والمنع عنه اخر او جب ان يقارنه الارادة
ولان فيما يفعله تعالى من الاسباب ما لا يصح مسببه كحركة الماشي الحثيث فكان يجب وجود ما لا يتناهى من الارادات في حال فعلم الثقل انه تعالى
بها متعلق فيجب ان يكون كالمسبب قال رحمه الله ومتى كان مسبب السبب امرين ضدين فعلى مذهب ابي علي وابي هاشم رحمهما الله اولا يصح ان
يريدهما في حالة واحدة وعلى القول بان ارادتي الضدين لا يتضادان لا مانع من ذلك قوله وما يتعلق منها بفعل الغير الى اخره اعلم انه تعالى يريد
الطاعات من فعل غيره ويتعلق بها ارادته تعالى حال توجه التكليف بها وتوجه التكليف بالشرعيات عند الامر فيكون اراد بها عند الامر بها
كما ذكره المصنف ولا يحصل الامر الا مع كمال شرائط التكليف واما العقليات فتوجه التكليف بها عند كمال العقل وحصول شرائط التكليف وان
لم يقع امر بها لانه يمكن المكلف معرفة وجوبها بالعقل قال ابن متويه فاما ارادته تعالى لفعل الغير حال حدوثه بان يكون مقارنة له فممكن
ان يقال انها تعرى عن غرض فلا يحسن كما لا يحسن الامر به حال الحدوث وان كان الكلام في الامر المهمل الموصوف بانه يدعو الى
الفعل ويبعث عليه ولو قدرنا فيه انه حال حدوث الفعل لكان لطفا لبعض المكلفين او يخرج عن كونه عبثا لخروجه عن موضوعه فانه مع
ان يسير وجها من وجوه اللطف عند اقتران الارادة بالفعل كان ذلك واجبا وان بعد القول به وكذلك القول في كراهة عند وجوده قوله
كالعلم يعني فانه لما تعدى في التعلق بعده الى التعلق بالماضي والباقي والعدم والمحدث فكان يجب مثله في الارادة وليس تعلقها بوجه الحدوث
تقييد على الحدوث الى غيره لان وجه الحدوث تابع له فحكمه حكمه قوله واما نية الصوم فانها تتعلق بكراهة الاكل ونحوه يعني كالشرب ودخول
ما يفطر في الحلق والوطء واعلم اولا ان النية هي الارادة المقارنة للفعل اولا وله اذا كانت من فعل فاعل المراد وكان لاجلها يقع الفعل
على وجه فما يتعلق لمجرد الحدوث لا يكون نية ويشترط في النية ان يكون حالة في القلب ولهذا الشرط الاخير لم يجز وصفه تعالى بانه ناو وهذا
الذي اورده جواب عن سؤال مقدر تقريره ان نية الصوم مع انها ارادة تتعلق بالنفي وهو الا ياكل ولا يشرب ونحوه فيبطل قولكم ان الارادة
لا تتعلق بالنفي واجاب ان هذه الارادة تتعلق بكراهة الاكل ونحوه فلا يلزم تعلقها بالنفي وهذا الجواب لا يتاتى الا في الصوم الواجب لان كراهة
الاكل فيه حسنة اذ الاكل فيه قبيح وكراهة القبيح حسنة فيتعلق الارادة بها حسن واما الصوم النفل فلا يصح ان يتعلق نيته بكراهة
الاكل فيه لانه مباح او مكروه اكثر احواله وكراهة الحسن قبيحة فكيف يتعلق نية الصوم وهي حسنة فعلقا بما يصح مع انه يلزم منه قبحها
لان ارادة القبيح قبيحة فيلزم ان يكون نية الصوم النفل قبيحة ذكر معنى هذا الاعتراض المهدي لدين الله احمد بن يحيى عليه السلام وقال الاولى ان يقال ان نية
الصوم تتعلق بردها ما يعرض من المفطرات وهذه ارادة فعل بلا شك قال ولا يدفع ذلكم كراهة المفطرات اذا كان الصوم واجبا لان القطع قبيح
وكراهة القبيح واجبة قوله عن الرفث الرفث هنا الفاحش من الكلام قوله والحجر على المالك الحجر المنع قوله واشاء ذكرنا اراد كنه ان يقصد
الى ان يعطش ورد ما يعرض من المفطرات والتحفظ من السهو لئلا يفعل ما ينقض صومه **مسئلة** مما يدل على ان الارادة
لا تتعلق بالنفي ما علمناه من انفسنا من ان احدنا متى اعتقد في الشيء انه يصح حدوثه صح ان يريده ومتى لم يعتقد صحة حدوثه لم يصح ان يريده قوله
ليست كراهة لضده خلافا لقوم اي المجبرة واما بعضهم على القول بان ارادة الشيء كراهة لضده انا نعلم انه لو مريد الذاته او بارادة قديمة او ازلية

فلم يكلفهم القول بانه كاره له لان الصفه الذاتيه لا يصح زوالها والعدم والازلي لا ضد له مع ما روي من اجماع المسلمين على انه
كاره وكذا لكذا فقد صرح به في القران الكريم فجعلوا ارادته للشي كراهه لضده وطردوا ذلك لتعذر الفرق في حق الشاهد والغائب
ومثل هذا قوله لانه ليس هذا اولى من عكسه يعني اولى من ان يكون كراهه الشي اراده ضده وانما لم يكن اولى لانه لا دليل عليه وما لا
دليل عليه ليس اولى بما لا دليل عليه قوله اراده الضدين على البدل يعني بان يريدهما في وقت واحد على ان يوجد احدهما بدلا
من الاخر والبدل هنا في الضدين لا في الارادتين قوله لان اراده الضدين ثابته اي واقعه كما اذا اراد احدنا الخروج من باب من ابواب
مكانين على البدل وكاراده الصلوه في بقاع المسجد ونحو ذلك قوله في الوقوع اي في وقوع الضدين المرادين قوله لكان قد
تعدد المتعلق الواحد على التفصيل يعني لان متعلقها على هذا القول الضدان معا واحترز بقوله على التفصيل من التعلق
على طريقه الجمله فانها تتعدد فيه المتعلق الواحد كما اذا اراد احدنا الاخبار عن نبيه فان ارادته تتعلق بالخبر على سبيل الجمله
وهو امعال كثيره وانما استحال تعددها في التعلق على سبيل التفصيل لان المتعلقين يصح ان يتعلق بهما ارادتان واذا تعلقتا بهما كانتا
مختلفتين لتغاير متعلقيهما فلو تعلقت بهما اراده واحده لزم ان تكون بصفتين مختلفتين فتكون مخالفه لنفسها وهو محال قوله
ولكان لهما بان من التعلق متنافيان يعني تعلق الاراده وتعلق الكراهه وتنافيهما معلوم ولهذا لا يصح اجتماعهما في حق متعلق
واحد قوله فكشف ذلك عن اختصاصهما بذاتيتين مختلفتين من اصول اصحابنا ان ما كان من الاحكام كاشفا لمجرده عن مقتضيه وكان طريقا
اليه فان تماثله يكشف عن تماثله واختلافه عن اختلافه وتزايده عن تزايده والتعلق من هذا الباب فانه طريق الى مقتضيه ومجرده
كاشف عن مقتضيه وهي الصفه المقتضاه عن الذاتيه فاذا كان التعلق متعددا مختلفا كشف عن تزايد مقتضيه واختلافه ولا كلام
في ان تعلق الاراده والكراهه مختلفان فيلزم ان يكشفا عن مقتضيين مختلفين اذ لو صدر التعلقان مع اختلافهما عن صفه واحده
وتعدد الصفه في الجانبين من تعلق الى ما زاد عليه للزم ان يتعدى ولا حاصر فكان يصح صدور جميع التعلقات عن صفه واحده بان يكون
واحد فكان يلزم تعلق ذات العلم او القدره او الاراده بصحه الفعل وصحه الاحكام وصحه ايقاع الفعل على الوجوه المختلفه وهو
محال فاذا اد كشف المتعلقين عن صفتين مقتضاتين مختلفتين وجب كشفهما بين الصفتين عن صفتين ذاتيتين ايضا مختلفتين اذ لو جاز
صدور الصفتين المقتضاتين عن صفه ذاتيه واحده للزم تعديهما ولا حاصر وهو محال قوله بان يريد احد ضديه ويكره الاخر هذا الزام
منه على الزام وذلك انه قد الزمهم من كون اراده الشي كراهه لضده ان يكون كراهه الشي اراده لضده ثم رتب هذا الالزام عليه ويصح ان
يريد ان يكون مريدا لكل واحد منهما كارها له وان لم يكن ثم ضد ثالث واما على اصل مذهبهم فما ذكره غير لازم قوله لانه لا يكره
اضدادها بقوله انه قد يكون ضدا لنافله واجبا ومباحا او مكروها فلو اراد النوافل صح ان ارادتها كراهه لضدها للزم ان يكره
ما هو حسن ومعلوم ان كراهه الحسن قبيح وهو لا يفعل القبيح وكان يلزم من كراهته لضدها ان تكون واجبه اذ هي قد اشتركت هي
والواجب في انه ممكن والله قوله فاحدنا يجد الفرق بين كونه مريدا وكونه كارها تغنى فلا يصح ان يوجب الاراده كونه مريدا كارها
مع انهما صفتان يجد الواحد منا الفرق بينهما من نفسه **تنبيه** من احكام الاراده التي لم يذكرها المصنف انها لا توثر في وقوع
الفعل على وجه الا اذا قارنت وكانت من فعل فاعل المراد **فصل** والذي يجري من المسائل في هذا الباب الجاري قوله وليس طريقه الفعليه
اي وليس الذي يعد مولانا مريدا طريقه العقليه وهو ان يفيد فعل الاراده كالتقييد ونحوه قوله لانه لا فرق بين الاراده والمحبه
اعلم ان هذه مسله خلاف فمنهم من ذهب الى ان المحبه هي الشهوه وليست الاراده وقال اصحابنا انما يستعمل في الشهوه تجوزا والا فهي من
اشيا الاراده ولهذا يصح ان يستاخذ اللفظين وينفيها لاخر فقيل والمعنى ان المحبه هي اسم الاراده التي يطابق الداعي ولو قدرنا
ان الله خلق فينا اراده لا يطابق الداعي لم يكن محبه قوله ومنها مولنا راض اعلم ان مذهب الجمهور من اصحابنا ان الرضا هو الاراده المتعلقه
المتعلقه بفعل الغير بشرط وقوع ذلك الفعل والسخط الكراهه على هذا القياس ولهذا عدهم هذا الباب وقال ابو علي الرضا والسخط معنيان
زائدان على الاراده والكراهه قوله فمعنى معناه انه اراد كل افعاله ورضيها هذا قول الشيخ ابي علي وهو ظاهر قول العقيده حميد قال ومنه قوله تعالى
لقد رضي الله عن المومنين ونقول احدنا رضيت عن زيد اي صنعت افعاله وكذلك في السخط والذي ذهب اليه ابو هاشم ان المراد بذلك التعظيم للمرضي عنه

والذم والاستخفاف بالمسخوط عليه وحتى الا انما يعني لانه قد يقع في افعالهم الصغاير وهو لا يكرهها فصل لا غرض فيها
والمباحات والمكروهات والا فقال الشيخ وهو لا يريدها لانه ساهٍ و مختار الفعل هو الارادة المقارنة للمراد اذا كان مبتدا او متسببا
غير متراخ يشترط ان يكون فاعلها وفاعل المراد واحدا وكذلك الاختيار قوله او في حكمها الارادة مقارنة اول الجملة المرادة وان
تقدمت على اخرها كارادة الخبر فانها تقارن اول حروفه فهي قصد وان لم تقارن ما بعده من الحروف ويحتمل ان يكون ارادة في
حكمها مقارنة السبب ويطابق هذا قول ابن متويه حيث القصد ان يكون مقارنا للمراد المقصود ولنسبه قوله ومتى علق بالفاعل
يجوز ان يسخط الله عليهم الى اخره قال الفقيه حميد في العمدة اذا علق السخط بالفاعل فقيل سخط الله على فلان فقيل المراد احد امرين اما
كراهته لفعله واما كراهة ارادة ايصال العقاب اليه وقيل اذا علق بالفاعل فهو ارادة العقوبة والاهانة هذا من جهته واما السخط
من الواحد منا على غيره فهو كراهة النفع وارادة الضرر واما المعلق بالفعل فهو كراهته شاهدا وغايبا ولا يطلق عليه تعالى انه ساخط
مما لم يترك الا تعالى مريد فيما لم يترك وقال سليمن بن حريز بل يوصف تعالى بانه يتساخط مما لم يترك على من علم انه سيعصي ويتركه على مذهبه في
انه تعالى مريد مما لم يترك قوله الا وقد فعل واجبا او ترك قبيحا فقال اما القطع بانه لا مكلف الا وقد فعل واجبا فغير ممكن واما تركه قبيحا
فهو وان صح فلشيء يصح من ان يكون لو كان رضا الجميع افعاله لان ترك القبيح ليس عبارة عن فعل بل عن عدم فعل واسعا الا نيابة
قال تعالى ان يقال لو ذكر معنى قولنا سخط الله على فلان للزم الا يعاد في ذكر الكفار الذين هم قد علمنا منهم الاتيان بشيء من الواجبات كاليهود
ونحوهم ومعلوم بطلانه فلما ذكر في حقهم قوله وكذلك المعاداة الى اخره يعني فانها يصح انه يكون عبارة عن ارادة المضار وان يكون
عبارة عن كراهة المنافع وقال ابن متويه هي ارادة الذم والاستخفاف وقال لا بد ان يكون ان يكون ذكر مجازا لان المعاملة لا بد ان يكون
بين اثنين الا في مواضع كعافاه الله وذكر الفقيه حميد المعاداة نقيض الموالاة والمراد بقولنا ان الله تعالى يوالي المومنين انه يريد اعظامهم
وبقولنا في العبد انه يوالي الله تعالى انه يريد عبادته وتعظيمه وكذلك اذا قيل انه موالٍ لاولياء الله فالمراد به انه مريد لتعظيمهم قوله وفوران
النفس يعني هيجانها وعليه قوله تعالى تكاد تميز من الغيظ لما يوجد فيها من الاضطراب وبهذا يتبين الفرق بين الغضب والغيظ لان الغضب
لا يفيد شيئا من ذلك ووجه اخر وهو انه يصح ان يغتاظ من فعل نفسه ولا يجوز ان يغضب من فعل نفسه **فايده** لا يجوز وصفه تعالى
بالنية لما تقدم ولا بالعزم لما تقدم ايضا وقيل ولانه اصل الغرم القطع على الشيء بعد الروية وهذا لا يصح في حقه تعالى لانه عالم لذاته واما
ورد في الاثر من قوله صلى ان الله يحب ان تؤتى رخصه كما يحب ان تؤتى عزايمه فالمراد بالعزايم الافعال التي وجبها ويقول العامل عزمت لاى الاحد
ذكره الفقيه حميد في العمدة وقريبا منه ذكر ابن متويه ولا يوصف تعالى بانه ياتي قيل لانه يفيد طرفا من التردد والحمل على النفس بالمشق
ولا يوصف بانه تعالى حاسد لان الحسد ارادة ما نزول النعمة عن الغير على وجه يصح مع شرور ولهذا لا يكون ارادة تعالى لما نزل النعمة
عن احد من عبيده حسدا لانه لا يلحقه بذلك شرور وقلنا على وجه يصح احترازا من ارادتنا لما نزل بعض الكفار ولا يوصف تعالى بالغبطة
لانها اسم للارادة التي يتعلق بان يكون على ما عليه غيره من الحال من غير ارادة لزوال ذلك عن الغير وقد يستعمل الحسد في الغبطة تجوزا
قال ابن متويه ويحمد الغبطة ويذم الحسد **مسيلة** مما يلزم المكلف معرفته في هذا الباب قيل لا يحب على الاعيان الا مجرد العلم
بانه تعالى مريد لما يستغني عنه ما علم ضرورة من الدين وهو انه تعالى مريد فقد وصف نفسه تعالى بذلك في صريح القران المجيد واما العلم بكيفية استحقاقه
لهذه الصفة ونحو ذلك ككون الارادة لا في محل فهو من فروض الكفايات واما كونه تعالى لا يريد القبيح فهو فرض عين ليتوقف عليه العدل عليه

واذ قد فرغنا من الكلام على مسايل الاثبات واشرفنا على الكلام في مسايل النفي فلنعد الى البداية

لنقدم شيء قبل الكلام عليها وهي المقدمة الاولى في تعدادها وتعيينها اما تعدادها فهي ثماني واما تعيينها فهي انه تعالى ليس بعاجز
ولا جاهل ولا ميت ولا معدوم ولا محتاج ولا مشبه للمحدثات ولا مرئي ولا ثاني له فاما الاربع الاول فقد يقدر بالقادرية والعالمية
والحيية والوجودية لانها واجبة في حقه تعالى فانه يستحيل ثبوت اضدادها مع ثبوتها ووجوبها واما الاربع الاخر فهذا موضع الكلام
عليها **المقدمة الثانية** في بيان هذه الاربع التي يحتاج الى الكلام عليها ولا خلاف بين المتكلمين في تاخير مسيلة نفي الثاني اذ هو كلام
في انه لا ثاني له يشاركه في صفاته الاساسية والنفسية ومالم يعلمها ويتكلم عليها لم يحسن منا الكلام على نفي المشاركة فيها اذ لا يعقل نفي

المسالة في امر لا يتعلق العلم به واما مسئلة نفي الرؤية فيحسن تاخيرها عن الاول وليس لانها كلام في نفي صفة له تعالى مع غيره اذ مضمونها
انه تعالى لا يرى وان غيره لا يراه بخلافهما فانهما كلام في نفي صفة حقيقية بنفيها بذاته تعالى ولانا ما لم نعلم انه تعالى ليس بجسم ولا عرض لم
يتم لنا دليل المقابلة لانا نقول فيه انه تعالى ليس بمقابل ولا حال في المقابل ولا في حكم المقابل وما لم نعلم انه تعالى ليس بجسم ولا عرض
لم يثبت لنا ذلك وكذلك دليل الموانع لانا نقول فيه والموانع انما تمنع من رؤية الاجسام والالوان وانه تعالى ليس بجسم ولا لون وذلك
يتوقف على مسئلة نفي التشبيه وكذلك فالاستدلال عليها بالسمع لا يصح الا مع ثبوت انه تعالى ليس بجسم على الصحيح وانها لا تجوز
عليه الحاجة واما مسئلتا نفي الحاجة والتشبيه فقد وقع الاختلاف فيهما فالذي ذكره القاضي والسيد الامام وغيرهما وهو الذي بنى
عليه المصنف ان مسئلة نفي الحاجة اولى بالتقديم لانها مركبة من اثبات ونفي اذ احد طرفيها انه تعالى حي وهو اثبات فالحاقها بمسائل الاثبات
اولى ولانا لما تكلمنا في فصل الكيفية المؤثرة في صفاته تعالى احتجنا اذ ذلك الى نفي التشبيه ما يحرك عليه تحريك المؤثر وهو داعي الحاجة والذي
اختاره الشيخ احمد الرصاص وحفيده الفقيه حميد تقديم مسئلة نفي التشبيه لان مسئلة نفي الحاجة تنبني على مسئلة نفي التجسيم حيث يستدل
بدليل الشهوة والنفار اذ يتعالى فيه والزيادة والنقصان لا تجوز الا على الاجسام وانه تعالى ليس بجسم وان مسئلة نفي التجسيم انما
نفي الصفات المختارة عن ذات الله تعالى وبيان لعدم جوازها عليه فالاهتمام بها اولى من الاهتمام بما هو نفي للدواعي والصوارف الحاجية
مسئلة قد تجري في عبارات المتكلمين صفاته تعالى النفسية وقد يقولون السلبية فهل معناهما واحد وعلى هذا يصح الاثبات بانهما
شيء وقيل ان السلب لا يستعمل الا في النفي بغير السور اذا كان نفيا لصفة والنفي يشمل النفي الاصلي والفرعي ويستعمل في نفي صفة عن ذات وفي
نفي ذات عن ذات وعلى هذا الاخير لا يصح ان يقال صفاته تعالى هذه الاربع ولا غيرها من صفات النفي صفاته تعالى السلبية بل لا يصح الا ان
يقال صفاته تعالى النفسية

القول في ان الله تعالى غني

قوله لغة من استغنى بما في يده عما في ايدي الناس قد قيل في حده لغة
من استغنى بالشيء عن غيره قليلا كان او كثيرا وقيل يعتبر فيه عرف اهل النواحي والازمنة فهو من ملك ما يسمى مالكه في عرف بلد
الناحية وذلك الزمان غنيا ويختلف الحال فيه باعتبار الامصار والازمان قوله من ملك النصاب وهو من الذهب عشرون مثقالا ومن الفضة مائتا
درهم فقط ومن الحوامل واموال التجارة ما قيمته ذلك ومن الخمسة اوسق ومن الابل خمس ومن البقر ثلاثون ومن الغنم اربعون قوله
او ما قيمته نصاب يعني من النقد ومن الاكثر زايدا على ما يستثنى له فقول لم يعتبر وهو الظاهر من المذهب انه يعتبر بذلك غنيا ولا يجوز له
اخذ الزكاة كما لا يجوز لمن ملك النصاب وفيه خلاف قوله وقيل من ملك الكفاية هذا قول الناصر والشافعي والمرتضى وابي طالب فانهم جعلوا الغنى
من ملك ما يكفيه ويكفي من يمونه سنته قوله هو الحي الذي ليس بمحتاج اعلم ان هذه الحقيقة لا تثبت الا في حقه تعالى فاما من عداه من الاحياء فانهم
محتاجون اليه تعالى بل يحتاج بعضهم الى بعض ولا بد من اعتبار الطرفين في هذه الحقيقة كونه حيا اذ لو لم يكن حيا لم يوصف بالغنى كالجماد
والاعراض وكونه غير محتاج اذ لو احتاج الى شيء لم يكن غنيا قوله والحاجة ضربان الى آخره الذي يعتبر من نفي الحاجة في الغنى الاصطلاحي
هو حاجة الداعي والصوارف واما نفي حاجة الاثر فهي غير معتبرة في كونه غنيا عند الكل وانما اوردها المصنف تنبيها على مزيد فائدة وقد ذهب
ابو علي الى ان الغنى والحاجة متغايران ومثاله اصحابنا لا طريق الى ذلك وانما المراد بالحاجة الى الداعي الذي يدعو الى جلب منفعة
او دفع مضرة او احدهما بدليل انه لا يجوز ان يقول قائل انا محتاج الى هذا الشيء وليس لي فيه نفع ولا دفع ضرر او لي فيه نفع او دفع
ضرر ولست محتاجا اليه كما لا يصح ان يعود ذلك الى داعي الحاجة والمدح بالغنى الى نفيها اذ اعترفت هذا فاعلم انه لا خلاف بين اهل
الاسلام ومن اقر بالصانع في انه تعالى غني الا فرقة من اليهود حكى الله عنهم نسبة الحاجة اليه حيث قال لقد كفر الذين قالوا ان الله فقير ونحن
اغنيا وقيل ان القائلين بذلك لم يقولوه عن اعتقاد وانما اوردوه على جهة الالزام للرسول صلى الله عليه وآله وسلم والتهكم بما جاء به من قوله من ذا
الذي يقرض الله قرضا حسنا فلا خلاف في الحقيقة قوله احترازا من اثابة اهل النار يعني فان عليه تعالى ثوابا لهم في الاثابة نفعا ودفع ضرر
الى ما سمع لان الاثابة لهم قبيحة اذ فيها تعظيم من لا يستحق التعظيم وهو قبيح وداعي الحكمة لا يتعلق بما هو
قوله الا في اعتبار الحسن يعني فان علم الحي او ظنه واعتقاده ان له في الفعل جلب منفعة او دفع مضرة سواء كان ذلك الفعل
حسنا او قبيحا وقد يعارضه علم الحي بحسنه الى آخره وكذلك الصارف واذا لا يجوزان على الحي لذاته قوله الا تعلقه على العكس يعني

فانه يتعلق بجلب النفع او فوت النفع عكس يتعلق الباعث فانه يتعلق بالداعي لنفع ودفع الضرر واعلم انه لا بد من اشتراط [illegible] الاستقبال
في متعلق الداعي والصارف قوله هي اللذة والسرور اما اللذة فهي ينقسم الى قسمين حادثة وباقية فالحادثة المعنى المدرك
بمحل الحيوة في محلها مع الشهوة كالحادث عند حك الجرب وما يوجد عند الجماع والباقية ادراك الشيء مع الشهوة له كادراك
المطعومات والمشمومات المستطابة قيل ومعنى كونها لذة باقية انها ذات [illegible] غير محل الحيوة مع الشهوة وفيه نظر والاولى
ان يقال الباقية [illegible] لانها عبارة عن الادراك لذات [illegible] غير محل الحيوة والادراك من الصفات المسماة الباقية التي لا تخرج
عنها الموصوف بها الا لخروجه عن مقتضيها او شرط اقتضائه لها واللذة الحادثة عبارة عن المعنى المدرك في محل الحيوة الذي
هو من جنس الالم وهو غير باق وقد ذهب ابو علي الى انها معنى زائد على ادراك الشيء مع الشهوة كقولنا في اللذة الحادثة
واما السرور فقد يعدم جده وهو علم الحي او ظنه او اعتقاده ان له في الفعل جلب منفعة او دفع مضرة او لمن يحب وفي الفرق
هو وداعي الحاجة من وجهين احدهما ان السرور يتعلق بالماضي والمستقبل دون الداعي فلا يكون الا في المستقبل والثاني انه قد
يكون لامر يحقه ولا يتعلق بغيره بخلاف داعي الحاجة لا يكون الا لامر يختص بصاحبه والغم عكس السرور في ذلك هذا مذهب
الجمهور وذهب ابو علي الى ان الغم والسرور معنيان غير ما ذكره من الاعتقادات والظنون وقال ابن الملاحمي السرور ما يحدث للانسان
من انبساط القلب والدم على وجه مخصوص والغم ما يجده من انحصار القلب وانقباض الدم الذي فيه قال وذلك يوجد من [illegible] حتى انه يظهر
انبساط الدم في وجهه وسائر بدنه ويقال انشرح صدره ويقال الغم [illegible] النفس وبعض القلب قوله او ما ادى اليهما او الى احدهما الذي يؤدي
اليهما كان يسلم الى الغير دنانير او غيرها مما يمكنه ان يحصل به شيئا من الملاذ فان ذلك يؤدي الى سروره ولذته والذي يؤدي الى احدهما
ان يدل الغير على كنز فان [illegible] حصل بها السرور في الحال واما اللذة فلا يؤدي اليها الا اخذه للكنز قوله ومن حيث ان النعمة منفعة
مخصوصة يعني انه يشترط قصد فاعلها الاحسان وكونها حسنة وليس كذلك المنفعة فانها منفعة سواء قصد بها الاحسان ام لا
وسواء كانت حسنة او قبيحة فكل نعمة منفعة وليس كل منفعة نعمة قوله في تعريف المضرة او ما ادى اليهما او الى احدهما الذي يؤدي اليهما
كان يسلم الغير حية تولد منها الالم و[illegible] والذي يؤدي الى احدهما كان يخبر احدنا الغير [illegible] او ذهاب ماله
قوله ويفارق النقمة الظلم مفارقة الاعم للاخص يعني فكل نقمة مضرة وكل ظلم مضرة وليس كل مضرة نقمة ولا كل مضرة ظلم وذلك
لان النقمة مضرة حسنة مستحقة والظلم مضرة قبيحة غير مستحقة ولا يكون النقمة الا كذلك ولا الظلم الا كذلك والمضرة من حيث
كونها مضرة لا يشترط فيها الاستحقاق ولا عدمه ولا الحسن ولا عدمه قوله ولكن ان قارنه شهوة سمي لذة وان قارنه نفار سمي الما
هذا مذهب الجمهور فجعلوا الالم واللذة جنسا واحدا من المعاني ولم يجعلوا احدهما مضادا للاخر قالوا ولهذا فان الجرب يلتذ بادراك
المعنى الحادث عند الحك ولو لم يكن [illegible] بتألمه [illegible] فجعلوا الالم بعينه تارة لمقارنة النفرة والملتذ به اخرى لمقارنة الشهوة قال
ابن متويه وقد حكي عن ابي القاسم خلافه فاما اللذة الباقية والالم الباقي كالالم الحاصل عند ادراك الصبر فالمرجع بذلك الى الادراك مع
الشهوة او النفرة دون معنى حادث [illegible] بهذا المذهب صارت الحيوة ملازمة للشهوة والنفار ولكن لا [illegible] ذلك من [illegible]
فالمعنى لا يستقيم الا على حذف لفظ الحيوة وان جعل مكانه لفظ الحاجة قوله من حيث [illegible] يزداد جسم احدنا تارة وتارة
وينقص تارة وانما [illegible] عنه لهذه الدلالة ثمة وهي ان تعالى واذ كانت الشهوة والنفار ملازمهما الزيادة والنقصان اللذان لا يجوزان
الا على الاجسام اذ المرجع بالزيادة الى انضمام بعض الاجزاء المتحيزة الى بعض والمرجع بالنقصان الى افتراق بعض الاجزاء المتحيزة من بعض
وقد [illegible] ليس بجسم [illegible] انه لا يجوز ان يشتهي و[illegible] واعترض الرازي هذا الاعتراض اورده الشيخ ابو اسحق وحققه
انه لا يصح كون الشهوة موثرة في زيادة الجسم اذ ليس من الاسباب المولدة ولا المحدثات ما يتولد عن غيرها فلا يصح ان يولد الشهوة
[illegible] اجزاء ولا ان يولد احدهما [illegible] لا يصح ان يولد افتراق الجواهر ولا ان يوجد [illegible] علمنا ان تلك
الزيادة والنقصان من جهة الله تعالى اجرى العادة بذلك فلو قدرنا ان الله [illegible] لا يمنع الا [illegible] ما اجراه العادة في حقه فلا يزداد
ذاته ولا ينقص بادراك ما يشتهيه او ينفر عنه لا سيما وذلك لا يصح على ما هو مستحيل في حقه قوله وايضا فقد يكون [illegible] بالعكس

ما ذكره هذا اعتراض اخر ورد على طريقة ابي هاشم في جعله الشهوة ملازمة للزيادة والنفرة ملازمة للنقصان وحقيقته ان
احدنا قد يدرك ما يشتهيه فينقص جسمه كالطين والحصى والجماع وقد يدرك ما ينفر عنه فيزداد جسمه كازدياده بشرب الادوية
الكريهة شديدة المرارة واجيب عنه بان الشهوة لهذه الامور المذكورة تتعلق بالبعض من الطين والحصى مثلا وهو المتلذذ به
ولو ادركه منفردا لحصلت الزيادة لكن ادركه مختلطا به غيره مما لو انفرد لنفر عنه فوقع النقصان بادراكه وهذا معنى قولهم
انا نشتهي الحصى والطين شهوة كاذبة الا ان في هذا الجواب تحكما لم يدل عليه دليل واما الادوية فانما تقع الزيادة بسوال الا[illegible]
عقيبها لشربها ولهذا لو استمر عليها لاهلكته واعلم ان هذا السؤال الاخير انما يرد على عبارة الشيخ ابي هاشم وحده لانه جعل
الشهوة بالزيادة والنفرة بالنقصان واما على عبارة غيره في ذلك فهو غير وارد كان يقال ان الشهوة والنفرة لا تلزمهما الزيادة والنقصان
سواء كانت الزيادة لاجل الشهوة او لاجل النفار وسواء كان النقصان لاجل النفرة او الشهوة قوله لذاته او لما هو عليه في ذاته
يعني لما انا يكون كونه مشتهيا صفة ذاتية يستحقها لذاته او صفة مقتضاة عن صفة الذاتية فيستحقها لما هو عليه في ذاته قوله
والاول باطل يعني وهو ان يستحقها لذاته او لما هو عليه في ذاته وجعل ما يدل على بطلانهما والجدال انه لا فرق بين الصفة
الذاتية هاهنا وبين ما هو مقتضى عنها في عدم الاختصاص ببعض المتعلقات دون بعض كما في عالميته تعالى قوله والى ان يوجد اكثر مما وجد
والاكثر تجنب المصنف عبارة السيد الامام فانه قال علم وان يزيد في ذلك الى ما لا نهاية له لانه يجب علينا ان الايجاد ما لا نهاية له محال والايجاد
المحال لا يصح وان توفرت الدواعي اليه قوله لا يسعرى الحدوث وتوابعه يعني لا يسعرى بالنهاية احداث الذات واخراجها من العدم الى الوجود
وتوابع الحدوث وهي الوجوه التي يقع عليها الفعل ككون الكلام امرا وخبرا وكون الفعل طاعة او معصية اذ لو فرض هذا فالباري
ليس له حالة تجدد يوجد لكم ان ذلك الفاعل لا يصح ان يكون غيره تعالى لانه ان جعل قديما فلا قديم معه تعالى وان كان محدثا فالمحدثات
واقعة بقدرته فلا يصح تاثيرها في الشهوة اذ لو صح لاثر احدنا في شهوة لنفسه او لغيره وهو محال ثم كيف يؤثر اثرا فيما لا [illegible] قوله
لزم ما تقدم في كونه مشتهيا لذاته يعني وهو ان يشتهي جميع المشتهيات ويوجد اكثر مما وجد وقبل الوقت الذي اوجد فيه اذ لا اختصاص
للشهوة القديمة والمعدومة في ذلك وبالجملة فما تقدم في ابطال المعاني القديمة حاصل هنا واما الشهوة المعدومة فلا اختصاص لها
بشي دون شي قوله لزم ذلك ايضا تعالى بل لا يلزم ان كل شهوة محدثة بعض حسن واحد ولا يتعداه وما ذكرناه ان الحدث قبل
الوقت الذي احدثه المشتهيات ولا اوجد شهوة لاكثر مما اوجده من المشتهيات قوله وهو ان يكون ملجأ الى ايجاد الشهوات على الحد الذي
يكون ملجأ الى ايجاد المشتهيات يعني فيوجد من الشهوات اكثر مما اوجد وقبل الوقت الذي يقتضيه العادة لكنه وقيل وفيه سؤال وهو ان
يقال انه لا يكون ملجأ الا حيث يكون محتاجا ولا يكون محتاجا الا حيث يكون مشتهيا الا ان حاجته الى المشتهيات فرع على التلذذ بها والتلذذ
فرع على الشهوة وسوابقه ولم يثبت بعد انه لا يشتهي الا بان يحدثها لنفسه فكيف فلم يكون ملجأ الى خلق الشهوات والحوادث ذلك الاذم
من حيث انها لو جاز عليه [illegible] وهو يعلم حالته التي يكون عليها لو فعل الشهوة لنفسه والمشتهيات وما يتبع ذلك من اللذة والسرور وكونه
عالما لذاته فيكون ذلك داعيا له الى ايجاد الشهوة والمشتهى والداعي اذا كان داعي حاجة فهو كاف في الالجاء قوله لجاز تغليبه الشهوة
المحدثة يعني لما ثبت وبقي من ان كل ذات صح عليها صفة بالنسبة لمعنى محدث فانه يصح عليها ضد بها اذا كان لها ضد تنبيه
قال اصحابنا يلزم المكلف في هذه المسألة ان يعلم انه تعالى غني لا يجوز عليه الحاجة في شي ما لا في الدنيا ولا في الاخرة وانه غني فيما لم يزل
وفيما لا يزال ولا يجوز عليه الحاجة في حال من الاحوال

القول في ان الله تعالى ليس بجسم ولا عرض ولا يجوز

عليه ما يجوز عليهما من التحيز والحلول والشغل في الامكنة والجهات ونحو ذلك من توابعهما قوله مشتبكة ملقاه اراد وانه لا خرق فيه ولا
تشرح اعضا وانما هو جسم مصمت قوله وحكي عن بعض الحنابلة القول بالجسم ينسب الى الفقيه المحدث امام الحنابلة احمد بن محمد بن حنبل
ومن اصحابه من انكر ان يكون ذلك مذهبا له وهو اللائق بحاله وعبادته وزهده وما كان غلب عليه من مجانبة الا ... قوله وعليه جل اهل
الحشو انما نسبوا الى الحشو لانهم ينقلون الاحاديث المكذوبة في الاخبار السوية ويروونها ويحتجون بها على ما يذهبون
اليه حدث منهم من دمائي اصله قوله لا يشركها في بعض اوصافها وهو الحي بل ان الحي صفة مقتضاة فكيف جعل ماثلا

الاجسام لا حلها والتماثل من احكام الصفة الذاتية والجواب انه اراد من حيث انها كاشفة لحدودها عن الصفة الذاتية وبدل الاشتراك فيها
على الاشتراك في الصفة الذاتية قوله ولا التساويها على المدرك يعني عند اتفاقهما في قدرها ولونها وصورتها فان الواحد منا اذا راى جسمين
هكذا من غاب عنه لم ادرك بهما بانيا فانه يعرض له اللبس فيما بينهما وهذا عند اصحابنا من الطرق الدالة على تماثل الذاتين وهو ان يلتبسا على
المدرك لانهما اذا كانا على صفتهما الخاصة والتساويهما الا يكون الا لاشتراكهما فيها وما سوا اشتراكهما فيها يكون التماثل قوله مع العلم بتغايرهما
احترز عن نحو اللون ومحله مما عرض اللبس فيه لا لاجل الحلول وعن نحو الخضاب والشعر مما عرض اللبس فيه لا لاجل المجاورة فانه لم
يثبت العلم لمن التبس عليه ذلك بالتغاير فلا ادل على التماثل قوله ويستحيل شرط الا قبضا على الاطلاق في عدم ذكر المتماثل من الاحتراز
فيه فيما معنى قوله وايضا فلا بد ان يكون ذلك الشرط الى اخره يعني لعدم تعقل اشتراط سوى تلك الصفات الاربع التي هي القادرية والعالمية
والحيية والوجود معًا قوله وكلما قد استحقتا قبلها يعني فقد حصل الشرط فكان يلزم حصول المشروط قوله فيؤدي الى التمانع يعني
بين الاجزاء التي هو يلزم كون كل واحد منها قادرا عالما بان يريد احدهما شيئا ويكرهه الاخر قوله لما دنه ذكرا الى ان يكون محدثا يعني من حيث
انه لا يعقل الذات على صفة الا بمحدث يجعل الذات على ما هو عليه قوله فهو مساحة المقدار في المساحة المساحة الذرعية يقول مسح الارض مساحة
اي ذرعها فان التخصيص هي بعين فيه الاشكال الممسوحات كالكيل للمكيلات والوزن للموزونات والذرع للمطولات قوله والعدد
يعني فيصح حصر اجزائه بالعدد وهذا اخذ فيما عليه النظام فانه يذهب الى انه لا نهاية من الاجسام بحصر احادها ولا تنتهي عددها قوله
وكل متناه فهو محدث يعني من حيث انه يجوز دخول الزيادة والنقص فيه بلا محالة ولو كان قديما لم يجز تغيره ولا زيادته ولا نقصانه
وان ذكره من لواحق الحدوث وما لا يصح الا في المحدثات قوله دليل كل جسم مركب وكل مركب يجوز عليه التفرق الى اخره فقد اورد هذا
الدليل على وجه اخر وهو ان يقال لو كان موجودا لكان مركبا لان المعقول من الجسم هو الطويل العريض العميق وكل مركب محال ولو كان
مركبا لكان وجوده موقوفا على وجود كل واحد من مفرداته لان حقيقة المركب هو الذي يلتئم من مجموع اجزاء الحصول مركبا من دون مفرداته
محال من ما كان كذلك كان ممكنا لذاته لانا لا نعني بالممكن الا ما كان محتاجا الى غيره ولولا ذلك الغير لم يكن موجودا وهذا حاصل في المركب
مع مفرداته فانه لا يمكن وجود المركب من دونها وهو يستحيل ان يكون ممكنا لذاته لما تقدم من انه واجب الوجود وما كان واجب الوجود
استحال ان يكون ممكن الوجود لان فيه الجمع بين النقيضين ذكره الامام يحيى في التمهيد قوله لكان كاينا فيما لم يزل يعني لما تقدم من استحالة
خلوه عن الكاينية في الجهات قوله فيكون هذه الصفة واجبة يعني اذ لا يصح تعليلها بالكون فيكون معنوية لما تقدم من ان الكون
محدث والفاعل لا يصح تاثيره في صفة لذات الا اذا كان قادرا عليها واذا لم يكن معنوية ولا بالفاعل كانت واجبة اما ذاتية او مقتضاة اذ
الصفة اما جائزة فيكون معنوية او بالفاعل او واجبة فيكون ذاتية او مقتضاة قوله فيشاركه فيها جميع الاجسام اي في وجوبها
وكيفية استحقاقها وقد ثبت انها في حق الاجسام معنوية جائزة قوله الا ترى انه يحلها اي لحين الحشم لما كانت الاجسام متماثلة قوله
ويجوز عليه السقوط على كل حال اي لما كان هذا الجواز راجعا الى الذات لانه من احكام الصفة المقتضاة التي هي التحيز عن الصفة الذاتية
الجوهرية قوله ويستحيل عليه الكون في جهتين في وقت واحد فيه نظر لان هذه الاستحالة ليست راجعة الى الذات وانما هي راجعة الى
تضاد الكونين وتنافيهما قوله صحة الموت عند حصول الحيوة فيه نظر لان هذه الاستحالة ليست راجعة الى الذات وانما هي راجعة الموت ليس
بمعنى على الصحيح الذي اختاره اللهم الا ان يكون قصده زوال الحيوة وفيه ايضا نظر لان الصحة لا تضاف الى امر نفيي فكان الاولى
ان يقول وصحة القدرة عند حصول الحيوة قوله اما بفعل الفعل مباشرا او متولدا ينبغي الكلام في حقيقة المباشر والمتولد والاختراع
ايضا فان هذه هي الوجوه التي تحدث الفعل عليها اما المباشر فهي عند المتقدمين ايجاد الفعل بالقدرة في محلها ابتداء والمباشر ما وجد
بالقدرة في محلها ابتداء وعند المتاخرين ايجاد الفعل بالقدرة في محلها مطلقا سواء كان ابتداء او متولدا والمباشر ما وجد بالقدرة في محلها
كذلك فعلى كلام المتاخرين يكون العلم المتولد عن النظر مباشرا والحادث كذلك مباشرة وعلى كلام المتقدمين ليس كذلك وهو اصطلاح
المتاخرين هو المطابق للغة واما المتولد فهم متفقون على انه ايجاد الفعل بالقدرة في غير محلها بواسطة فعل في محلها وان المتولد
هو الفعل الموجود بالقدرة في غير محلها بواسطة فعل في محلها فعلى كلام المتقدمين يكون في افعالنا ما ليس بمباشر ولا متولد

وهي

وهي المتولدات الحاصلة في محل القدرة وعلى كلام المتاخرين لا يخلو افعالنا عن احد هذين القسمين ويحمل البعض من جمع الاسمين افعالنا
مباشر ولا متولد واما الاختراع فهو ايجاد الفعل لا في محل القدرة ولا بواسطة فعل فيه والمخترع الفعل الموجود الى اخره هكذا
اطلق المتاخرون واما المتقدمون فيسمون الفعل المخترع ان يكون مبتدأ فعل كل منهم يكون في افعاله تعالى ما ليس بمخترع
قوله لما دنا الى تداخل المتحيزات او حلول المتحيز كان الاولى ان ياتي باو للتخيير فانه يلزم الامران جميعا اذ لم تكن المباشرة هي
ايجاد الفعل بالقدرة في محلها فاذا وجد الجسم كذلك لزم ان يكون حالا في محلها لان ذلك معنى المباشرة وفي ذلك لزوم تداخلهما
بان يوجد الجزآن في جهة واحدة لا يتسع الا لاحدهما ومعلوم بالضرورة استحالته قوله لا يتعدى الى الغير الا باعتماد الوجه في
ذلك ما علمناه بالاستقراء والسبر من وقوف الفعل المتعدي على الاعتماد ثبوتا وانتفاء بحيث لا يتكرر حالا وذلك قوله والا وجب مثله
في الاعتقاد الذي يفعله يعني لما تقرر من ان السبب يولد في كل موضع ومن كل فاعل اذ تولده لما هو عليه في ذاته وذلك باب الخماسي قوله
الان تنال الجهات مشغولة يعني فلو ثبت ذلك على ما ادعاه ابو القسم لكان سائغا وان كان ابو القسم يقول بانقباض الهوى وانبساطه
فلا يلزمه تعذر التحرك الا ان هذا الساني له مع قوله بانه متخلخل جواهر قوله ولما تقدم يعني في الدليل المتقدم حيث قال كل عاقل يعلم
ضرورة ان الجسم لا يفعل الا في محل قدرته او بواسطة فعل في محلها قوله اذ لو كان قادرا لذاته اي البارئ مع كونه جسما تعالى عن ذلك
وقد ذهب النظام الى ان الواحد منا قادر لذاته وهو باطل لما ذكره ولانها لو كانت ذاتية لما تفاضل القادرون في المقدورات وليصح ان
يبلغ الضعيف ابلغ الاقويا ولما تماثلت الاجسام القادرة وغير القادرة لاشتراكها في صفة ذاتية وكان يلزم رجوعها الى الاجزا
والافراد ويكون الواحد منا بمنزلة قادرين يصح بعضهم الى بعض فلا يصدر الفعل منه بداع واحد وبسبب هذا بطل ان يكون قادرا
بصفة مقتضاه وما ابطل ان يكون الجسم كاينا بالفاعل ابطل ان يكون قادرا بالفاعل ايضا واعلم ان كلام المصنف في هذا الدليل الذي
هو قوله دليل لو كان جسما لكان قادرا بقدرة الى اخره مقتصر على الاصل قال في اوله ولو كان قادرا بقدرة وقد ثبت انه يصح منه فعل
الاجسام لكان يصح منا ايضا يعني لانا مثله قادرون بقدرة ثم احتج على ذلك وهو ذكر ان مقدورات القدر محصورة مجانسة ونفي كونها
محصورة ابقا مقصورة على الاجناس العشرة كما ذكره من بعد فكانه قال لو صح منه فعل الاجسام لصح منا لانا مثله في كوننا قادرين
بقدرة ومن لازم ذلك عدم صحة فعل الاجسام وفي هذا اغلاق اي الاضطراب قال فلو كان قادرا بقدرة لوجب انحصار مقدورها ومجانستها
فاول الدليل حاصله لزوم ان نكون قادرين على فعل الاجسام ثم خرج الى دليل اخر وهو لزوم ان لا يقدر البارئ على الاجسام وكان
على غير المقدورات العشرة وساق كلامه على هذا الى اخر الدليل ثم قوله في قدرة البارئ لوجب انحصار مقدورها ومجانسته غير مستقيم
لانه لا معنى لقوله ومجانسته ولا طائل تحته لان التجانس الذي ذكره في مقدور القدر على الجملة لا في قدرة واحدة ثم قوله فهذه ثلثة اصول
وذكر الاصلين الاولين وهو ان مقدورات القدر محصورة متجانسة وان علة الانحصار والتجانس كونها قدرا واهمل الاصل الثالث
فلم يذكره وهو انه لو كان البارئ قادرا بقدرة وجب انحصار مقدوره ومجانسته اذا عرفت هذا تبين لك ان هذا الدليل راجع الى
دليلين احدهما وهو الذي بنى عليه الكلام في اول الامر ان يقال لو كان تعالى جسما لكان قادرا بقدرة لما تقرر من ان الجسم لا يكون قادرا الا
بقدرة واذا كان قادرا بقدرة مع انه قد يقدر صدور الاجسام منه وفعله لها وجب ان نكون قادرين عليها لما تقرر من ان مقدورات القدر
متجانسة فلا قدرة يصح ان يفعل بها جنس الا ويصح بسائر القدر واذا كنا قد علمنا عدم قدرتنا على الاجسام عرفنا انه تعالى غير قادر
بقدرة وفي ذلك كونه غير جسم وثانيهما وهو الذي بنى عليه اخر الامر ان يقال لو كان تعالى جسما لكان قادرا بقدرة لما تقرر من ان الجسم لا يكون
قادرا الا بقدرة ولو كان قادرا بقدرة وجب انحصار مقدوراته في الجنس والعدد كما وجب ذلك في قدرنا اذ مقدورات القدر محصورة
متجانسة وانما انحصرت مقدوراتها وتجانست لكونها قدرا فاذا شاركت قدرته تعالى قدرنا في كونها قدرة وجب ان تشاركها في انحصار
المقدور وتجانسه لان الاشتراك في العلة يوجب الاشتراك في الحكم وههنا اصل وهو قدرنا وفرع وهو قدرة البارئ تعالى وعلة وهي
كونها قدرا وحكم وهو انحصار المقدور وتجانسه فتقرر انه تعالى لو كان قادرا بقدرة لوجب انحصار مقدوراته ومجانستها لمقدوراتنا
ثم يقال لا صحاح على الاصول الثلثة نقول واذا قد تقرر عدم انحصار مقدوراته تعالى وعدم مجانستها لمقدوراتنا ثبت انه غير قادر بقدرة

واذا لم يكن قادرا بقدرة لم يكن جسما اذ الجسم لا يكون الا قادرا بقدرة قوله وذلك معلوم من حالها يعني تعذر ان يفعل بها غير الاجناس
العشرة بالادلة المقررة في مواضعها من اللطيف وان كان البغدادية قد جعلوا من مقدوراتها اللون والشهوة والحرارة وكل ذلك
ظاهر البطلان قوله وذلك ظاهر بيانه انه يستحيل في بعض القادرين ان يصح منه فعل الكون دون الاعتماد او فعل الكون
منه دون تأليفه وكذلك يستحيل ان يصح منه فعل الارادة دون الاعتقاد او الظن فلو لم تكن القدرة قدرة على سائر الاجناس
التي يصح فعلها بالقدرة وكان لكل جنس من هذه الاجناس قدرة تخصها لجاز حصول قدرة بعض الاجناس دون بعض فيتأتى من احدنا
فعل الاعتماد دون الكون ونحو ذلك ومعلوم خلافه قوله واما تشبيه الحال الى اخره اعلم ان الجمهور لما ذهبوا الى تجانس مقدورات
القدر لم يجدوا بدا من القول بان قدر الجوارح قدر على افعال القلوب الجنسية ومتعلقة بها وان لم يصح وجود تلك الافعال
في محل تلك القدر الا على بعض الوجوه وذكر ان شيخه يسميه محصوصه ومن القول بان قدر القلوب قدر على افعال الجوارح ويصح
فعلها بها وقد خالف في ذلك الشيخ ابو علي فقال ان القدرة انما تكون قدرة على ما يصح وجوده في محلها وافعال القلوب لا يصح
وجودها في محال قدر الجوارح فكيف يكون قدرا عليها وهذا يوجب عليه الا يمنع من كون قدر القلوب قدرا على افعال الجوارح
لصحة وجود الاكوان والاعتمادات وسائرها في محالها فعلا وكذلك في الجارحة التي هي اليد ونحوها لو بناها الله بنية القلب لصح وجود
افعال القلب فيها لما فيها من القدر فان منع من ذلك فقد بطلت علته مع ان القدرة قدرة على ما يصح وجوده في محلها ولو ان
يدخل الله اجزاء الجوارح في تضاعيف اجزاء القلب او العكس فيه سؤال وهو ان يقال ان الله حال يفرق بعض اجزاء الجارحة واجزاء كل جزء
وحده يعدم القدرة التي فيها وانت في بيان ان ذلك الجزء اذا ادخله الله في اجزاء القلب صح فعل الاعتقاد ونحوه بتلك القدرة التي
فيه وفي تصحيح ما ذكره صعوبة والجواب انها وان زالت في حال التفريق فان الله اذا اوصل ذلك الجزء الى مستقر من القلب صح منه
اعادة تلك القدرة بعينها فيه اذ هي باقية مبتداه فيصح اعادتها وحينئذ لا بد من القول بصحة ايجاد العلم وغيره من افعال القلوب بها والا
ادى الى ان يصح فعله ببعض قدر القلب دون بعض اذ قد صار من قدر القلب فانا لا نعني بقدر القلب الا ما كان موجودا فيه فان قيل اذا
كانت قدر القلب قدرا على افعال الجوارح والعكس فهلا صح منا ايجاد حركة مبتداة في القلب بما فيه من القدر اذ هي مما يصح وجوده فيه قلنا
المانع من ذلك انه لا يصح تحريكه من دونه فلو انفصل لصح ذلك واعلم ان ابا هاشم قد نقل عنه مثل قول ابي علي والظاهر عنه مذهب
الجمهور في ان قدر القلب قدر على افعال الجوارح والعكس لكنه خالفهم في التسمية فمنع من ان تسمى بذلك على الاطلاق قدرا على افعال الجوارح
في قدر القلب ولا قدرا على افعال القلوب في قدر الجوارح وجعلها كالقدرة المعدومة فانها وان كانت قدرا على اشيا عند وجودها فلا يقال
في حال عدمها انها قدر عليها لما كان لا يصح وجودها بها في تلك الحال وكذلك ههنا وقال سائر الشيوخ بل تسمى بذلك ويكون كقدرة الممنوع
فانها توصف بانها قدرة على الفعل الذي منع منه وان لم يصح منه فعله بها في تلك الحال لما كانت متعلقة به فكذلك ههنا فان قدر الجوارح
متعلقة بافعال القلوب وان لم يصح فعلها بها لمانع وهو فقد ما يحتاج اليه ذلك الفعل من البنية واما القدرة المعدومة فهي غير
متعلقة فلا تقاس عليها ما هو متعلق قوله ولان الحكم يدور مع كونها قدرا الى اخره اما انه يثبت كونها قدرا فلما تقدم واما
انه ينتفي بانتفاء كونها قدرا وذلك ظاهر فان الشهوات لما فقد فيها ذلك لم يصح تجانس متعلقاتها بل ما يتعلق بالحلاوة لا يصح تعلقه
بالحموضة وكذلك النفرة واما فقد ما هو اولى بتعليق الحكم فلانه لو كان ثم امر غير كونها قدرا لصح الا يقع الاختصار الا بالتجانس فيها
لزوال ذلك الامر وعدم حصوله او يقع ذلك في غيرها من المتعلقات لحصوله فيها ومعلوم خلافه قوله على اصلكم في اختلاف القدر
يعني فاذا كانت مختلفة كان الحكم الصادر عن احداها مخالفا لما يصدر عن الاخرى ولا سيما في الاحكام التي هي الصحة الا بالنسبة الى المقدور
واحد والاسماء يجرون ذلك قوله ولا نوجبه الله هنا يعني لانه يحصل صحة الفعل الصادر عن قدر كثيرة احكاما متماثلة لاتحاد ما هي متعلق
به على الا ان نسبته الى الذوات نسبة واحدة يعني وكما تضاف صحة العلم الى هذه الذوات التي يصح كونها معلومة فيقال يصح العلم بها
تضاف الى كل ذات غيرها وتنسب اليها فكذلك نسبة صحة الفعل الى جميع الاجناس نسبة واحدة يعني فكل صحة صادرة عن كل قدرة
شاملة للاجناس العشرة وان لم يصل كل منها حوله الا انا انما نفعل اليها بسن والا لصار يعني وهو نسبة صحة الفعل بكل قدرة

الى كل

الى كل جنس واستوا القدرة في ذلك لاستواؤها في صحة كل عين بعاجز وان اختلفت نسبتها الى الاعيان فهذه القدرة يصح بها
فعل هذه العين من المقدورات دون غيرها وهذه القدرة يصح بها فعل العين الاخرى دون هذه العين وغيرها فكيف يمكن ان
يفعل بعض الحيوان ايلام بغلظ بعيره فعل الجسم ونحوه بالقدر متعلقة بفعل المقدور وان العشرة بها واما عللنا تعذر
حاجات الى ح يلحقه فعل الاجناس العشرة بها وجاءت مقدوراتها فعل الجسم بها لكونها قدرا فيعذر فعله بها لهذا الوجه ثم اسند للناصحة
صفا لكونها قادرا على صحة التعليل لكونها قدرا في تعذر فعل الجسم لانا قد وجدناها لاجل هذا الحكم يستحيل ان يفعل بها
جنس دون جنس ودليل صحة العلة وهو ههنا صحة ان يفعل بكل واحد من القدر سائر الاجناس العشرة غير العلة التي هي هنا
كونها قدرا قوله واحاب به فهو جوابنا يعني فانه لا يمكنه ان يجيب الا بانه لو صح ذلك وهو فعل الجسم منه لصحة السببية واعتلالها
لصح ما الصحة ثبتنا واعتدالها فاذا فعل له ولم يوجد لكم لم يكن له بد من ان يقول لان ما صح بعض البنى المخصوصة صح بعضها
الاخر دليله ما اجري عليه ويرشد الدليل على نحو ما رتبناه فكذلك نقول ولو صح منه فعل الجسم ونحوه بقدره هي معنى عند بالصح
ما ذكره المغني ايضا قوله ويقوله ان اشار بذلك اي اشار الصحة والاعتدال حقيقة قوله فلا يكون لا الى الجنس الى اخره نقل الاعتراض
مضافا الى ابن الملاحمي وجعل الرد موجها اليه فما ذكراه الجسمي والحوارث المشبه في ذكرات اما الجسمي هو المورد للاعتراض
الثاني على ما ذكره بعض اصحابنا وهو القائل ان اشار بذلك اشارة الى ما طرنو اليه والضمير في قول المصنف وقوله عائد اليه قوله لحو قوله ع
واهوا انه احد وجه الاستدلال بهذه الاية انه لو كان جسما لكان احدا لمماثلة الاجسام له وهذا ما اخذها الجسمي وجعل دلالة
نفي التشبيه في هذه الاية لسورة الكريمة المحتوية على الاشارة الى العلوم التوحيد ما حوذا من قوله ولم يلد ولم فان المراد به نفي التشبيه
والمجانسة قوله على من يقر بالشرع يعني بانه دليل موصل الى العلم خاصة من يعتبر بانه دليل في هذه المسألة كما ذهب اليه مخالفونا
قوله والحق انه لا يصح نبه على الخلاف الواقع في صحة الاستدلال على هذه المسألة بالشرع كما هو مذهب الشيخ الحسن وصاحب الجوهرة
فانهما اجازا ذلك ولعل حجتهما على ذلك انا نعلم كونه تعالى عدلا وهي الصفة التي يقف صحة السمع عليها بدليل لا يستحق وهو لا يتوقف على
نفي التشبيه واما الذي يتوقف على نفيه دليل الدهاسم وكذلك فقد ثبت انه عالم لذاته وان لم نعلم نفي التشبيه واذا كان كذلك فقد امكن
العلم بالعدل الذي يتوقف صحة السمع على العلم به من دون العلم بنفي التشبيه فصح الاحتجاج بالسمع عليه لكنه يقال مع تجويز الجسمية
لا نعتقد انه تعالى عالم لذاته اذ لا يصح في الجسم ان يكون عالما لذاته قوله لا حتلاف الفائدة كما تقدم يعني ان فائدة قولنا شيء ما يصح العلم
به والخبر عنه وفائدة قولنا جسم انه طويل عريض عميق واذا قلنا انه شيء فالمراد انه يصح العلم به والخبر عنه فاذا قلنا لا كالاشياء
فمرادنا انه لا يشبه سائر الاشياء والذوات المحدثة واذا قلنا جسم فمعناه انه طويل عريض عميق واذا قلنا لا كالاجسام نفينا
بذلك الطول والعرض والعمق عنه فيكون في ذلك محض المناقضة **فصل** في نفي المجسمة قوله هذا اعتماد على الوكود اي على ما وجدوه
من غير علة جامعة واما مع حصول العلة فلا بأس بالقياس قوله يجوز عليه اضداد هذه الصفات وزوالها اراد بالاضداد ما يكون
لها كالجهل ونحوه وبزوالها انتفاؤها وهو يشمل ما له ضد وما لا ضد له واعلم ان المحققين في الجواب عن هذه الشبهة ان القادر العالم في
الشاهد انما وجب ان يكون قادرا حيا لانه قادر بقدرة وعالم بعلم وحي بحياة وهذه المعاني لا توجد الا في محل مبني بنية مخصوصة وانه تعالى
يستحقها للذات فلا يفتقر تعالى الى ان يكون له يوثر فيها قوله معنى قولهم لا يعقل انه لم يوجد له نظير فقيل ان مرادهم بقولهم
انه لا يعقل اي لا يتوهم فانا لا نتوهم الا الجسم والعرض فيقال لهم على هذا المعنى الوهم لا يعتد به قال ابو الحسين قد يتوهم الجمع بين
الضدين والعقل يحيل ذلك وحكي عن العزالي انه قال قد يتوهم ان المعاني الحالة في المحل كالمشتركة فيتوهم الحلاوة في محل القدرة فوقها
والعلم فوق القدرة وانما كذلك طباقا والعقل يحيل ذلك ثم يقال لهم هل تريدون انكم لم تعقلوا شيئا ذلك فهو لا يمنع ان يفعله غيركم
اذ الذي يعكم عن تعقله وهم او اعتقاد غير مطابق وان اردتم انه لم يعقله العقلاء كافة فخطأ منكم ولو غفلوا خلاف ما ذكرتم وانه غير
دال غير ذات الجسم وذات العرض قوله ولان الشاهد لا يفعل الا على جهة المباشرة والتوليد كان الاولى ان يقول على جهة المباشرة
او التعدي وهو المطابق لما بني عليه المباحث والمناسب لهذا المقام ويقال ظاهر ما ذكره يقضي بان العلة في كون القادر العالم في الشاهد

جسما لكونه لا يعقل الا ما يشبه او يقربها وليس كذلك فانه انما وجب ان يعقل على احد هذين الوجهين لكونه جسما ويمكن لنفسه ما زعمنا
المعلل مفوع على ثبوت القدرة له فلم لم يكن القادر في الشاهد قادرا الا بقدرة وكان من حقها الا يفعل بها الا على احد الوجهين
وليس تنافي الفعل على احد الوجهين الا في جسم وجب لذلك كونه جسما قوله الا يجوز عليه الجس اي الادراك بالحواس قوله ان
الذي يدل على انه حي ليس هو الدليل على جواز الجس والحركة يعني يدل كونه حيا صحة ان يقدر ويعلم ودليل جواز الحس والحركة
كونه متحيزا بصفة الاحيا في الشاهد فلا يلزم ان يكون الباري تعالى جسما وان كان الطرف الا خبر مسلما وهو ان الدليل على جواز الحس
والحركة يدل على انه حي مسلما ان الدليل على كونه شيئا لا يدل على انه محدث وان كان الدليل على انه محدث يدل على انه شي قوله وشبههم
من جهة السمع اعلم اولا انه لا يصح لهم الاستدلال بالسمع في هذه المسلة لما تقدم وكيف يصح لهم الاستدلال بالسمع على ما وضح بطلانه
دلالة السمع ثم ان اكثر المجسمة يذهبون الى الجبر والحشوية يشاودون على انفسهم بطريقه الاستدلال بالسمع قال اصحابنا بل لا طريق لهم
الى اثبات الصانع فضلا عن ثبوت حكمته وصدق مقالته قوله معناه استولى ذكر اصحابنا ان للاستوا عدة معان احدها ما ذكره وشاهده
ما ذكره ايضا وثانيها الاستقامة ومنه قوله تعالى فاستوى على سوقه وثالثها المساواة ورابعها الاستقرار وعليه حمل المجسمة هذه الاية
وخامسها القصد ومنه قوله تعالى ثم استوى الى السما وسادسها الكمال ومنه قوله تعالى حتى اذا بلغ اشده واستوى اي كمل له اربعون سنة وسابعها
الركوب ومنه قوله تعالى فاذا استويت انت ومن معك اي ركبته وثامنها الصلاح ومنه قولهم استوى الامر اي صلح قوله وانما خص العرش بالذكر
لانه اعظم المخلوقات يعني وبذلك عادة العرب فهي انهم يخصون الاعظم من الاشيا بالذكر وان شاركه غيره في ذلك ولهذا قالوا حاكما على
فرعون المستولي ملك مصر مع كونه مالكا لغيرها من الامصار لكن خصها لكونها اعظم ما يحتوي عليه مملكته وانما كان العرش اعظم
المخلوقات لما ورد في الاثر عنه صلى الله عليه وسلم ما السموات السبع والارضون السبع في جنب الكرسي الا كحلقة في فلاة وما السموات السبع
والارضون السبع والكرسي في جنب العرش الا كحلقة في فلاة وفي الاثر عنه صلى الله عليه وسلم ان للعرش الف الف راس وسماته الف راس كل
راس الف الف وجه وسماته الف وجه في كل وجه الف الف فم وسماته الف فم في كل فم الف الف لسان وسماته الف لسان كل لسان يسبح الله
بالف الف لغة وسماته الف لغة وبين السما السابعة والعرش سبعون الف حجاب وما بين الحجاب بين كل حجابين كما بين السما والارض
وروا غيره الاف ... الف حجاب
وليس من ذلك موضع الا وفيه ملك يسبح الله تعالى وروي عن مجاهد انه قال ان للعرش اربعة قوايم كل قايمة اشد اذرعها استدارة السموات
والارض وقال في الكشاف قيل ان الله تعالى خلق العرش من جوهرة خضرا من القاسمي حفيف العكر المسبح ما بين الف عام وهو
ذكر من الاحاديث روي ذلك بعض اصحابنا والله اعلم بصحته قال واكثر الاحاديث في العرش يقضي بانه حيوان وقد قيل في العرش المذكور
في الاية يحتمل ان المراد به جميع العالمين والمخلوقات قال السيد الامام وقد قيل ان العرش بمعنى الملك وذلك ظاهر في اللغة يقال ثل عرش
بني فلان اي زال ملكهم وعليه قول الشاعر اذا ما بنو مروان ثلت عروشهم واودت كما اودت اياد وحمير ومن معانيه السرير
قال تعالى ولها عرش واصله البنا قال تعالى فهي خاوية على عروشها والذي ذكره الجوهري ان العرش سرير الملك والعرش البيت
سقفه وقولهم ثل عرشه اي وهى امره قال زهير تداركتما عبسا وقد ثل عرشها وذبيان اذ زلت باقدامها النعل والعرش
والعريش ما يستظل به قوله لانه لو اراد النور بمعنى الضيا لم يكن لاضافته الى السموات والارض فايدة تعالى بل الفايدة في ذلك على هذا
المعنى ظاهرة قال جار الله واضاف النور الى السموات والارض لاحد معنيين اما للدلالة على سعة اشراقه وفشو اضاءته حتى يضي
له السموات والارض واما ان يراد اهل السموات والارض وانهم يستضيئون به وبنى هذا جماعة على ان المراد تشبيه الحق بالنور
وان المراد انه ذو نور السموات والارض كما ياتي قوله وايضا فكثير من الناس يجعل النور عرضا لا جسما يعني ابا الهذيل ومن قال بقوله
فانه جعل النور اسما للبياض يحل في اجزاء رقيقة وقال الجمهور بل النور اسم للاجزا الرقيقة التي يحلها البياض مع اتفاق الجميع على انه
لابد في النور من بياض واجزاء رقيقة ونحو هذا خلافهم في الظلمة قوله واما قوله مثل نوره الى اخره جواب لما عسى ان يقوله قايل من
ان قوله تعالى مثل نوره دليل على المجسمة لان اضافة النور اليه يقضي ذلك اذ الالوان من صفات الاجسام قوله فيقال تشبيه الاله اي شبه
النور وفيه نظر لان النور المشبه به الايمان هو المشبه وقد بنى المصنف على ان الضمير في نوره عايد الى المؤمن كما وقع التصريح به في قراءة

يروى عنه صلعم واله وسلم يروى في عجايب الملكوت ان حول العرش حية ذنبها ارجع الى عنقه راسها على كل موضع ملك يسبح ليسعه منها وعددكم ... عجايب

ط ولبس النور صح

اي ومجاهد وهو خلاف الظاهر من كون الضمير عائدا الى الله كما ذكره الزمخشري قال في تفسير قوله الله نور السموات والارض مع قوله
مثل نوره يعني حيث جعله اولا نفس النور ثم اضاف النور اليه فهو كقولك زيد كرم وجود ثم تقول ينعش الناس بكرمه وجوده والمعنى
ذو نور السموات والارض والمراد به الحق شبهه بالنور في ظهوره قوله ونحوها مما فيه ذكر الوجه يعني كقوله تعالى ويبقى وجه ربك
ذو الجلال والاكرام قوله عبر هذين المفسرين اذ فسرا الوجه بمعنى الجارحة والوجه بمعنى نفس الشيء قوله ومن يسلم وجهه الى الله
الذي ذكره المحققون ان المراد [illegible] فان ذلك بعض العلم والعمل فان قولهم [illegible] عليه وان
المراد لا يلتفت عنه يمينا ولا شمالا وقيل بل المراد اطاع الله تعالى وقيل اتبع الدين مائلا عن غيره علمه الفطرة قوله ومثله وجه النور يعني فان
معناه خياره فهو مثل هذا وجه القوم وحمله المفسر الامام على انه بمعنى ذاته قيل واولى من ذلك ان المراد به ظاهره ومن معاني
الوجه ايضا الجهة ذكره الجوهري قوله ومما عملته ايدينا ونحوه التلاوة مما عملت ايدينا والمراد نحوه قوله بل يداه مبسوطتان
وساير الاي التي ذكر فيها لفظ اليد قوله لمنع الاختراع يعني فانما نفعل بها مباشرة وتقريبا قوله والاجسام لا تفعل هو من الالفاظ
بني للمجهول قوله والمعنى اي في قوله تعالى لما خلقت بيدي وفي قوله تعالى مما عملت ايدينا فان المراد به ما عملناه نحن وقد قيل في قوله تعالى لما خلقت بيدي
ان اليد ههنا بمعنى القدرة والمعنى لما خلقته بقدرتي او يكون المعنى لما خلقت بعمقي ويكون الباء ههنا بمعنى اللام والذي ذكره المصنف
هو الاقوى والمطابق لما ذكره امام المفسرين جار الله فان قلت ما وجه قوله خلقت بيدي قلت من شان ذي اليدين ان يباشر اكثر اعماله
بيديه فغلب العمل باليدين على سائر الاعمال التي تباشر بغيرهما حتى قيل في عمل القلب هو مما عملت يداك وحتى قيل لمن لا يدين له يداك اوكتا وفوك نفخ
وحتى لم يفرق بين قولك هذا مما عملته وهذا مما عملته يداك ومنه قوله تعالى مما عملت ايدينا لما خلقت بيدي قوله وفي المثل السائر معنى هذا
المثل هو وجه الاحتجاج به ان الفاعل لذلك والمتولي له هو الا ظهر ان المراد باليدين هنا المثل الذات نفسه المخصوصة وهذا المثل يضرب
لمن يقع في مكروه بسبب فعل نفسه واصله ان امرا قصد الى ان يعبر نهرا على سقا قد نفخه واوكاه بوكا وهو خيط يشد به راس
السقا ولكنه لم يفعل ذلك على وجه الاحكام والاتقان فلما توسط النهر انحل ذلك الوكا فاستغاث بمن يخلصه من الغرق فقال له قائل
يداك اوكتا وفوك نفخ اي ان المتولي لذلك فاستمر رجعه نفسك قوله بدليل ما عمل هذه اللفظة وما بعدها الذي قبلها قوله تعالى حكاية عن اليهود
وقالت اليهود يد الله مغلولة غلت ايديهم ولعنوا بما قالوا والذي بعدها ينفق كيف يشا فقوله بل يداه مبسوطتان رد عليهم حين
نسبوا البخل اليه تعالى فان ذلك كناية عنه قال تعالى ولا تجعل يدك مغلولة الى عنقك واخرها اصرح وهو قوله تعالى ينفق كيف يشا والمراد بالاية
ان نعمته مبسوطة يمكن منها كل حي قال جار الله غل اليد وبسطها مجاز عن البخل والجود ولا يقصد من يتكلم به اثبات يد ولا غل ولا بسط
ولا فرق عنده بين هذا الكلام وبين ما وقع مجازا عنه كانهما كلامان معتقبان على حقيقة واحدة ولو اعطى الاقطع عطا جزيلا لقالوا
ما ابسط يده بالنوال لان بسط اليد وقبضها عبارتان وقعتا متعاقبتين للبخل والجود وقد استعملوهما حيث لا تصح اليد كقوله جاد الحمى بسط اليدين بوابل
شكرت نداه تلاعه ووهاده قوله والايمان بمعنى التشبيه الى اخره يعني في قوله تعالى بل يداه مبسوطتان وقد ذكر الفقيه شرف الدين محمد
بن يحيى بن حنش ان المراد نعمتاه نعمة الدنيا ونعمة الاخرة والدين واقوى من ذلك وارجح ما ذكره جار الله في كشافه وهو ان التثنية لتكون رد قولهم
ابلغ وادل على اثبات غاية السخا له ونفي البخل عنه وذلك ان غاية ما يبذله السخي بماله من نفسه ان يعطيه بيديه جميعا فبني المجاز
على ذلك قوله تستعملها مثناة بهذا المعنى اي بمعنى النعمة قوله في البيت يديان هو تثنية يدا على احدى لغاتها لان بعض العرب
يقول يد يدى ويجعلها اسما مقصورا مثل رحى ورحيا وهي اللغة الشائعة على انه اسم منقوص فتثنيتها يدان وقوله في البيت
عند محلم هو بضم الميم وفتح الحاء المهملة وتشديد اللام المسددة اسم رجل والذي رواه في الصحاح يديان بيضاوان عند محرق الى اخره
قوله وقد تثنى بهذا المعنى اي تثنى بمعنى القدرة ويقصد بالتثنية القدرة الواحدة قوله في البيت لما حملت منك الضلوع يدان فقد
قيل في هذا البيت ان التثنية فيه على ظاهرها لانه خبر عن اثنين وان كل واحد منهما لا قوة له على ما حمل به لكن قد ذكر الجوهري ان في
اللغة ما لي بفلان يدان اي طاقة قوله كما قال عليه السلام وهم يد على من سواهم وقوله عليه السلام يراد اشارة الى الحديث فالاول
المسلمون تتكافأ دماؤهم ويسعى بذمتهم ادناهم ويجير عليهم اقصاهم وهم يد على من سواهم والثاني لا تبيعوا الذهب بالذهب

والفضه بالفضه والبر بالبر والتمر بالتمر والشعير بالشعير والملح بالملح الا مثلا بمثل يدا بيد قوله وقال ابو حنيفة جعلوا الجزية عن يد قيل ان المراد عن ذله واستسلام وقيل ما ذكره المصنف فالمراد نقدا لا نسيئة وقال بعض المفاسرين المراد بقوله [illegible] يده الا مذيجا له وقيل المراد عن عزة للمومنين ونكون العزة من مطالب اليد قوله وقام فلان بين يدي الامير [illegible] قوله فقدموا بين يدي نجواكم صدقة اي امامها قوله واصنع الفلك باعيننا ونحوه يعني كقوله تجري باعيننا قوله ونوح في عينيه نعوذ بالله في هذا الموضع طريقه كما تقول النجار مثلا صنعت بالموضع فلان قوله وان تكون عينه آلة في صناعة الفلك الضمير في عينه راجع الى الباري تعالى وكان الاولى ان ياتي بما للتحسر فيقول لا وان تكون عينه آلة في صناعة الفلك كما يقال كسرت القلم وجزت التار بالقدوم ونحو ذلك والمعنى ولتصنع تعلى وكذلك سايرها وقد قيل انما حض الله موسى بذلك وان كان كل شي مصنوعا لله تعظيما وتعظيما واما قوله تعالى واصنع الفلك باعيننا فمعناه وعلومنا محيطه بذلك واتى بلفظ الجمع تعظيما وكذلك قوله تجري باعيننا والذي ذكره جمهور المفسرين ان المراد بقوله ولتصنع على عيني اي تجري امورك على ما اريد وهذا من افصح الكلام وان المراد بقوله واصنع الفلك باعيننا اعمل السفينة بمراى منا وقيل بامرنا اولنا ساللملكة صلى الله عليهم وكانوا يعلمونه صنعتها وان المراد بقوله تجري باعيننا تجري السفينة بحفظنا وقيل بامرنا وقيل باعين الما التي اعيناها وقال بعضهم تجري على الا كتام والحفظ جميعا قاله ولتصنع على عيني قوله قال ابن حازم هو بالحا المهمله المكسوره واللام المكسوره المسدده والزاي المعجمه قال الجوهري الحلزه بتشديد اللام القصيره وقال النحاله وهو الحارث بن حلزه اليشكري قوله في البيت تلوى بها العليا بلوي نطق البا من الوي يثوبه اذا رفعه وقيل ان العليا الربوه بالنار ولم يذكر الجوهري وانما قال العليا كل مكان مشرف وقد قيل انه اراد بالعليا العاليه وقوله فهو زبانا يعني بطلب وشوه النار بطرها بالليل لتعلوا بها وبعدها وقلتها وكثيرتها وقوله فيه خزازي حزاز وحزازي بالخا المعجمه مفتوحه وزاي معجمتين جبل كانت العرب توقد عليه امارة للغاره قال عمرو بن كلثوم ونحن غداة اوقد في خزازي رفدنا فوق رفد الرافدينا قوله وقوله الصلا قال الجوهري الصلا صلا النار وان فتحت الصاد قصرت وقلت صلا النار ومعنى ههنا مثل الصلا بعدت عنك قوله دليل على انها راتها بعيني فلا تقال ان مراده بقوله وبعينك اي مشاهده عيني وسكرتك بعيانك والظاهر خلاف ما ذكره المصنف وان المراد بعينك اي بمراى منك ومشاهده وقد ذكره بعض العلما قوله لكنه عرف بعياسه اي عرف اتقادها النار بعيانه منه بلسنه هذان البيتان للذاب اوردها المصنف غير متصلين وبينها ابيات وهو او قد تعاين العقيق لنشحن بعود كما لوح الضياب قوله عين الركيه قال الجوهري والجمع عيان وهي التفرتان يستقي منها عند الساق قوله والنقد قال الجوهري والعين الدينار والعين المال الناض وله والمطر قال الجوهري والعين مطر ايام لا يقلع قوله وعين الميزان قال الجوهري وفي الميزان عين اذا لم يكن مستويا قوله وعين موضع بالعراق قال الجوهري العين ما عن يمين قبلة العراق قوله وعين الراي ذاته خفه ههنا بالراء وذكر الجوهري ان عين الشي نفسه فاطلق في الراي وفي غيره والعين ايضا الجاسوس قوله كان البقر ساقي الحب الى اخره يعني ان العصو الذي ينسبونه لله تعالى لو كان لكان غير مقدور وانما يدخل الفرق بطاقتها بعينه بعليه قوله والمغفره الحاب لاثره لله يعني الحاسه الذي يودي الى رضاه وقيل المراد في ذاته والتحقيق ان المعنى وطلب حقه قوله وقيل معناه في امر الله الى اخره من شواهد التا قولهم ما فعلت في جنب حاجتي وقول كثير الا تتقين الله في جنب عاشق له كبد حرى عليك تقطع قوله كما قال كثير عزة فما جلبته السلب التهمه وكذلك ازت اتهم والاضطلاع احتمال الشي المفتعل قوله ان تكون فعلته فعل المخادع يعني حيث اتى في غير صورته التي تعرفون قوله والمعنى يوم يكشف عن شدة قد تكلما له قد ان الساق مجاز في الشده وليس كذلك وانما مجموع الكشف عن الساق مثل في شده الامر وصعوبه الخطب والحاراته واصله في الروع والهزيمه تشمر المخدرات عن سوق في الهرب فمعنى يوم يكشف عن ساق يوم يشتد الامر ويتفاقم ولا كشف ثم ولا ساق قوله وقال الاخر وان شمرت عن ساقها الحرب شمرا احو الحرب ان عضت به الحرب عضها

فصل

اته لا يجوز عليه ان يكون عرضا فقد خالف فيه بعض الصوفيه قوله والاتحاد في كل عرض بعالى التشبيه الا عراض متماثله ولا العرض يكون عرضا صفه بل في كل عرض والقايل بانه تعالى عرض هو ربما يستحق كونه قادر الذاته التي لم يشاركه فيها غيره من الا عراض وهو بالذاته بناعلى ان لا عرض غير هذه الاعراض المعقوله فاذا استوى لو عرضا فلا بد ان تخلوه من بعض اجناسها فاذا خلوه قادر الذاته

قوله ومنها قوله ولتصنع على عيني صح

لزم مثله في ذلك الحسن ويكون كلام المصنف مصرحا فااليه اى كل عرض من ذكر الجسن قوله ولزم ما تقدم من المحالات تعالى وما الذي
يلزم من المحالات في مثل هذا الموضع والجواب لعله توهم انه لما قال في الاستدلال على نفي الجسمية دليل لو كان جسما لاستحالت
يكون قادرا عالما لانه لا يصح ان يستحق هذه الصفات لذاته والا لزم في كل جسم مثله ذكر المحالات اللازمة من كون كل جسم مثله وهو
ان يصح منا ما نقله القديم تعالى ومقل الاجسام وعدم الخروج عن هذه الصفة ونحو ذلك من المحالات ما زاد انها يلزم لو كان كل
عرض قادرا لذاته في حق كل عرض او اراد ما تقدم من المحالات على القول بعدم المعاني قوله وفي ذلك حدوثه بعينها بعدم من امتناع لا يحل الذات
على صفة الا من كان قادرا على تلك الذات واذا كان تعالى مقدورا وقد وجد كان محدثا ويلزم ما ذكر من امتناعها عليه في الازل اذ ما
كان بالفاعل فلا بد من تقدم الفاعل عليه قوله لما تقرر من ان ما يحل لا يجوز ان يوجد غير حال بعينه فلا يكون للخصم ان يقول انه تعالى كان لا
في محل ثم احدث المحل حل فيه ودليل ما ذكره انه لو جاز حلوله ووجوده غير حال لم يكن بان يحل اولى من ان لا يحل الا لامر فاعل
او علة وذلك محال في حقه تعالى فان قيل الذي قدمتم في امر الحلول هو في الاعراض الموجودة التي نحدثها القادرون فاما ما كان منها حيا
قادرا على ما فرطكم موقوف على اجازته مثلنا الا فرق لانا الحلول وعدمه كيفية في الوجود وكيفية الوجود لا تفارقه فاما ان يوجد حالا
ابدا واما لا يوجد غير حال ابدا قوله ويلزم ان يحل في محل واحد اما يحلل هذا الالزام الملزم لانهم يجعلونه تعالى حالا في الصور الحسنة مع تعددها
واستدل السمع ابو الحسين على ابطال ان يكون تعالى موجودا في محل بان قال لو كان تعالى حالا في محل لكان لا يخلو اما ان يقال بانه تعالى حال فيه
لذاته فيلزم منه حدوثه تعالى او قدم المحل او يقال بانه تعالى يحل في جسم بعد ان لم يكن حالا فيه فيقال حلوله فيه اما ان يكون واجبا فذلك الوجوب
ان كان راجعا الى المحل لزم ان يكون الاجسام كلها مستوية فيه فيلزم كونه حالا في جميعها وفيه اما انقسام ذاته تعالى وذلك من صفات
الاجسام وهو محال واما حصول الشيء الواحد في الوقت الواحد اكثر من حيز واحد وهو باطل بالضرورة وان كان الوجوب راجعا الى
الحال فيلزم كونه تعالى في كل المحال اذ لا خصوص لذاته تعالى بمحل دون محل وان كان حلوله جائزا فهو اما الوجود معنى او عدمه ولا اختصاص
للمعنى بالعدم والموجود فكان يلزم ان يكون تعالى في كل محل وهو باطل وان كان بالفاعل فاما ان يحصل ذاته في كل محل فيلزم انقسام ذاته
واما ان يحصلها في محل واحد فيلزم من ان يكون ذاته تعالى اصغر المقادير تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا فثبت ان الحلول لا يجوز عليه تعالى وكما لا يجوز عليه
ان يكون حالا فكذلك لا يجوز ان يكون تعالى محلا اذ هو يعدم انه ليس بجسم واذا لم يكن جسما لم يكن متحيزا ولا حلول الا في متحيز وقد ذهبت الكرامية
الى ان الحوادث تحل في ذاته تعالى عند حدوثها فكل امر يحدث في العالم فانه يحدث في ذاته تعالى معنى يحلها يسمى الاحداث ولا يصح اثبات معنى
الا اصطلاحهم الا انه تعالى الله عما يقولون **فصل** وكما لا يجوز ان يكون جسما ولا عرضا فكذلك لا يجوز عليه ما يجوز على
الاجسام قوله والكون في الاماكن ونحو ذلك يعني كالصعود والهبوط والزيادة والنقص والاستراحة والغم والسرور والالم
واللذة وهذا مذهب اهل العدل واكثر الفرق الاسلامية وحكي عن الفلاسفة القول بانه تعالى ملتذ بادراك ذاته وكماله قيل وحكي هذا عن الغزالي
الا انه يبعد عن مثله مع علو محله في الاسلام وروي عن بعض قدماء المعتزلة انه تعالى يجوز عليه الغم والسرور والاسف والغيرة
وتعلقوا بما ورد من انه تعالى يفرح بتوبة العبد وما ورد في الاخبار لا اغير من الله تعالى وقوله تعالى يا حسرة على العباد والصحيح ان هذه المعاني
من توابع الحيوانية وما هذه الالفاظ وما ورد في حقه تعالى على سبيل المجاز **مسئلة** واثبت المجسمة انه تعالى مختص بالكون في جهة
والاستقرار على [illegible] نفاه فمن حقه ان ينفي توابعه كلها وعن بعض الكرامية نفي التجسيم واثبات الجهة وانه تعالى في جهة فوق وعن
الكلابية [illegible] تعالى على العرش بلا استقرار وبطل قولهم جميعا ان الجهة والمكان من لوازم الجسمية وتوابعها فلا يثبت
ذلك مع نفيها [illegible] الادلة عليه وشبهتهم ما ورد من السمع مما يقتضي بانه تعالى فوق كقوله تعالى وهو القاهر فوق عباده اليه يصعد
الكلم الطيب والعمل الصالح يرفعه بل رفعه الله اليه وما ورد من رفع الايدي عند الدعاء وهو مما اتفقت الامة عليه والجواب ان الادلة
القاطعة قد قامت على نفي الجسمية وفي ذلك نفي لوازمها من الفوقية وغير الفوقية ويحتاج بل ما اقتضى ظاهرها حملا على ما قامت الدلالة
القاطعة عليه اما قوله تعالى فوق عباده فمشعر بالقهر والعلو بالغلبة والقدرة كقوله وانا فوقهم قاهرون واما قوله اليه يصعد الكلم
الطيب فالمراد يصعد الى السماء فكتب حيث يكتب الاعمال المقبولة وكذلك قوله بل رفعه الله اليه المراد الى سمائه وانما جعل الصعود والرفع اليها

صعودا او رفعا اليه لانها موضع امره ونهيه فلا يمكنه واما رفع الايدي في الدعا فلا يدل على ما ذكروه واما هو امر تعبدنا به ولا
وجه لاخذ ما ذكروه منه ولعل الحكمة فيه ان الخضوع والتذلل والرزق ينزل من فوق او لان الداعي مستعطي ومن عادة المستعطي
مد يده لما يعطى وقد روي عنه صلى الله عليه وسلم السما قبلة الدعا **فايده** اجاز ابو القسم ان يقال انه تعالى هو بكل مكان بمعنى انه حافظ ومدبر
والمعنى حفظه وتدبيره بكل مكان لكن مع التقييد بهذا المعنى كان يقال الله في كل مكان اي حافظ ومدبر لان يقال ايهام الخطا حسن
ومنعه ساير الشيوخ لانه مجاز فلا يقاع ايهام الخطا لا يكفي في جواز استعماله في حقه تعالى ما لم يرد الاذن به فيطلقه مع الاذن
حيث ورد في كلام الله تعالى او في كلام رسوله لا في غير ذلك قوله ولا ماخوذ على الاعراض من الحلول والبقا وجواز العدم ونحو ذلك
يعني كاحكام الصفات والاحكام واما استحالة عليه تعالى توابع الجسمية والعرضية لما تقرر بالادلة انه تعالى ليس بجسم ولا عرض ولا يثبت
له ما يثبت في غيرهما **مسالة** قال اصحابنا يلزم المكلف في هذه الجملة ان يعلم انه تعالى لا يشبه الاجسام والمحدثات فيما لم يزل وفيما
لا يزال ولا يصح عليه مشابهتها في حال من الاحوال ولا توابعها من الحركة والسكون والصعود والهبوط والموت والعجز والجهل والهرم
والسقم والغذا والحاجة وانه ليس بعرض ولا يشبه الاعراض فيما لم يزل وفيما لا يزال ولا يصح كونه كذلك في حال من الاحوال ولا يصح عليه
حقيقتها ولوازمها المتقدم ذكرها

القول في استحالة الروية على الله تعالى

قوله وذهب
اهل العدل الى اخره اعلم ان اهل العدل ذهبوا الى انه تعالى يستحيل ان يرى نفسه وان يراه غيره بكل حال وفي كل وقت
وذهبت المجسمة الى انه تعالى يرى نفسه ويراه غيره من المكلفين في الدنيا والاخرة قال بعضهم والناس كلهم يرونه لكنهم لا يعرفونه وبعضهم
يقول انه تعالى يدرك بكل الحواس ويرى في جهة على حد رؤية الاجسام ويرى بالحاسة من دون معنى وذهب اهل الحديث النجارية واصحابه
الى انه يرى نفسه ويراه غيره وهم المومنون من المكلفين فقط لان رؤيته من اعظم الثواب والاظهر من مذهب الاشعرية انه لا يرى بحاسة
غير حاسة الروية وذهب ضرار الى انه تعالى يرى بحاسة سادسة غير الحواس الخمس واتفقوا جميعا على انه لا يرى في جهة كالاجسام ولا
امام ولا فوق ولا تحت ولا يمين ولا شمال قال اصحابنا وهذه روية غير معقولة قال الامام يحيى عليه السلام ويقرر ان يكون الخلاف بيننا وبين
الاشعرية في هذه المسالة لفظيا كما ذكره المحققون من مباحثهم فان الغزالي ذكر في كتابه الاقتصاد ان الرؤية عبارة عن تجلي مخصوص
لا يسكنه العقل وهذا هو العلم بعينه ونحن لا نأباه وذكر الرازي في النهاية بعد تحريره الادلة العقلية لهم وقال انها ليست بقوية قال
ويقرر ان يكون الخلاف في المسالة لفظيا انتهى واعلم ان من طالع كتبهم كالاربعين للرازي وعرف اصطلاحهم وتصفح كلامهم علم ان خلافهم
معنوي وانهم يثبتون الروية التي هي الادراك اذا عرفت هذا فاعلم انه لا يحتاج الى الاحتجاج في هذه المسالة على المجسمة اذ لا نزاع بيننا وبينهم
فيها على الحقيقة لانهم يسلمون ان الله تعالى لو لم يكن جسما لم تصح رؤيته ونحن نسلم لهم انه تعالى لو كان جسما لم يعقل ذلك لصحت رؤيته والكلام
عليهم في ابطال القول بالتجسيم وقد مر واما فائدة الاحتجاج على صحة المذهب في هذه المسالة ابطال القول بالروية من غير تجسيم ولا تكييف
كما هو مذهب الاشعرية والضرارية قوله وينسب الى النسخ الى القسم القول بانه تعالى يرى نفسه ولا يراه غيره وقيل ان هذا القول انما
حكاه ابو القسم في كتاب المقالات عن بعضهم واما هو فلم يقل بذلك بل لم يقل به احد كما ذكره المصنف قوله لنا اما من جهة العقل فلان
اعلم ان الادلة على انه تعالى لا يرى كثيرة واكثر ما يعتمد اصحابنا الاستدلال بالدليلين اللذين ذكرهما المصنف دليل الموانع ودليل المقابلة
والذي عليه الاكثر من المتكلمين النافين للروية كالقاضي ومن تابعه وغيرهم انهما على سوا ليس احدهما اقوى من الاخر وذهب ذكر الشيخ
ابن الملاحمي ان دلالة الموانع هي المعتمدة وان دلالة المقابلة فيها ضعف ولا يعتمد عليه على ان المقابلة وما في حكمها شرط في الروية وهي
مستحيلة في حقه تعالى وما كان مستحيلا عنده لم يكن شرطا وذهب السيد المويد بالله عليه السلام الى ان دلالة المقابلة اقوى لان دليل الموانع مبني
على ان العلم بانه لا فصل يحصل بيننا يستند الى انه لو كان لرأيناه وذلك ليس بالقوي عنده قال ويمكن ان يكون ذلك العلم غير مستند والعلم انه
لا يتاتى الاعتماد على الاستدلال بدليل الموانع الا ان اسم على القول بان الادراك معنى ولا لابي هاشم الاستدلال بدليل المقابلة لما سنذكره وقد
بنى المصنف دليل الموانع قوله وهذه خمسة اصول الاول انه حاصل على الصفة التي لو رئي لما رئي الا لكونه عليها الثاني ان احدنا حاصل
على الصفة التي لو رئي لما رئي الا لكونه عليها الثالث ان الموانع مرتفعة الرابع انه تعالى موجود الخامس ان هذه الشروط التي معها يجب

رؤية المؤثرات قوله وعندنا انها الذاتية في حقه تعالى والمقتضاة في حق المحدثات انما جعلها اصحابنا الذاتية في حقه تعالى مع ان من قواعدهم
ان المؤثرات يرى على صفاتها المعللات لان صفاته تعالى المقتضاة تستحق جنسها وقبلها على تسلسل الجواز فلا يجوز ان يدرك تعالى عليها
ولو صح ذلك للزم ان يدرك نحن على كوننا قادرين وعالمين ونحوهما وهو محال والا كان يلزم اذا زالت عنا ان يدرك تعالى كوننا
مدركين ولا اعتبار بالكيفية لان المؤثرات لا يختلف تأثيرها باختلاف كيفية استحقاقها فلو اثرت قادريته تعالى وعالميته في صحة ادراكه
لاثرت قادريتنا وعالميتنا في صحة ادراكنا وهو محال قطعا وانما جعلها المقتضاة في حق المحدثات لانها لو كانت الذاتية للزم ان يدركها
في حال عدمها لحصول ما يصحح ادراكها في حالة العدم وهي الصفة الذاتية فعلمنا انها تدرك على المقتضاة التي لا يكون حصولها الا
مع الوجود ولا اعتبار بالصفة الذاتية التي تقتضي صحة الادراك لكن بشرط الوجود لانه اشتراط ما لا دليل عليه وقد ذهب الشحام
وابو اسحاق وابو عبد الله الى ان المحدثات ترى على صفاتها الذاتية فهم موافقون في المعنى فانهم يجعلون الصفة الذاتية ما هو عند الجمهور
الصفة المقتضاة مثاله الجوهرية فهم يجمعون على انه يرى لتحيزه لكن قال الجمهور هو صفة مقتضاة وقال بل صفة ذاتية ولا
يثبتون الجوهرية على ما تقدم قوله بطلانه ان الوجود متماثل يعني في حكم المتماثل لان الصفات لا يطلق عليها لفظ التماثل والاختلاف
لجريه مجرى المتماثلة لمعنى انها لو كانت ذوات لسد بعضها مسد الاخر فيما يكشف عن الصفة الذاتية على التفصيل وان بعضها يقوم
مقام البعض في الحد والحقيقة وفي اقتضاء ما يقتضيه من الصفات والاحكام وبالعكس من ذلك في المخالفة وقد تقدم الدليل على ان
الوجود في حكم التماثل قوله فيعود الامر الى ما قلناه يعني في حقه تعالى وهو المقصود هنا قوله لان الصفة المقتضاة مختلفة يعني حيث
الصفة المقتضاة والموجدات صفات الذوات المقتضاة ليست كلها متماثلة فلا يلزم من رؤية بعض الذوات على بعضها رؤية سائر الذوات على
سائرها قوله وكذلك في الشم والذوق والسمع وهو ظاهر البطلان اي بطلان ان يدرك بجميع هذه الانواع من الادراكات بحواس اخر
المفهوم بطلان غيره لان المخالفين يواقعون في انكار ادراكه على غير جهة الرؤية الا الا سعري فانه التزم ذلك فلما قال به انكر
اصحابه عليه وتبرؤوا منه وقالوا انك مغتزلي ولكنك يورد بنا المضايق ويرد فحاسنا بالمحالات حتى نلتزمها وهو لا يقول بذلك
قوله فليس بابعد من مخالفة بعضها البعض يعني حواس البصر فان فيها شهلا وشكلا وزرقا وملحا كما يقوله اصحابنا والشهلة
كهيئة الحمرة في سواد العين كالشكلة في بياضها ورجل ازرق العين والمرأة زرقاء بينة الزرق والاسم الزرقة واذا اشرب
حتى تغير الى السواد فهو املح العين هذا ان قصد بالحواس قوله فان كانت مماثلة لهذه الحواس الا في زرقها واما ان قصد
بها الحواس الخمس وهو معنى حسن فاجلة فيها الظهور فلا يحتاج الى الاستظهار قوله لان ذلك مبني على ان الادراك معنى يعني من
حيث انه جعل الرؤية مختلفة لان ان الامر جعلها جنسا من المعاني يحلق باحلال في متعلقه واما اذا كانت صفة مقتضاة عن الحية
مع تصحيحها على سواد الحاسة لسنت لا يشترط في اقتضائها المرئية وفيه نظر فان احلال المتعلق كما يدل على احلال المعاني
المتعلقة يدل على احلال الصفة المتعلقة وان لم يكن بمعنى ورؤية الباري لو كان من سائر من ذلك مماثلة غير مختلفة سواء كانت
الادراك معنى او صفة وسواء ان عقلت الحاسة او اختلفت قوله واما ان الموانع منتفية الى اخره اعلم ولان حقيقة المانع عن الرؤية
ما لاجله يتعذر على الحي رؤية المرئي مع استمرار حاله في كونه حيا لا افة به وتعداد الموانع على ما ذكره المصنف فهي ثمانية فاما الستر
الامام فلم يعد القرب المفرط وعدم الضياء المناسب للعين منها وقال العقيه فاسق ولعله ادخل القرب المفرط في كون المرئي في
جهة الرائي لانه اذا قرب قربا مفرطا كالملح في العين صار كانه في غير جهة الرائي وادخل عدم الضياء المناسب للعين كظلمة الليل في
الحجاب وجعل الظلمة حجابا كثيفا لما منعت الرؤية وقال الوجه في عدم عدها من الموانع ان من حق المانع ان يكون حاصلا مع
صحة الحاسة ومع القرب المفرط يتعذر انفصال الشعاع ومع عدم الضياء المناسب يصير الشعاع في حكم الزائل فلم يحصل ما شانه
انفصال الشعاع ودخول ما شانه من تمام صحة الحاسة قوله والرقة واللطافة الرقة هي الحاصلة في اجسام الملائكة والجن
فان اصحابنا يذهبون الى ان المانع من رؤيتها رقتها واللطافة الحاصلة في الجوهر الفرد والواو بمعنى او لان مع السماع صح ادراك
الاجسام الرقيقة كما تشاهد المحتضر اجسام الملائكة مع رقتها لما قوي شعاعه فهذا المانع هو لاجل ضعف الشعاع وخالفهم

ابو القسم في اجسام الجن وقال لا يصح رؤيتهم بحال الا متى كثفوا واختلفوا ايضا في هل يصح رؤية الجوهر الفرد متى قوي الشعاع فصحّحه
الجمهور كما في الجسم الرقيق ومنعه ابو عبد الله قال لانه يدخل في تضاعيف اجزاء الشعاع فلا يصح ادراكه واحتج ابو القسم بمثل
هذا في منع رؤية الجن الا متى كثفوا ويلزمه القول بمثل ذلك في حق الملائكة واعلم ايضا انهم مختلفون في اللطافة والرقة ما هي
فقال القاضي يجوز ان تكون الملائكة والجن والاجناس اللطاف واجتمعوا الجنس من اجناس الفعل ذكره الحسن لطافة والحسن
لطيف ويجوز ان يكون المدرك بذلك الى قلة الاجزاء والى ما يليها على وجه مخصوص وكذلك كلامه في التذكرة وحكي انه جعل اللطافة
مع جواز الا يحصل قال لا بد من معنى هو اللطافة وقال سائر الشيوخ اللطافة عبارة عن تخلخل الاجزاء وليست بمعنى لانه متى امكن
ان يكون لتخلخل الاجزاء فلا وجه لاثبات معنى ولان اللطافة هي خلاف الكثافة والكثافة ليست بمعنى بالاتفاق واما الرجوع
بها الى قلة الاجزاء ذكره الحاكم في شرح العيون قوله والحجاب الكثيف يحترز به عن الرقيق كالبلور الرقيق ونحوه قوله وكون
المرئي في محاذاة وجهة الرائي يعني بان لا يكون مقابلا له بل خلفه او عن يمينه او يساره او نحو ذلك قوله وكون محله في بعض هذه
الاوصاف هذا المانع يختص بالالوان وهو ان يكون المانع محل اللون فيما سلكون المحل حال كونه في [illegible] او بعيدا او محجوبا او نحو ذلك
لان اللون لا يوصف بانه بعيد او في جهة او محجوب او لطيف او رقيق اذا عرفت هذا فالدليل على ان هذه التي عددها المصنف رحمه الله
هي موانع الرؤية ان الرؤية تنتفي لحصولها او لحصول واحد منها وتثبت مع فقدها ولا امر يتعلق به المنع سواها او نقول الدليل
على انه لا مانع سواها ان تجويزه يؤدي الى فتح باب الجهالات كما ذكرناه في الادراك فكان يلزم تجويز ان يكون بين ايدينا فيلة ولا
ندركها لحصول مانع غيرها وهو يجري الى انه يرد على جعلهم البعد مانعا سؤال وهو ان يقال انا نرى السماء مع بعدها عنا البعد
المفرط وفي الاثر ان بين السماء والارض مسيرة خمسمائة عام واجاب اصحابنا بانا [illegible] بها العظم حجمها فلا يكون البعد مانعا في حقها ففي الاثر ان حجم الشمس
كحجم الارض مائة وسبعين مرة مع انها ترى بالنظر الى السماء في غاية الصغر فكيف يكون مع ذلك حجم السماء **قالت** اختلف اصحابنا
في السبب في رؤية السماء عند فتح الجفن اليها في اول وهلة فمنهم من قال الوجه في ذلك ان الشرط في [illegible] ومنا لما نراه ان يتصل الشعاع
من العين الى السمت الذي نوجه اخذ ابصارنا اليه ولا يكون بينه وبين ذلك المرئي شيء تزول ما حدث بحرارة كالبعد حق عن السماء ونحوها ولا
يشترط اتصال شعاع العين ولا شعاع الهواء بالمرئي ومنهم من قال لا بد من اشتراطه واذا كان كذلك فالسبب في رؤيتها في اول وهلة ان
شعاع العين يتصل بالذي يليه من اجزاء الهواء وتلك الاجزاء شبيهة بالشعاع في نورها فتكون اجزاء الهواء لنا كالشعاع المنفصل من
البصر فكل جزء منه متصل بالذي فوقه او في حكم المتصل واتصالها في وقت واحد فكان الذي يلي السماء منها منفصل عن جنسه فلذلك يراها
في الحال **تنبيه** اعلم ان الموانع تنقسم الى قسمين فمنها ما يمنع بنفسه على كل حال وهو الحجاب الكثيف وكون المرئي في خلاف
جهة الرائي وكون محله باحد هذه الاوصاف ومنها ما يمنع لا بنفسه بل يرجع الى غيره الا امر يرجع اليه وهو الرقة واللطافة والبعد فان
امتناع الرؤية مع هذه الموانع انما هو لضعف الشعاع وانقطاعه في حق البعد فلو قوي او لم يقطعه البعد لصح الادراك ولهذا يصح
منا ادراك الملائكة والجن مع رقتهم اذا قوي شعاعنا ويدرك احد المدركين البعد مما لا يدرك الا جلي لقوة شعاعه وعدم انقطاعه كما ذكر
في كتبه مما اراد الزرقا ادركه على مسيرة ثلث **تنبيه** اخر في بيان الفرق بين المانع والمحيل والفرق بينهما ان المانع يصح
زواله فيحصل مكان ذلك المانع ما نفاه منه والمحيل بالعكس من ذلك كوجوب عالميته فانه لما كان محيلا لكونه جاهلا لم يصح
زواله ولم يجوز نا مثله في الباري تعالى بمعنى ومعلوم قطعا ان ذلك يجوز واعلم ان هذا الدليل مما يكون اصلا من اصول الدلالة [illegible]
المصنف لظهورها وهي وقد ثبت انا لا نراه الان ويدل عليه انا لو رأيناه الان لعلمناه ضرورة لان العلم بالمدرك ضروري وقد علم
بطلان ان نعلم ضرورة قوله واجاب اصحابنا بان الشعاع المنفصل من العين صنوبري الشكل يعني انه المثلث الذي هذا الموضع
يحكى عن الشيخ ابي هاشم رحمه الله فانه قال الشعاع ينفصل من حدقة العين على شكل صنوبري مستدقه مما يلي المرئي وواسعه مما يلي
الرائي فاذا كان المرئي بعيدا كانت تلك الزاوية ادق واصغر فلذلك وجب ان يرى الكبير صغيرا ومعنى قوله على شكل صنوبري انه
كالصنوبرة وهو بمنزلة مثلث المثلث وقيل هو اسم للشجرة لا للثمرة والذي يدل على ان الشعاع هيئة المثلث ان [illegible]

ومستدقه الى المرئي ان احدنا اذا قدر حلقه او غيرها بعيد عنه راها اكبر مما هي لان ذلك الشعاع ينفصل على حرف من الشقة
الرائي واتسعه فاذا ابعدت الحلقه عن عينه راها كانها صغيره لانسداد افاق الطرف الاخر وكذلك فاذا
تخيل انه لاجل سعته ان الحلقه واسعه يرى موضع الفضا له من الشراح اوسع من الطرف الاخر واجاب
عما احتجنا عنه بان الشعاع الذي ينفصل من الشراح على ما ذكر ويرى موضع الفضا الناظر فيجد صورة
الحسي عن اصل هذه الاعتراض بان صورة المرئي تحدث في الهوى على جهة التاثير ثم يتصل الهوى بقطعة الناظر
المتلف في القطعة فاذا كان المرئي في افقا البعد ضعف تاثيره في الهوى واضمحل لان طول الماد الذي يضعف التاثير وتقطعه ومثل ذلك
بالرامي بالحجر في بعد فاته يتحرك الماء لا الا انه اضطرابه يضعف الى ان يبطل وكلما قوي التحريك والاعتماد طال زمان التحريك
وكلما ضعف التحريك والاعتماد قصر مدته فكذلك اذا عظم الجسم المرئي وقوي اللون المدرك قوي تاثيره في الهوى ومتى صغر وقل
فانه يضعف تاثيره في الهوى وقد يعدم ما قاله الامام حتى علم من انه يجب ان يطالب ابوا الحسين بحقيقة هذا التاثير والحاصل منهم
عن اصل الاعتراض بان بخار الارض واجزا من الهوا يلتطف بذلك المرئي ويسامته فيكون كالستارة على بعض جرمه كل عضو منه
كالمستور بعضه فيراه صغيرا اقول ما يرى حوله من الفضا الفضا ما اتسع من الارض هو ايضا الساحة قوله او غيره يعني كالسما
فانا اذا ادركنا الشمس صغيرة فهو لا يساع ما شاهده من السما وجرمها مع مشاهدتنا اياها كلها فما ذكره بعد قوله انما يعلم كبره او حسنه
بان يضم الى غيره المناسب للسياق انه يقال اما بان صغره او حسنه بان يضم الى ما هو اكبر منه او احسن قوله مع حصول الادراك
الذي يدركه الجميع له ان يقول الاسم حصول الادراك للذي يدركه الجميع فانه لا يدرك الجميع الا بعد ان كثيره من حسن الادراك
لم يتصل الا بعضها ولو حصلت جميعها الادرك حقيقة قوله بل قد اجاب بعض شيوخنا رويته الخ يعني ابا عبد الله على ما تقدم
فانه منع من رويته واجاب بها سواء قوي الشعاع او لم يقو حكاه عنه بعضهم والذي في التذكرة ان ابا عبد الله حكى ذلك عن ابي هاشم
وان كان الظاهر في كتب ابي هاشم انه يصح رويته وقد احتج الجمهور على صحة رويته اذا قوي الشعاع بانه لو كان العلة في استحالة رويته
الجزء انفراده لوجب الا يراه الله تعالى ولما صح منا ان نراه مع انضمام غيره اليه لان التاليف لا مدخل له في الروية وقال ابن متويه وللسائل
هاهنا ان يقول ان انفراده عن غيره شرط في صحة رويته كما ان رفع الحجاب وغيره شرط ويكون هذا لما يرجع الى الحاسة كالحجاب ولا يبعد
مثله في الله تعالى قوله ولعلك عليه السؤال له ان يقول المال يرى الاجزا اذا انفرد در عندي لانه لم يتعلق له ادراكها عند انفرادها ولا
ما يرسل هذا الجواب علم منه حكم قوله الاعتراض الثالث لا يعني للمرازي وله يجري على ما ذكره المصنف وهو ان قولكم در يع لو كان مرئيا
مشروطه بما شرطته روية غيره من المرئيات في الشاهد لا يصح لان رويته مخالفة لروية المرئيات واذا خالفتها كان شروطها مخالفة
لشروطها ولا يكفي في التماثل كون كل ذلك رويه وقال ولو التجي من المعتزلة كيف حكموا بصحة اهدار المماثلة في الاحكام فان السواد
مماثله ويحل بعضها غير ما يحله البعض الاخر ولا يصح ان يتفق في ذلك فيكون ما حل منها محلا صح ان يحل في محل الاخر واحتجوا ايضا
رويه الباري وتحقق بمن المرئيات في الحكم مع اختلافها والجواب اما على التحرير الذي ذكره المصنف فذكره رحمه الله واما على هذا التحرير
الاخر فان يقال انا اعتبرنا تلك الشروط فقط في رويته جميع المرئيات لو لا انه دلت على ذلك وهو وقوف ادراكنا المدركات عليها ثبوتا
وانتفا ولسنا هاهنا متعلقين كوننا مدركين غير ذلك ولهذا اقتضينا بانه تعالى لو كان مدركا لكان ادراكنا له على الحد الذي ادركنا عليه
غيره من المدركات كالمماثل الروية بل لقيام الدلالة وكذلك حكمنا على السواد بما ذكره لقيام الدلالة وهي المعتمد وللمرازي اعتراض
رابع وهو ان قالوا ان دلالكم هذه يدل على انكم لا ترونه فالذي يدل على انه ليس بمرئي في نفسه واجاب ابن الملاحمي بانه لو كان مرئيا
في نفسه لرايناه اذ لا ماني يكون رويته مع امكانها مشروطة بامر يستحيل اذ المستحيل لا يكون شرطا واجاب الجمهور بالاجماع
على عدم الفرق بين رويته في نفسه مع فرض عدم روية له لما قال فلم ... ان الادراك والروية في نفس الامر غير صحيحة لكن مع حكاية ابي القاسم
عن بعضهم انه يرى نفسه ولا يراه غيره لا يثبت انعقاد الاجماع قبل وقد يجاب بانه اذا ثبت انا لا نراه فكونه مرئيا في نفسه لا طريق اليه
وما لا طريق اليه وجب نفيه ولا يصح في الجواب والله اعلم ما حصل اصل الدلالة وهو انه لو صح رويته في نفسه لرايناه لحصول المقتضي
والشروط ولا شرط يعقل غيرها بل ان عدم الروية يثبت لعدم حصوله فاذا لم نره مع حصول المقتضي والشرط دل على انه

ليس بمرئي في نفسه قوله الدليل الثاني من جهة العقل يعني على ان الله تعالى لا يرى وهو المسمى بدليل المقابلة وهو الذي صححه الشيخ أبو إسحاق
واستقواه وحرره بما ذكره المصنف قوله وهذه مبنية على اصول يعني الاول ان احدنا لا يرى الا بالحاسة والثاني ان الرائي بالحاسة لا يرى
الا ما كان مقابلا او حالا في المقابل او في حكم المقابل والثالث ان الله تعالى ليس بمقابل ولا حال في المقابل ولا في حكم المقابل قوله بل يجوزون ذلك
في العلم والقدرة ونحوهما اراد بنحوهما الحيوة والمتاريخ انهم يجوزون حلول المعاني هذه في الاجزاء المنفردة ولا يشترطون البنية التي يعتبر
مخصوص في مجموع اجزائه ولكن طريق العلم به الادراك اي ادراكها تتصرف وتفعل الافعال المحكمة ونحو ذلك فان هذا هو الطريق
الى القادرية والعالمية وهما الطريق الى الحيوة وهي الطريق الى المدركية قوله والله لم يخلقه فيكن يعني فلم نشاهدها حالا بعضها ولا
احسسنا بذلك قوله هو محل القدرة دون الجملة يعني لانها حينئذ يكون حكمها راجعا الى المحل فيكون هو المتصف لما يوجبه الصفات قوله
ولا يكون لله ارادة باسره الا فعاله اي في وقوعها على الوجوه المختلفة وذلك من حيث ان الفاعل للكلام هو حي غير الحي الذي حلته واختص
بها وهو جزء في القلب واذا كان كذلك لم يصح ان يؤثر ارادته في فعل غيره بان يقع فيها على وجه كان ارادة زيد لا يؤثر في فعل عمرو
وكذلك قياس الداعي فان محله جزء في القلب فاذا كان الجزء حيا على الانفراد لم يؤثر داعيه في فعل غيره من الاحياء المستقلة مما تشوق وهو ظاهر
قوله ويجوز لذلك مما لا يعد في كمال العقول يعني كالحفظ عند تملك الدرس والمعرفة بالصناعات عند تملك الممارسة فان الحفظ والعلم
بالصناعة لا يكون الا ضروريا ويختلف العقلاء في حصوله مع القليل من الدرس والممارسة قوله ولا يعلمون انهم عالمون قد نبهنا في قسم
هذه القاعدة وذهب الى انه لا يجوز ان يعلم احدنا الشيء ولا يعلم انه عالم به واحتج اصحابنا على صحة ذلك بان السوفسطائي مع علمه بالمشاهدات
غير عالم انه عالم بها والشيء مع علمه بخبر الاخبار المتواترة غير عالم بانه عالم به ولهذا يقول لا اسلم ذلك ولا نصدق فان قيل في السعيد يعلم
احدنا العلم الضروري لا يعلم انه عالم بمعلومه قوله مما يتفقوه من اساطيرهم السميسق التدرس والاساطير هنا الاباطيل والخرافات
اسطور واسطارة قوله بما سوى المقابلة وما في حكمها الذي في حكمها الحلول فيما حصل فيه المقابلة او حصول الصور في المرآة قوله وهو اغى
ومجازلة الفي الضلال والمهازلة مفاعلة من الهزل وهو خلاف الجد ما اصله بلنتهي لهم حجة قوله اذا صح ان يعلم المعدوم يقال
في صحة العلم بالمعدوم وكيف ينبني عليه الا الالزام والجواب ان الخصوم لا ينازعون في ذلك بل العلم يصرحون بصحته وان قد ضنا القول
بصحة العلم به ينبني على ثبوت الذات في العدم وثبوت الصفات الذاتية لها في تلك الحال وكونها التي يصح العلم بها وقد تقدم ذلك ووضح صحة
العلم بالمعدوم مما نعلمه من الثواب والعقاب وما اخبر الرسول بحدوثه في غد فانا نعلم جميع ذلك مع كونه معدوما قوله لبعض مشيختهم
المشيخة جمع شيخ كشيوخ واشياخ ومشيخة ومشايخ ومشيوخا قوله ودلالة الشهوة والنفار على الزيادة والنقص يقال قد صح عندهم ان
حصول الزيادة والنقص عند حصول الشهوة والنفار يجوز ان يكون بمجرى العادة فكيف يلزم الخصم ذلك ولو التزمه لم يمكنك الكاره
ولم يبعد بمكان ما قوله يريده وضوحا ان الله تعالى يرى الا شيئا في جهاتها يعني فقد حصل من اصنافهم ان الرائي لا يرى الا ما كان في جهة والا
كان كذلك يعتذر لزوم رويته في جهة وذلك معنى المقابلة وان كان رويته للشيء لا يكون فيه معنى المقابلة في حقه تعالى لم يكن في جهة واما
نحن فلكوننا في جهة لا بد من المقابلة قوله اعلم ان كلام ما مانع المخالفين انما هو على تقدير ثبوت الادراك معنى يعني الكلام معهم في هذه الاعتراضات
فان معارضتهم بالعلم مبني على ان الادراك معنى كالعلم والا لم يمكنهم ان يقيسوه عليه وكذلك فالاعتراض الثاني مبني على ان ادراكنا
للباري تعالى معنى مخالف للمعاني التي يدرك بها غيره من المدركات فيجوز ان لا يكون المقابلة شرطا فيه وكذلك فالاعتراض الثالث مبني على
ان الادراك معنى وان المقابلة او ما في حكمها السبب شرطا فيه والماسوقف عليها بمجرى العادة ولو اعترفوا بان المدرك صفة مقتضاة عن الحية
لم يمكنه جعل المقابلة شرطا فيها بمجرى العادة لان ما كان شرطا في اقتضاء المقتضي لم يجز اقتضاؤه من دونه ولا امكن جعله شرطا بمجرى العادة
كالوجود في التحيز وانما يمكن ذلك اذا كان الادراك معنى لان المعاني لا يتوقف ايجابها على شرط هذا غاية ما يمكن من توجيه كلام المصنف واعلم
انه رحمه الله قد اهمل الاصل الثالث من هذا الدليل وهو انه تعالى ليس بمقابل ولا حال في المقابل ولا في حكم المقابل لظهوره وتقدم ما يدل
الخصم فيه وتضمن نفي التجسيم والعرض له **تنبيه** ان قيل كيف تثبتون لكم الاستدلال بدليل المقابلة مع ان الذي ذهب اليه شيخكم
ابو هاشم ان المقابلة او ما في حكمها ليست بشرط في الرؤية وصرح بذلك عنه الشيخ ابن متويه وصححه ولهذا اجاز المسيح ابو هاشم

والكل

من الاحيا

وان كان غير مقابل ولا حال في المقابل ولا في حكم المقابل وقال لو قدرنا انه لم يشف جميع الاحيا منا لصح ان يدركه ثم لم ينفه على هذا الحد اذا
كان في هيئته على صفة يصح ادراكه عليها وكذلك اجاز رؤية اللون لو وجد لا في محل وصرح ابن متويه في التذكرة والحاكم في شرح العيون بان
انه لو كان بما يصح رؤيته لرايناه وان لم يكن في جهة بل على ما هو عليه ونص ابو هاشم على انه لو قدر كونه مع تمثيلا يستلزم مماثلته
تلك للمرئيات ولا مجانسته لها فلا يلزم ان يكون جسما ولا حالا في جسم وصححه المهدي عليه السلام واحتج بان ذلك ككونه معلوما فانه
لا يستلزم مجانسته للمعلومات وهذا تطرح بعض ما يترتب عليه هذا الدليل فكيف يتاتى مع ذكره الاستدلال به او كيف يتاتى القول
بان كونه لا يرى الا اذا كان مقابلا او حالا في المقابل او في حكم المقابل يعلم ضرورة وان الاشعرية تخالف فهم في ذلك جاحدون للضرورة
وانه من حسن ظنهم على الغباوة وصناعتهم في التمويه فهذا يتحكم ابو هاشم وغيره من اعيان علمائكم قائلون بمثل مقالتهم قلنا اما على مذهب
ابي هاشم ومن وافقه فلا كلام في ضعف هذا الدليل وعدم تاتيه وقد ضعفه الشيخ ابو هاشم لذلك ورجح دليل الموانع واما على مذهب
الشيخ ابي عبد الله وغيره ممن تقدمه من علماء المعتزلة فهو قوي صحيح لانهم حكموا باشتراط المقابلة وكذلك على مذهب من ذهب
الى ان كونه مرئيا لو قدر يستلزم مجانسته للمرئيات ويلزم عليه ان يكون جسما او حالا في جسم ولهذا كان معتمده في هذه المسئلة
دليل المقابلة ومذهبه هو القوي وهو الذي عليه الجمهور ولهذا صححه المتاخرون من المعتزلة واصحابنا كالقاضي وتلامذته والشارحين
والمصنف رحمهم الله وربما يقال قد يمكن تمشيته على مذهب ابي هاشم ومن وافقه فان ابن متويه قال ونحن وان كنا نقول ان المقابلة غير مشروطة
في صحة الرؤية فالشعاع يجب نفوذه في السمت الذي يقابل العين والحق انه لا يمكنهم مع ما تقدم ذكره الاستدلال بهذا الدليل اذ عرفت هذا
فالذي دعا ابا هاشم الى ان لم يعد المقابلة شرطا انه قال لو كانت شرطا لوجب الا يرى اللون لانه غير مقابل لنا اذ المقابلة لا تعقل الا بين
المتحيزين فان قلنا الشرط في ادراك اللون ان يكون حالا في المقابل كان الشرط في الادراك بالحاسة الواحدة قد اختلف وذلك غير جائز
وهذا هو العلة ايضا في انه لم يجعل اتصال الشعاع شرطا لانه لا يعقل الاتصال بشيء الا بالمتحيز اذ الاتصال من قبيل التاليف فان جعلنا
الشرط في اللون اتصاله بمحله اختلف الشرط فيما يدرك بحاسة واحدة ثم علل اختلاف الشرط في الادراك بحاسة واحدة بانا وجدنا الحواس
عند اختلافها يختلف الشرط في الادراك بها كحاسة الشم وحاسة الصوت فان الشرط في الادراك بحاسة الشم انتقال محل الرائحة
الى الخيشوم ومجاورته لها والشرط في الادراك بحاسة السمع انصباح الاذن وصحتها ووجدنا ما يدرك بالحاسة الواحدة لا يختلف
شرطه كحاسة الطعم فان الشرط في ادراك الطعوم بها حصول محل الطعوم مع اللهاة بحيث لا ساتر ولا ما يصح حلول الساتر فيه فيجب
فيما يدرك بحاسة البصر الا يختلف شرط ادراكه فجعلنا الشرط حصول قاعدة الشعاع مع المرئي بحيث لا ساتر ولا ما يصح وقوع الساتر
فيه لا المقابلة واتصال الشعاع وهذا ليس بالقوي فانه قياس من غير علة جامعة وقوله ان الحاستين اذا اختلفتا اختلف شرط
الادراك بهما غير صحيح على الاطلاق فان الشرط في الادراك بحاسة الطعم وحاسة الشم واحد وهو حصول محل المحسوس
مع الحاسة بحيث لا ساتر ولا ما يقدر ذلك فيه وقد صرح ابن متويه بان الشرط في الادراك بهاتين الحاستين على سوا وذلك ظاهر ويلحق
بهذا الدليل فائدة وهي بيان الوجه في رؤية احدنا وجهه في المراة ونحو ذلك فانه الذي في حكم المقابل وقد جعل اصحابنا الوجه
في ذلك انه ينفصل من نقطة الناظر شعاع يتصل بالمراة ثم ينفصل منها شعاع وينعكس من هذا الشعاع ما هو بهيئة العين فيرى
وجهه حيث هو بذلك الشعاع الذي تشكل بشكل العين وعلى هذا الوجه يرى من بين مراة امام وجهه ومراة خلفه بحيث يقابل الاخرى
المراتين الاخرى لراى قفاه وقال ابو الحسين والفلاسفة بل الوجه انه ينطبع صورة الوجه في المراة وانكروا الشعاع من الاصل وابطل
اصحابنا ما ذهبوا اليه بان الانطباع غير معقول ولو انطبع نفس الوجه في المراة لزم احساسنا بذلك وعلمنا به والمعلوم خلافه
فان قالوا المنطبع مثله قلنا فالمراة منصوبة لرؤية الوجه لا مثله ولو انطبع الوجه ظاهر المراة لزم ان نحول بيننا وبين رؤيتها وان
انطبع باطنها لزم ان نحول بيننا وبين رؤية الوجه ثم انا نرى في المراة الاجسام العظيمة كالجبال فكيف يتصور انطباعها في المراة مع
صغرها وحكى الحاكم عن صالح قبه ان الذي يراه في المراة شي يخترعه الله هنالك قال وهذا جهل عظيم لانه يوجب ان يكون المراة على صغرها
قد حلت فيها الاجسام العظيمة فانا نرى في المراة السما والجبال وغيرها وكان يجوز احيانا في العادة فلا يخترع الله ذلك الشي فيها

وكان يجوز ان يبطل ولا نرى وذهب ابو الهذيل الى ان الله يخلق شكل الجزء ... وحكى الحاكم مثل شكل العين والرد عليها
من حيث ما تقدم

فصل فيما يصح الاستدلال بالسمع على هذه المسألة فانها مما يصح الاستدلال عليه بالسمع واعلم ان
المسائل بالنسبة الى الاستدلال بالسمع عليها تنقسم الى ثلاثة اقسام منها لا يصح الاستدلال عليه بما دله السمع وعقده كل مسألة
لا يصح العلم بصحة السمع الا بعد العلم بها فانه لا يصح الاستدلال بالسمع عليها ومنها ما لا يصح الاستدلال عليه الا بما دله السمع
وعقدها ان يقول كلما لا يقضي العقل فيه بوجوب ولا احالة لا يصح الاستدلال عليه الا بما دله السمع ومنها ما يصح العلم به من جهة السمع
مع صحة العلم به بطريق العقل وعقدها ان يقول كل مسألة يصح الاستدلال بما دله السمع عليها مع الجهل بها ويمكن الوصول اليها بما دله
العقل فانه يمكن الاستدلال عليها بما دله العقل والسمع مع صحة الوصول الى العلم بها بطريق العقل اما القسم الاول فهو مسائل اثبات
الصانع وكونه قادرا عالما عند الحكماء وصدق صاحب الشريعة صلعم وهذه يتوقف عليها وكونه حيا موجودا لا يشبه المحدثات
عند الجمهور ومسائل العدل النفسية لكونه غير فاعل لافعال العباد ولا يكلف ما لا يطاق ولا يظلم ولا يعاقب بغير ذنب ولا يريد
المعاصي عند القاضي وابن متويه والسيد الامام قالوا لانا ما لم نعلم نفيها عنه تعالى لم نعلم عدله وانما هو فضل لكونه تعالى لا يفعل القبيح
ولا يخل بالواجب وهي مسألة عدل وحكمة وبالاتفاق انه لا يصح الاستدلال عليها بالسمع واما القسم الثاني فهو كتفاصيل امور الاخرة
واحوالها وبعض مسائل الوعد والوعيد والقسم الثالث فهو مسألة مدرك ومريد ونفي الرؤية والثاني واثبات الصفة الاخص واثبات العموم
بعد اثبات الوجود ومسائل العدل الا اساسية وبعض مسائل الوعد والوعيد بالاتفاق وكونه تعالى حيا موجودا لا يشبه المحدثات عند الشيخ الحسن
والى مشيد وكذلك قال السيد الامام في كونه غنيا قال لان كونه غير محتاج كاف في كونه غنيا وان لم يعلم كونه حيا لكن لا يكون مدحا الا
مع انضمام كونه حيا اليه هل في الحق كونه موجودا ان من ذهب الى ان الوجود صفة زائدة على الذات امكنه الاستدلال بالسمع عليها ومن ذهب
الى انه نفس الذات لم يمكنه لانها عنده يعود الى اثبات الصانع وكونه تعالى لا يفعل افعال العباد ولا يكلف ما لا يطاق ولا يظلم ولا يعاقب بغير ذنب
ولا يريد المعاصي ونحو ذلك من مسائل العدل النفسية عند بعضهم قال لانا اذا دللنا على انه تعالى لا يفعل القبيح جملة ولا يخل بالواجب كذلك وعلمنا
صدق رسوله علمنا حينئذ صحة السمع فصح لنا الاستدلال عليها بالسمع قال وهذا قول اكثر المتكلمين وهو الصحيح ام يعود الى
الاستدلال بالسمع على انه تعالى لا يرى وانه لا يتوقف صحة العلم بكونه دليلا على العلم بنفي الرؤية ولا سيما الرؤية عن الكيفية قوله وهذه اربعة
اصول الاول انه تمدح بنفي ادراك الابصار الثاني ان مدحه بذلك راجع الى ذاته الثالث ان ادراك الابصار هو الرؤية الرابع ان اثبات ما نفيه
تمدح راجع الى الذات يؤدي الى النقص قوله فلا خلاف فيه هكذا ادعى اصحابنا الاجماع على صحة هذا الاصل قالوا انما اختلفوا في وجه التمدح
وبماذا وقع فعندنا انه نفي الرؤية في الدنيا والاخرة وقالت الاشعرية بل نفيها في الدنيا فقط وقالت المجسمة بل نفي الاحاطة وقال ضرار
بل بانه لا يدرك بهذه الحواس وقد ادعى دعوى الاجماع نظر فقد حكى الرازي عن بعضهم ان الاية وردت بحجة الا حال الا الفصل التمدح
ودليله سياق الاية يعني فان سياقها يشهد بانه تعالى تمدح بذلك لما ذكر في اولها واخرها من التمدح قال بديع السموات والارض انى
يكون له ولد ولم يكن له صاحبة وخلق كل شيء وهو بكل شيء عليم ذلكم الله ربكم لا اله الا هو خالق كل شيء فاعبدوه وهو على كل شيء وكيل
لا تدركه الابصار وهو يدرك الابصار وهو اللطيف الخبير قوله ومن المستهجن عند اهل اللسان اي عند اهل البلاغة والبيان ان ندخل
فانهم يستهجنون ان يقول قائل فلان عالم فاضل يتقي يشتري في السوق صالح زكي لما توسط بين اوصاف المدح ما ليس بمدح قوله لكان قد شاركه
في ذلك غيره يعني الواحد منا اذا كان حالا اخفه به قوله وصار كالمدح بانه لا تاخذه سنة ولا نوم ونفي الصاحبة والولد فانه لما لم يكن
مدحا بانضمامه الى كونه حيا يعني فامانع عدم الانضمام فلا يكون مدحا ولهذا فان الجمادات لا تاخذها سنة ولا نوم وكذلك يكون المدح
في كونه تعالى لا يرى بانضمام كونه يرى قوله كالكاشف عن مخالفته تعالى للمحدثات يعني فانه لا يصح وجود محدث يرى ولا يرى او يكون حيا لا تاخذه
سنة ولا نوم ولا يصح عليه الصاحبة والولد فاذا كان قد حصل ذلك في الباري تعالى كشف عن انه ليس بمحدث قوله وبعد فقد قيل الى اخره القائل
لما ذكره صاحب كتاب الاكليل وهو من اصحابنا وذلك انه اذا ثبت انه تعالى علل نفي الصاحبة والولد فتعلل المدح بنفي الصاحبة قوله او على صفة الوجود
بعد انما المحدثات ولو كانت ترى على صفة الوجود لم يكن كونها مرئية راجعا الى ذاتها لان الوجود في حقها صفة بالفاعل واما الباري تعالى

فاذا

فاذا قدرنا كونه متمدحا بالوجوده فكونه متمدحا كما ذكرت راجعا الى ذاته لان الوجود في حقه صفة مقتضاه عن صفة ذاته لكن ظاهر ما
ذكره الاطلاق في حقه وحق غيره ولقوله فلان كون الشيء متمدحا او غير متمدح الى الغير وليس متمدحا فكان الاصوب ان يقول فلان
كون الباري متمدحا او غير متمدح الى الخبر قوله فهو يتمدح بثبوت صفة لا جلها لا ترى يعني لان الشيء انما يرى لصفة ثابتة له وانما لا
يرى لصفة ايضا ثابتة له فاذا كان لا يرى فهو لثبوت صفة له يرجع الى ذاته قوله بل يثبت حيث تنتفي وينتفي حيث تثبت يعني بين الادراك
حيث ينتفي الاحاطة كقولك ادركت السماء والجبل فان الادراك ثابت ههنا مع انتفاء الاحاطة وبين الاحاطة حيث ينتفي الادراك
كقولهم السور احاط بالمدينة مع انه ليس لها ادراكها اذ هو جماد قوله ولانه كان يلحقه الابصار فهي لا يلحق غيره كالمعدوم ونحوه
يعني مما لا يرى كثير من الاعراض وفيه سؤال وهو ان يقال وكان لا يراه الابصار لا يرى غيره والجواب انه وان كان كذلك الا انه يقع التمدح
بالانضمام الى انه يرى واما في اللحوق فلا يمكن مثل ذلك وهو انه يكون مدحا بالانضمام الى انه يلحق اذ اللحوق من صفات الاجسام فبان
الفرق قوله فالمعاني لا يصح عليها اللحوق يعني لان ذلك لا يتصور الا في الاجسام اذ معناه اتصال الاجسام حتى يتصل بالملحوق وذكر
ظاهر قوله على انه يكون المصدر لا يلحقه اللحوق يقال لا يكون المصدر لا يلحقه المعاني التي هي الادراك لما ذكره ولعل الجواب
والله اعلم هو ان يقال اذا حملتم الفعل وهو تدرك بمعنى اللحوق مع ان الادراك الذي هو مصدره بمعناه لزم ان يكون الادراك
بمعنى اللحوق فاذا فسرتم الابصار بالادراك فقد عاد المعنى لا يلحقه اللحوق وهذا ظاهر مع التامل قوله فيكون المعنى انه لا يلحق
لنا ادراكا يطيعه به سياق كلامه يقتضي بان المراد في الاية يقول ولا يطمع ولا يدرك ادراك المعلومات مضارع طمع وليس كذلك
فانه مضارع طمع قوله يكون للاستشهاد بها معنى قوله واكثرهم يلتزم هذا يعني وهم الذين اجازوا ان يشم ويذاق ويلمس بان يخلق
هذه الادراكات كالاشعري تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا قوله وان كانوا لا يطلقون العبارة يعني بانه يصح كونه مشموما ومذوقا وملموسا
قوله واما قياسه على تمدحه بنفي الظلم والعبث الى اخره اعلم ان اصحابنا يجعلون تمدحه بنفي الظلم والعبث دليلا على جواز وقوعه
منه من جهة القدرة وانه غير مستحيل ويحتجون بذلك على انه يقدر على فعل القبيح فعارضهم الرازي بذلك وقال اذا حملتم تمدحه بنفي
الظلم دليلا على جواز فعله فتمدحه بنفي الرؤية دليلا على جواز وقوعها قوله بنفي الجمع بين الضدين ونحو ذلك يعني كفعل الجوهر من
جهة قوله فانه غير مقدور يعني فلا يتاتى ان يقال فيه كما قيل في الفعل من ان التمدح به لا يكون الا مع جواز فعله لان ما كان راجعا
الى الذات لا يجوز فعله مع الاتفاق على انه يصح التمدح بما يرجع الى الذات **فائدة** اعلم ان مدحه تعالى الراجع الى ذاته من نفي واثبات
ينقسم الى قسمين واجب وجائز والواجب ينقسم الى مستمر كتمدحه تعالى بانه عالم قادر حي موجود وانه لا يرى ولا يشبه المحدثات وانه لا
ثاني له وتمدحه بنفي عكس صفاته الاربع والى غير مستمر كتمدحه تعالى بانه مدرك سامع مبصر فان هذه الصفات وان كانت واجبة فهي غير
مستمرة والجائز كتمدحه تعالى بانه يريد الطاعات ويكره المعاصي ولا يكره الطاعات ولا يريد المعاصي واما التمدح الراجع الى الفعل فهو من
الاثبات والنفي والاثبات ينقسم الى قسمين تمدح بفعل واجب كتمدحه تعالى بقبول التوبة واثابة المطيع وتعويض المؤلم وتمدح بفعل غير واجب بل
تفضل كتمدحه تعالى بانه رازق ومنعم متفضل ونحو ذلك والراجع الى النفي ينقسم الى قسمين تمدح بنفي فعل يقبح لو فعله كتمدحه تعالى بانه لا يظلم
ولا يكذب ولا يعذب بغير ذنب ولا يكلف ما لا يطاق وانه لا يفعل كراهة الطاعة ولا ارادة المعصية وتمدح بنفي فعل لا يقبح لو فعله
كالتمدح بانه لا يعاقب من يستحق العقوبة قبل ورود الشرع وبهذا التفصيل يعرف ان التمدح بنفي الرؤية لابد من كونه راجعا الى
الذات على ما تقدم قوله المشاهدة واللحوق والبلوغ والايناع المشاهدة هي الاحساس باحدى الحواس يقول شاهدت اللون وشاهدت
الحرارة اي ادركتهما وان كانت في العرف لا يستعمل الا في الادراك بحاسة البصر واللحوق كقوله تعالى قال اصحاب موسى انا لمدركون والبلوغ
كقولهم ادرك الصبي اذا بلغ الحلم والايناع كقولهم ادركت الفاكهة اي ينعت واينعت قوله واما قول القائل ادركت بعيني حرارة الميل
فهو سؤال اورده ابن ابي بشر الاشعري من اصحابنا وانما اخترع هذا الكلام لان اهل اللغة قالوه وهو ان قال ومعلوم ان الادراك اذا
قرن بالعين لم يحتمل الا الرؤية غير صحيح فان العرب يقولون ادركت بعيني حرارة الميل فذكروا الادراك وقرنوه بالعين ولم يفد
الرؤية بل اللمس لان الحرارة لا تدرك الا لمسا قال اصحابنا ولو صح ان هذا اللغة فذكر الحرارة قرينة تصرف عن ان يراد بالادراك

الرؤية لأن الحرارة لا ترى ونحن فرضنا الكلام فيما لا فرق بينهما فرقا عن ذلك المعنى فيه مع الإطلاق وجواز الحصر تنوّر الآخر
قوله فكيف يعقل في هذا المعنى أن يكون قد وصل إلى المحسوس فضلا عن أن يكون قد أحاط بالشيء من جميع جوانبه فيه نظر لأن الرازي لم
يجعل الإدراك هو الواصل بل جعل الموصول والواصل هو المدرك قوله فلا إدراك عندهم بحسه يعني بعدد الحواس الخمس فكل
حاسة يدرك بها وذلك بأن إدراكها يخل فيهما مخالف لما إدراك بالأخرى قوله أن يكون قد سمعه قد أحاط به يعني لأنه جعل الإدراك
الإحاطة بالمدرك من جميع جوانبه فإذا صح ذلك فمن الإدراكات الإدراك بحاسة السمع للصوت فيلزم إذا أدرك صوتا أن يكون
إدراكه له إحاطة سمعه به من جميع جوانبه كما ذكره وفي إدراك الصوت مع أن الصوت لا جوانب له ولا يتصور الإحاطة في حقه قوله
فإنه يدرك بنفسه عندهم بهذه الإدراكات الخمسة تعالى أما الرازي فإنما يقول بذلك بل يقول إنه يدرك بنفسه الإما له إدراك
الذي هو الرؤية ولكن هذا متوجه إلى من قال بذلك منهم ويتوجه إليه في الإدراك لمعنى الرؤية قوله وأما الأصل الرابع إلى آخر الذي
يدل على صحة هذا الأصل وجوه ثلاثة الوجهان اللذان ذكرهما المصنف الأول فقوله فلا يكون الشيء مرئيا وغير مرئي إلى آخره لخفة
أن يقال إن كون الشيء مرئيا وغير مرئي بما يرجع إلى ذاته فهي الشاهد إلى الصفة المقتضاة وفي الغائب إلى الصفة الذاتية كما تقدم فإذا
~~كان هو قد يمتدح بأنه لا يرى وذلك التمدح راجع إلى ذاته في الشاهد إلى الصفة المقتضاة وفي الغائب إلى الصفة الذاتية كما تقدم فإذا~~
كان هو قد يمتدح بأنه لا يرى وذلك التمدح راجع إلى ذاته كما تقدم فقد ثبت بذلك أنه لا يرى لصفته الأخص وإثبات كونه مرئيا يقتضي خروجه
عما لأجله كان غير مرئي وهي الصفة الأخص وخروجه عنها يقتضي خروجه عما يقتضيه من الصفات إذ يستحيل حصول المقتضي من دون
مقتضيه وفي ذلك خروجه عن كونه قادرا عالما حيا موجودا وهذا يقتضي في حقه تعالى ويؤدي إلى انقلاب ذاته لأنه إذا خرج من الصفة
الثابتة إلى صفة أخرى ذاته فقد صارت ذاته غير ما كانت وانقض من ذلك أن خرجت عنها إلا إلى صفة قوله والعكس يعني خروج الذات
عن كونها مرئية إلى أن يكون غير مرئية يقتضي الانقلاب أيضا والطريقة في الطرفين واحدة الوجه الثاني ذكره أيضا وهو قوله ولعل
فأما أن يمدح بنفي صفة كان إلى آخره ولم يتمه وهو أن تعالى فإذا كان تمدحه بنفي الرؤية تمدحا بنفي صفة نقص فإثبات الرؤية إثبات لتلك الصفة
فيحصل عنها ضمنا من أن إثباتها ما يثبته تعالى يؤدي إلى النقص الوجه الثالث أنه يقتضي من حيث أن ثبوت ما يمدح به بنفيه يكشف عن الكذب والكذب من
أوصاف النقص قوله من حيث أن حرف النفي إذا دخل على اسم الجنس المعرف باللام أفاد الاستغراق فيه نظر لأنه يوهم أن أيضا الاستغراق
في اسم الجنس المعرف وهل الحمل بعدم النفي وليس كذلك فإن البعض يقتضي ألفاظ العموم بعدمه نفيا وكقوله تعالى إن الإنسان لفي خسر إلا
يفيد إفادة اسم الجنس للاستغراق مع عدم النفي إذا كان نكرة وإنما أفاد حرف النفي في هذه الآية الاستغراق لدخوله على الفعل المستقبل
والله أعلم قوله يدل بصحة الاستثناء يعني في الأشخاص والأوقات بحيث لا يصح أن يستثنى الأنبياء في الآخرة ولا كلام في أن صحة الاستثناء دليل
الاستغراق وسيأتي تحقيقه في باب الوعيد ومما يؤكد ذلك أن النفي الذي تضمنته الآية إما أن يكون في جميع الأوقات عن جميع الأشخاص
فهو الذي نقول أو يكون في بعض الأوقات أو عن بعض الأشخاص فلا مخصص أو لا يكون نفيا في أي الأوقات ولا عن أي الأشخاص
وحمله معلوم من ظاهر الآية ويدل على عمومها أن أسباب الإدراك وقت ما ولشخص ما بيّنا في ظاهرها ولولا عمومها لم يثبت له
تنبيه اعلم أن هذه الآية لا يتوصل إلى العلم بنفي الرؤية إلا إذا كانت دلالة العموم قطعية وهو موضع نظر والذي ذكره
المحققون أن دلالته ظنية فعلى هذا لا يوصل إلا إلى الظن قوله والجواب أن من حق التخصيص البناء على مقتضى الخاص بأن يرد
المخصص متى خصص ما ورد به العام في مقتضى الخاص وليس كذلك ههنا فإن العام انتفاء إدراك الأبصار لمعنى أنها لا تراه والخاص
على زعمهم نظر بعض الوجوه إليه ومعناه الانتظار وليس هو الرؤية بما فيه بل يصح اجتماع انتفاء الرؤية وثبوت النظر إذا كان بمعنى
الانتظار وكذلك لو جعلنا النظر في قوله تعالى إلى ربها ناظرة نظر الرؤية كما يزعمون فإن معناه تعلق الحدقة السليمة التماسا لرؤيته
لا نفس الرؤية وإثباته لا يناقض نفيها بل يصح اجتماع إثباته ونفيها وإلى هذا المعنى لحظ المصنف وهو الذي وعد بأنه سيبينه قوله
نقيض لقولنا تدركه الأبصار النقيضان كل قضيتين إذا صدقت إحداهما كذبت الأخرى فنقيض الكلية السالبة نحو لا شيء من الإنسان بحجر
جزئية موجبة وهي بعض الإنسان حجر ونقيض الكلية الموجبة مثل كل إنسان حيوان سالبة جزئية ليس بعض الإنسان بحيوان

لعله جعله

الثا

وانما حصل نقيض الكليه من اجرى الملازمه حزسه من الطرف الاخر لانه لا يمكن استمرار كذب احداهما وصدق الاخرى الا مع ذلك فقد فهم
من قول الرازي ان قوله تعالى لا تدركه الابصار سالبه جزئيه في المعنى ولهذا جعل نقيضه موجبه كليه ولكنه غير مسلم له كما نبه عليه الخلف
بعد ومن قول الرازي ايضا ان تدركه الابصار موجبه كليه مخالف للقواعد فان مثل هذه القضيه عند المنطقيين تسمى مهمله واذا لم
يوت فيها بلفظ كل ونحوها من الفاظ السور وحكم عليها اهل المنطق بانها جزئيه لان ذلك هو المحقق فيها قوله ويفيد ما ذا التحقيق
في بعض الابصار ان تدركه الى اخره تعالى الشيء يمدح الا بدليل يمنعه عن الانتقاص يقتضي استحالته في حق من يمدح بنفيه عنه مثل عدم وقوعه
في شبههم في اثبات الرويه قوله الشيء من هذا هكذا ان الصحيح امور سلبيه يعني ان المدح بها الى نفي الاستحاله يعني
فصل كونه يصح وجوده انه لا يستحيل وجوده ومعنى صحه كونه معلوما انه لا يستحيل ان يعلم الا انهم لا يستونها احكاما خاصه
وتولهم فلو كانت امورا ثابته لزم عدمها بعد ثبوتها حصولها فيما لم يزل ولهذا ما الوان صحه وجود العالم فيما لم يزل معناه انه لا
يستحيل وجوده فيما لا يزال ونحن نعقل صحه وجوده في الازل ابد اسوتيا والمرجع بها الى الامكان وجوده فيما لا يزال قوله فان صحه
رويه اللون يحتاج الى ما لا يحتاج اليه صحه رويه الجوهر وهو المحل وهذا مبني على ان اللون لا يصح ادراكه الا في محل وانا لو قدرنا
وجوده لا في محل لم يصح ادراكه والذي صرح به ابو هاشم انا لو قدرنا وجوده لا في محل لم يحتج مناديه مع ذلك لانه لا يحصل الشرط في
الرويه الا حصول قاعده الشعاع مع المرئي بحيث لا ساتر ولا تعذر حصول الشعاع فيه ولا يشترط المقابله او ما في حكمها فاما من اشترط
ذلك فمقول لو وجد لا في محل لم يصح رويته قال ابن متويه الاعلى ما قاله الشيخ ابو عبد الله من بعد رجعه له فجعله مدرسا لحصول المقابله
ثبوته في جهه الا انه لا يتصور وجوده لا في محل ان يكون في جهه لان ذلك يقتضي كونه متحيزا قوله فانا نكرر ان عله صحه الرويه في
الجوهر واللون هي كونهما ممكني الوجود يعني فيكون قد علمنا هذه الصحه المماثله بعله اشتركا فيها المدركات في الشاهد وهي كونها
ممكنه الوجود ومع ذلك لا يلزم صحه رويه الباري تعالى لعدم حصول هذه العله في حقه اذ هو واجب الوجود غير ممكنه قوله اذا كان
عله صحه الرويه كونه ممكنا او كونه معلوما بطل اشتراط كونه شيئا اعلم ان هذا الجواب الذي الى عدم المطابقه فانه انما يكون
مطابقا لو قيل لا يكون الشيء معلوما عله في صحه رويه الا بشرط ان يكون شيئا او المعدوم وان كان معلوما فليس بشيء وليس هذا
مضمون السوال وانما حاصله ان المعدوم اذا لم يكن شيئا لم يكن معلوما واذا لم يكن معلوما لم يلزم صحه رويته وان كانت العله في رويته
كونه معلوما قوله حتى القدره والحياه والسمع والبصر ونحوها يعني من الموجودات التي قد علمنا استحاله رويتها كالعلم والشهوه
والاراده والكراهه لحصول عله صحه الرويه فيها عندهم وهو الوجود قوله اذ لا اقل من اطراد العله يعني وهو ان يكون متى حصلت
حصل معلولها فيكون متى حصل الوجود الذي هو عندهم عله في صحه الرويه حصلت الصحه وان كان في وجوب العكس خلاف واعلم ان
الوجود على كلامهم انما يكون مقتضيا للصحه لا عله فيها لانه ليس بذات ولكن حكم المقتضي في وجوب الاطراد حكم العله وهو انما
يسمى عله تجوزا قوله ولهذا مال الرازي الى اخره اعلم ان الرازي لما سبق ضعف ادلتهم العقليه في هذه المسله وظهور بطلانها مال الى
انه لا دليل في العقل لا على صحه الرويه ولا على استحالتها مال ولكنه قد ورد في ظواهر كتاب الله وسنه رسوله ما يقتضي صحتها
فحسن بوجه القول بها مع عدم المانع منها عقلا ولكن تلك الظواهر لا توصل الى العلم فيكون ظنيه قوله حتى رويه الباري تعالى
للاشياء انها عندهم معنى موجود فلم يجروا ابدا من القول بصحه رويته على اصلهم قوله وان يخلق الله لونا غير هذه الالوان اعلم
ان مذهب الشيخين وهو الظاهر من قول اصحابنا انه يجوز ان يكون في المقدور لون ثالث غير هذه الالوان الخمسه الموجوده
قالوا لانه لا دليل على نفي هذه الزياده فيجب تجويز كونه في المقدور قال ابن متويه واذا جوزنا الزياده اجريناها مجرى الاكوان في الا
حصر وقد يجوز ان يكون الزياده ايضا محصوره كالمزيد عليه ومن الناس من منع كون الزائد مقدورا وزعم انه يودي الى الجهالات حتى
يلزم تجويز امور لا نعقلها وابطلوا هذا بان اللون وما يحصل به من الهيئه للاجسام قد علمناه فالذي جوزناه هو لون
يحصل للمحل به هيئه معاكسه لهذه الهيئات فلا يكون في ذلك لزوم جهاله قوله فاي شيء يفرقون بينهما حتى يعلموا اللون لونا والحيوه
حياه لهم ان يقولوا الفرق لان هذا اللون وان كان غير هذه الالوان المعروفه فانه يثبت للمحل به هيئه معاكسه للهيئه الحاصله

والجواب ان علم الوجود ... الى الكون ... حجه ليس ... ولا يصح ... ان البارئ ... كما لا ... استحاله الله ... الرويه عليه ... قاله الامام ... رحمه الله ...

بهذه الالوان دون الحيوة والحسوة وان كان لا مدخل للقول بصحة رويتها من القول بثبوت هيئة لمحلها اذ ذلك من حكم كل مدرك ادرك
على حد ادراك محله انه لا بد من ثبوت هيئة للمحل قياسا على الالوان والحرارة والبرودة فان الهيئة تثبت لمحالها تبعا لما ادركت على حد ادراكها
والهيئة التي تحصل بالحيوة ليست مماثلة لهيئة هذه الالوان ولعله يجاب بان هذا الفرق انما يتصور لو كان ادراك اللون وغيره على صفة
المقتضاة كما يقوله واما اذا كان على صفة الوجود كما يقوله الشيخ والوجود متماثل فلا فرق قوله والاول لا يلائم القول به لاتحاد الطريقة
في الجميع يعني لا يمكنهم القول بان الوجود علة في صحة الرؤية دون غيرها من انواع الادراكات لاتحاد طريقهم في جعل الوجود
علة في الرؤية وفي سائر الادراكات فانه يقال في الادراك بالذوق مثلا ان صحة ذوق الطعوم وادراكها على هذا الحد حتى انها
حكم متماثل فلا بد ان يعلل بامر يعمها فيه ويشترك افرادها جميعا وليس يشترك انواعها الا في الوجود فيجب ان يكون هو العلة
في صحة ادراكها والباري تعالى موجود فيصح ان يدرك على حد ادراكها وكذلك الكلام في الشم واللمس والسمع قوله ويلزم
عليه صحة الرؤية حال العدم كما سلف يعني لما تقرر من انها ثابتة حال العدم قوله حاكيا عنهم ولا تشبيه بخلقه يعنون لان الرؤية
التي يقولون بها رؤية غير مكيفة فاما الرؤية المكيفة فلا كلام في انها تقتضي التشبيه بخلقه قوله هذا شيء اخذوه من كلام شيخهم ابي علي
وذلك انه قال لا يكفر من قال بالرؤية التي ليست بمكيفة وقال محتجا على عدم تكفيره لان قوله بالرؤية لا يوجب حدوثه تعالى ولا حدوثا يقتضي فيه
ولا تشبيهه بخلقه ولا تكذيبه ولا تجويره ولا قلة ذاته فيجب الا يكفر من قال بها فجعلها الحكم شبيهة له قوله وما يكرم ان التماثيل الى اخره
يعني كما علم في المقابلة واشتراطها فان بعض مشيختهم قال ان المقابلة او ما في حكمها انما كانت شرطا في الرؤية بمجرى العادة وقال الرازي
ان اشتراطها في الرؤية من احكام الوهم والخيال **فصل** في سببهم رحمه الشيخ اعلم اولا انه تعالى […] لا يصح لكم الاستدلال
بالسمع على هذه المسألة ولا على غيرها من المسائل لما ذهبتم اليه في باب القدر من المذاهب الفاسدة المفضية الى عدم الوثوق بالسمع قوله
اقوى ما تمسكوا به سؤال موسى عليه السلام يعني الذي حكاه الله عنه وهو قوله عليه السلام رب ارني انظر اليك وتقرير احتجاجهم به ان موسى سأل
الرؤية لنفسه لانه اضاف السؤال اليه بقوله ارني واضاف الله في الجواب فقيل لن تراني ولنزول الصاعقة به ولانه لم يذكر ولو كانت
الرؤية مستحيلة لما سألها فانه اعلم خلق الله بما يجب ويستحيل على الله وهو كليمه وخيرته من خلقه قوله يدعون يا معاشر المجبرة الى اخره
يعني فانتم من بين هؤلاء انه تعالى لا يرى الا في الآخرة وموسى سأل الرؤية على زعمكم في الدنيا فكانكم عدتم ما جهل نبي الله وكليمه وهو
ما جاز حصولها الا في الآخرة قوله لانه لو كان كذلك لما كان لهم ذنب فيصعقوا تعالى ان صعقهم لم يكن عند سؤال موسى للرؤية فقوله
ما قلته ولكن صعقهم حال قولهم ارنا الله جهرة قوله ولعل ما علمناه من اضافتهما اليهم لعله اراد لما اضيف اليهم من طلبها بقولهم ارنا الله
جهرة قوله واما توبته عليه السلام الى اخره هذا جواب عن سؤال مقدر لهم تقريره انه اذا كان سؤال موسى عن قومه فلم تاب فان الذنب ذنبهم
لا يهم السائلون في الحقيقة ومعلوم انه تاب عن الرؤية عنه في قوله تعالى فلما افاق قال سبحانك تبت اليك وانا اول المؤمنين قوله لا يحتمله
الاسنا الى اخره من هذا القبيل ما روي عن نبينا صلعم انه كان يستغفر ربه في اليوم سبعين مرة وفي المجلس الواحد […] مائة مرة قوله كما روي
كذا روي مثله عن محمد صلعم […] الى اخره عن ابن عباس رضي الله عنه ان النبي صلعم قال لجبريل عليه السلام احب ان تريني صورتك التي تكون عليها في السماء قوله
عن قال فخرج النبي صلعم فاذا جبريل صلعم قد ملأ ما بين المشرق والمغرب ورأسه في السماء ورجلاه في الارض فخر النبي صلعم مغشيا عليه
فتحول جبريل عليه السلام الى صورته وضمه الى صدره […] بالافق المبين قوله امتحانا لا عقوبة يعني فانه وان كان قد اذنب بذلك
السؤال في تلك الحال فذلك الذنب صغيرة في حقه صلعم ومكفرة في جنب ما له من الثواب فلا يقال ان الصعقة عقوبة على ذلك قوله لمكان سبب
دخول بيت المقدس الى اخره ذكر المفسرون ان بني اسرائيل لما افسدوا وخالفوا التورية بكثرة المعاصي وقتلوا انبياءهم كزكريا ويحيى صلى عليهم
سلط الله عليهم من قتلهم وخرب ديارهم قيل قتل بيت المقدس وهو بخت نصر وحرق التورية وقيل انهم لما قتلوا يحيى صلوات الله عليه […] دمه
يفور حتى قتل بخت نصر سبعين الفا واسر […] الفا […] لما قتلوا يحيى صلعم […] ملك الروم […] مائة الف […]
الفا وخربت بيت المقدس لم يزل الا في خلافة عمر رضي الله عنه قال الله تعالى وقضينا الى بني اسرائيل في الكتاب لتفسدن في الارض مرتين ولتعلن علوا كبيرا
قيل المرة الاولى قتل زكريا صلعم والثانية قتل يحيى صلعم وقيل قتل شعيا صلعم وقيل كثرة المعاصي فاذا جاء وعد اولاهما بعثنا عليكم

عباد لنا اولي باس شديد فجاسوا خلال الديار قيل معناه ترددوا وطافوا وقيل مشوا وقيل عاثوا وافسدوا وكان وعدا مفعولا
ثم رددنا لكم الكرة عليهم قيل الرجعة والدولة وذلك انهم لما تابوا نصرهم الله وامددناكم باموال وبنين وجعلناكم اكثر نفيرا
رجعنا الى اصل الكلام قال الامام الحاكم رحمه الله فاما صعقته بعد موسى صلى الله عليه وسلم وتوبته فما كانا الا من اجل استعظام طلب الرؤية و[illegible]
شانها ولاظهار ما ابادها من الامور الهايلة كدك الجبل وحصول الصعقة كان الله عز سلطانه حقق ان طلب الرؤية مع استحالتها
تشبه اضافة الولد اليه في قوله تعالى تكاد السموات يتفطرن منه وتنشق الارض وتخر الجبال هدا ان دعوا للرحمن ولدا قال عليه
ولو كان للنبي ... دينه وفطانته وعلمه باحوال الانبيا عليهم السلام لعلموا ان قوله عليه السلام رب ارني انظر اليك لما فيه من ايهام الجسمية والعرضية
ما كان الا سؤالا عن قومه وترجمة عن مقترحهم وحكاية عن جهالهم قولهم واما قولهم كيف طلب بالسؤال الحاجزة هذا اعتراض
نرد منهم على تجويز اصحابنا ان يكون سؤال الجاهل برد من جهته تعالى ما فيه مقنع للقوم وقطع لطمعهم فالواقف لم يسال ان يعقل
لهم الجاهل الرد من جهته تعالى ما فيه لهم مقنع كما قلتم في الرؤية لولا ان الرؤية جائزة فسال الهادون الا الله الثاني وسؤالهم هذا نرد ايضا
على جواب لبعض اصحابنا عن هذه الشبهة وهو ان قال ان موسى عليه السلام كان عالما باستحالة الرؤية لكن اراد ان يزداد الادلة سمعية
من جهته تعالى تدل على استحالتها لتزداد الادلة تظاهرا ويزداد هو طمانينة وزيادة الادلة من الاغراض العظيمة ولهذا تجد
العقلاء لا يكتفون في المسالة بدليل مع وجود غيره بل يستدلون بكل ما يمكن ان يكون دليلا عليها وان كان بعض تلك الادلة مغنيا
ولهذا سال ابراهيم عليه السلام ربه ان يريه كيف يحيي الموتى وان كان عالما بقدرته تعالى على ذلك وهذا الجواب الذي يعتمده ابو الهذيل على ما حكاه
ابن الخطيب والمعرضة في الاربعين مع الاعتراض الا ولو ان موسى عليه السلام لو كان قاطعا بامتناع الرؤية على ما ذكرتموه واما سؤاله
للوجه الذي ذكرتموه لكان الا ان يقول يا رب ارني دليلا على امتناع الرؤية فاما ان يسال الرؤية مع العلم بامتناعها فهذا لا
يليق بالعقلاء قوله تقريره ارني انظر الى عظيم سلطانك لا حاجة الى هذا التكلف والظاهر ان موسى سال الرؤية ولا موجب للتاويل قوله
فلكم تقرير الجواب الحاجزة وقد اورد جار الله في تفسير هذه الاية ما يشفي ويكفي من ذلك قوله في هذا المعنى فان قلت كيف اتصل الاستدراك
في قوله ولكن انظر الى الجبل بما قبله قلت اتصل به على معنى ان النظر الي محال فلا تطلبه ولكن عليك بنظر اخر وهو ان تنظر الى الجبل
الذي يرجف بك وبمن طلب الرؤية لاجلهم كيف افعل به وكيف اجعله دكا بسبب طلبك الرؤية لتستعظم ما اقدمت عليه بما اريك من
عظم اثره كانه عز وعلا حقق عند طلب الرؤية ما مثله عند نسبة الولد اليه في قوله وتخر الجبال هدا ان دعوا للرحمن ولدا
فان استقر مكانه كما كان مستقرا ثابتا ذاهبا في جهاته فسوف تراني تعليق لوجود الرؤية بوجود ما لا يكون من استقرار الجبل
مكانه حين يدكه دكا ويسويه بالارض وهذا كلام مدمج بعضه في بعض وارد على اسلوب عجيب ونمط بديع الا ترى كيف تخلص
من النظر الى النظر بكلمة الاستدراك ثم كيف بنى الوعيد بالرجفة الكائنة بسبب طلب النظر على الشريطة في وجود الرؤية اعني
قوله فان استقر مكانه فسوف تراني فلما تجلى ربه للجبل فلما ظهر له اقتداره وتصدى له امره وارادته جعله دكا اي مدكوكا قوله
وليس عدم العلم بمسالة الرؤية مما يقطع بكونه كبيرة اي عدم العلم بصحتها ان كانت صحيحة او استحالتها ان كانت مستحيلة يعني قوله
تعالى وهو كبيرة واذا كان كبيرة فالكبيرة عندكم لا تجوز على الانبيا عندكم لما ذكره من عدم القطع بكونها كبيرة لا سيما في حق الانبيا
فان ثوابهم قد يكفر كثيرا من المعاصي التي لا يكفرها ثواب غيرهم قال بعض اصحابنا المهدي ولو لزم ما قالوه من جهل موسى عليه السلام باستحالة
الرؤية على الله ولا اخلال بذلك لان معرفتها ليست من فروض الاعيان اذ تجويزها لا يستلزم الجسمية وكوننا نعرف ما لا يعرفه بعض
الانبيا في موضع لا خلل فيه ايضا فمن الجائز ان يعزب عن بعض الانبيا كثير مما اطلع عليه غيرهم كدقائق مسائل اللطيف والحساب
والهندسة وبالجملة فكل مسالة لا يعد العلم بها من فروض الاعيان فعدم العلم بها يجوز على الانبيا كغيرهم وكغير ذلك من امور الدنيا
واحوالها فان خاتم الانبيا وافضلهم لم يعلم ما في تابير النخل من الصلاح حتى قال انا اعرف بدينكم وانتم اعرف بدنياكم قوله ولان هذه
المسالة مما يتوقف عليها العلم بالنبوة يعني قوله تعالى فكيف يجوزون جهل موسى عليه السلام باستحالة الرؤية مع انه قد علم صحة نبوته بلا كلام
والعلم بصحة نبوته وصدق ما ارسل به يتوقف على العلم بنفي الرؤية كما يتوقف على العلم بانه تعالى عدل حكيم وذلك لان الكلام في الرؤية فرع

ولصفاته فرض موسى عليه السلام كان عالما بالعلم
باستحالة الرؤية ولم يكن عالما بذاته تعالى

المكيفة وليس الجهل بما هو الحق فيهما يقدح في العلم بصحة النبوة من حيث لا يتوقف عليهما مسئلة العدل والحكمة واعترض الرازي
هذا الجواب بان قال ان الامة مجمعة على ان علم الانبياء والرسل بذات الله تعالى وصفاته اتم واكمل من علم كل واحد من احاد الامة واذا
ثبت هذا فنقول لما كان العلم باستحالة الرؤية حاصلا لكل واحد من احاد المعتزلة فلو لم يكن هذا العلم حاصلا لموسى عليه السلام لكان كل
واحد من احاد المعتزلة اعرف بذات الله وصفاته من موسى عليه السلام ولما كان هذا باطلا بالاجماع سقط ما ذكروه ويمكن الجواب
بان علمه عليه السلام باستحالة الرؤية بعد السؤال مسقط للتشنيع الذي اورده لانه معه لا يكون كل واحد من احاد المعتزلة اعرف بذات
الله وصفاته من موسى اذ قد شاركهم فيه بعد ورود الجواب وليس حصول العلم له بعد ان لم يكن حاصلا يقتضي ما ذكره ولم يقع الاجماع
على انه يجب حصول العلم بذات الله وصفاته من اول وهلة ولو قدرنا انه عليه السلام لم يعلم استحالة الرؤية مع علم المعتزلة بها لم يقتض ان يكون
كل واحد منهم اعلم بذات الله تعالى ولا نصفه له ولو كان علما نصفه فليس العلم كل العلم بذات الله وصفاته فسقط ان كلامه بتناه التشنيع
الذي لا ثبوت له ومدار جواب الشيخان ابو الهذيل وابو القسم عن اصل الشبهة بان المراد بقوله رب ارني انظر اليك ارني اية اعلم عندها
ضرورة ولعل المصنف اراد هذا المعنى بما سبق من قوله ويقدرها الكلام ان ثم مضافا محذوفا تقديره رب ارني انظر الى اعظم ايات الاخرة
الى اخره واعترض بان موسى قد راى من الايات العظيمة ما فيه كفاية كقلب العصا وفلق البحر ونحو الماء من الحجر واخراج يده بيضا
فطلب اية بعد هذه الايات تعنت لا يليق بالانبياء عليهم السلام واجيب بانه وان كان كذلك الا انه لم يحصل له بتلك الايات علم ضروري وهو انما
طلبه ليحصل فيحصل وهو العلم الاستدلالي ولعله عرض له انه علم مع معرفته للباري تعالى في حال مناجاته لا يليق منه ذلك اذ لا يليق بعاقل
ان يقول لمن ناجيه عرفني نفسك فضلا عن الانبياء عليهم السلام فهم اكمل الناس عقلا واشد معرفة بالله تعالى قوله وان لن في اللغة لتابيد النفي يدل على
ذلك انه يصح الاستثناء من الاوقات فدل على الاستغراق او لان اثبات الرؤية في وقت يناقض ذلك ويدل على الاستغراق انها للاوقات انها
اما ان يكون نفيا للمقترن به في جميع الاوقات فهو ما نقوله او نفيا لها في بعض الاوقات فهو تخصيص لغير مخصص او ليست نفيا لها في اي
الاوقات فهو خلف صريح الا به قولهم اما قوله تعالى ولن يتمنوه ابدا الى اخره هذا اشارة الى سؤال يرد على قولنا ان لن لتابيد النفي وتقريره
ان يقال انه تعالى قال في اليهود ولن يتمنوه ابدا اي الموت وقد حكى عنهم طلبه بقوله تعالى وقالوا يا مالك ليقض علينا ربك فدل على انها ليست لتابيد النفي
وتقرير الجواب ان ثم قرينة تدل على خلاف الظاهر وهي انهم انما لم يتمنوه في الدنيا هربا من العقاب ووصلوا الى حال سؤالهم لمالك وقعا في عدم
لمنهم لا يقصدهم هربا منه بل الهرب منه في حصول ما سالوه من الموت لو حصل والتسلي به من العقاب قوله فاخبر ان الموت الذي تفرون
منه هو الموت الاول يعني وحينئذ يكون قوله تعالى ولن يتمنوه الضمير فيه عائدا الى الموت الاول واذا كان كذلك فغاية ما في التابيد خاصه
لا يتمنوا ما سالوا الموت الاول ابدا مطلقا وانما سالوه ثانيا قوله انه تقييد ذكر التابيد في نفي الاسم الحاجزة يعني قوله تعالى ولن يتمنوه
ابدا وانما يتمنونه ابدا مع التابيد بلا حال فيشمل جميع الاوقات فاذا كان كذلك ولم يعرض لفظ التابيد ههنا شمول جميع الاوقات ودخل
العدول عن ظاهر التابيد وكذلك في لن وقع ما يقتضي العدول عن ظاهرها ولا يقدح ذلك في انها تشمل الاوقات ولا انه فهل العدول
عن ظاهر قوله لطمع لن تراني قلنا لا موجب للعدول ههنا فانه لم يخبر عن الرؤية بعد ذلك وفي بقية الاية اخبر عن طلبهم للموت بعد فاقتضى
العدول وقد اجيب عن اصل السؤال بانه يجوز ان يكون الذي حكى الله عنهم طلب الموت غير اليهود الذين اخبر بانهم لا يتمنونه قوله الوجه
الثاني انه علق الرؤية بشرط مستحيل الخ المجبرة يحترزون هذا الوجه ويجعلونه حجة لهم ويحترزونه على عكس ما يحترزه اصحابنا
فيقولون قد علقها بامر جائز وهو استقرار الجبل وكان جائزا لان الجبل جسم وكل جسم يجوز سكونه واستقراره واذا كان كذلك
فالمعلق على الشرط الجائز جائز لانه يجوز حصول ذلك الشرط واذا حصل لزم حصول المشروط اذ لو لم يحصل لانكشف عدم كونه شرطا
وهو منكشف عن الكذب كله مبني عن ذلك ورد عليهم الامام عماد الاسلام عليه السلام من وجهين احدهما انه وان كان ممكنا بالاضافة الى ذاته فهو
مستحيل بالاضافة الى امور اخر ولا فرق في استحالة حصول الشيء ووقوعه بين ان يكون مستحيلا لذاته وبين ان يكون مستحيلا لامور
اخر ولهذا لا فرق في عدم الوقوع بين استحالة حدوث ذات القديم وبين استحالة وقوع القبيح من جهته وان كانت استحالة حدوث القديم لذاته
واستحالة وقوع القبيح منه لداعيه واستحالة استقرار الجبل ثبت لامور ثابتة اما اولا فلانه عز وجل اخبر انه اراد في ذلك الوقت الاستقرار الجبل

وما اراد

وما ارادتم الا فعلا كان حصوله مستحيلا عندكم فاذا حصول الاستقرار في ذلك الوقت محال واما ثانيا فلانه علق الرؤية باستقرار الجبل
حال الحركة وحصول الاستقرار حال الحركة محال واما ثالثا فلانه لا معنى لقوله فان استقر مكانه فسوف تراني الا ان استقر حال
التجلي لا مرتين اما اولا فلان احدنا لو قال الحاجب الخليفة اذا اتى الخليفة فقال الحاجب لن تراه ولكن انظر الى زيد فان استقر مكانه
فسوف تراه فلما اتى الخليفة استقر زيد وما زيد علمنا انه اراد فان استقر قبله حال التجلي واما ثانيا فلان الغرض بقوله فان
استقر مكانه فسوف تراني لو لم يكن حال التجلي لكان لا معنى لقوله فلما تجلى ربه للجبل جعله دكا لان ذكره ليس الا لبيان ان لم يرد ان استقرار
الجبل حال التجلي محال فيثبت حصول الرؤية معلق على امر مستحيل فيجب ان يكون مستحيلا الوجه الثاني سلمنا ان الرؤية معلقة
على امر ممكن فلم قلتم انه لا بد ان تكون ممكنة بيانه ان المعلق على ما يوجد وهو مما يصح وجوده بعد امرين احدهما استحالة حصول
المعلق عند عدم الشرط الثاني صحة حصوله عند عدم حصول الشرط والمطلوب المعلق بالشرط ههنا ليس الا وقوع الرؤية
وحصولها عند حصوله ولا اشكال ان موسى عليه السلام سأل الرؤية بقوله رب ارني انظر اليك واجابه الله بقوله لن تراني ولكن انظر الى
الجبل فان استقر مكانه فسوف تراني وعلق الرؤية بامر غير حاصل فكان تعليقه للرؤية على ما لم يوجد لبيان نفي وجودها جوابا
مطابقا فاما ان الغرض بيان ان الرؤية ممكنة او غير ممكنة فهو امر غير مطلوب ولا مقصود ولو كان الغرض من التعليق بيان صحة
الرؤية واستحالتها لم يكن الجواب مطابقا فثبت ان الغرض بيان نفي وجودها لا بيان شرطها وهو المطلوب قوله ولهم ان يقولوا انه علقها
باستمرار الاستقرار يعني واذا كان كذلك فاستمرار الاستقرار جائز غير مستحيل وهو حصول غرضهم من انه علقها بامر
جائز لا مستحيل فيكون جائزة ولا يلزم عليه حصول الرؤية كما قال اصحابنا لما لو كان الشرط استمراره فعل الاندكاك او بعده
لانه لم يستمر استقراره فلا يلزم حصولها قوله سيهيه المتكلمون قوله وجوه يومئذ ناضرة الى ربها ناظرة وجه احتجاجهم ان المراد
بوجوه يوم القيمة والمراد بناضرة حسنة من النضارة التي هي حسن الرونق وهي وجوه المومنين لان وجوه الكفار ذلك اليوم
باسرة كما حكاه تعالى وقوله الى ربها ناظرة الجار متعلق بناظرة ههنا رأسه لان النظر ههنا بمعنى الرؤية قالوا ويؤكده ان النظر اذا علق بالوجه
وعدي بالى لم يحتمل الا الرؤية قوله ونعف النظر بالرؤية الى قوله وجعل غايته الرؤية وجه الاحتجاج بذلك على ان النظر اذا علق بالوجه
وعدي بالى لم يحتمل الا الرؤية عن الرؤية ان الشيء لا يعقد سببيه ولا يجعل وصلة اليه ولا غاية له وكان النظر الموافق للوصلة ان يعقل انه
نظر وقع مني ونحوه فاما النظر لعلك ترى فهو صريح في نزاهة الرؤية مع النظر اذا من قبل النظر ما يكون وصلة قوله فلما قال
دليل قوله وتريهم ينظرون اليك وهم لا يبصرون الى آخره يعني بجميع ما حكاه من الايات وكلام العرب وائمة اللغة حصل فيه افتراق النظر بالى
ولم يفد الرؤية وقد دل على استحالة ما ادعوه لغة وقد اختلف في تفسير قوله وتريهم ينظرون اليك وهم لا يبصرون فقيل المراد المقابلة
وقيل يعني الحدقة لان عبدة الاصنام كانوا يجعلون لها اعينا من الجواهر والنواقيس فيخيل الى من راها انها تنظر اليه وقيل
ان الرؤية مجازا والمعنى وتراهم كانهم ينظرون وهم لا ينظرون قوله وحكى الداري عن الخليل يعني بالداري ان الخليل الاسعدي حكى
ذلك في كتابه الا انه يعني معترضا به على دليل اصحابه قوله في البيت نظرت الى غمام الظما جمع ظام كالعطاش جمع عاطش والجبال
هو مقصور مثل التربيع قوله والنظر مع البحر حائلا هو الانتظار وحمله المصنف على انا معنى السؤال لا النظر بالبحر والبحر يعني
وسنذكر والظاهر ان مراده والبحر دونك خص في الكرم وذلك ان العرب تصف الكرم بالبحر ويطلقون لفظه البحر تجوزا واستعارة
ويشبهون كرمه بكرم البحر ولذلك قال صاحب البردة يمدح النبي صلى الله عليه وسلم كالزهر في ترف والبدر في شرف والبحر في كرم والدهر في همم
وقال عنترة هو البحر من اي النواحي اتيته فلجته المعروف والجود ساحله وهذه الجملة وهي قوله والبحر دونك جملة ازيد
بها تاكيدا ما تصدى له الشاعر من بيان كرمه وكثرة احسانه عليه قوله قال حسان وجوه يوم بدر ناظرات الى الرحمن ياتي بالفلاح
فلان يعنيهم رواه على وجه اخر وجعله لغير حسان وجوه يوم بكر ناظرات الى الرحمن ينظر الخلاصا وزعم ان مراد الشاعر
يوم بكر يوم حرب اليمامة وسماه يوم بكر لان الحرب فيه كان بين اصحاب ابي بكر رضي الله عنه وبين مسيلمة الكذاب واصحابه واراد بالرحمن
مسيلمة لانهم كانوا يسمونه رحمن اليمامة وكان اصحابه يطمعون في خلاصهم عن ذلك البلاء وينظرون اليه في ذلك والشاعر

من اصحابه والجهة بانه على كل الروايتين قوله وقال البعث هو بالباء الموحدة المفتوحة والعين المهملة المكسورة والثاء الساكنة
التحتانية والثاء المثلثة قال الجوهري وهو شاعر من بني تميم سمي بذلك لقوله تبعّث مني ما تبعّث بعدما استمر فؤادي واستمر مريري
قوله في حكاية الشعر ويوم بذي قار قال الجوهري يوم ذي قار يوم لبني شيبان وكان ابرويز اغزاهم جيشا فظفرت بنو شيبان
وهو اول يوم انتصرت فيه العرب من العجم ووجه الاحتجاج بهذا البيت انه لا الموت لا يصح رؤيته فوجب حمله على الانتظار لا المعنى
فيه صحيح قلت والسابق الى الفهم ان الشاعر اراد الرؤية بتخييل وتصوير لشدة الامر وان الموت كانه يتمثل في تلك الحال وصار
مشاهدا وقال الرازي بل كنّى بالموت عن الشدة واستشهد بقول بعضهم شعر فلم ير يوما واما الغدر والعيشوا غدرا نترك الى الموت
قوله لان بعض المتجزف فسر منهم قال في الصحاح فلان يتجزف على فلان اذا كان يتّهمه بمكروه انتهى واظنه هنا من قولهم حمل فيه
تجزّف فيه اذا كان قليل المبالاة ولعمري ان مقالة هذا المتجزف الذي ذكره المصنف بحاكيتين ما قاله الرازي منهم فانه احتج على ان
النظر ليس بمعنى الرؤية في كتابه الاربعين بخمس وعشرين حجة من الايات والاثار وذكر ما لم يذكره اصحابنا من ذلك وتبعه في ذلك الانصار
قوله وبعد فهذا انه صحيح اي ان نسبته الى بعض اهل اللغة صحيحة قوله لانها فعل الله تعالى وغيرها من الادراكات يعني على مذهب
الخصوم فانهم يذهبون الى ان الرؤية معنى يفعله الله تعالى ولا يكون الا من فعله وكذلك سائر الادراكات يعني على مذهب الحكم
واما مذهبنا فهي صفة مقتضاه عن الحسنة وكذلك سائر الادراكات والمعنى لا يوصف بان له فاعلا ولا يضاف الى فاعل قوله والعناية
بذم احدنا على العشق لانه فعل الله تعالى اما كان فعله تعالى على الاطلاق لانه الشهوة التي تتعلق بالصور والالوان من بني ادم والشهوة
حصلت تعالى يفعلها على الصحيح من المذهب ولا بعد ان يكون الفسق على مذهب البغدادية من فعلنا ويكون على رايهم فيما قوله التي هي بمعنى نقل
العمى يعني على مذهبهم كما تقدم قوله وليس الرؤية بمعنى على العاشق بل هي مما يسليه ذكره الرازي في الاربعين عكس هذا الذي ذكره
المصنف فقال ومعلوم ان الذي يعني على العاشق رؤية المعشوق لا يعلن الحرقة نحوه وكلما فيه قوي ويؤكده ما سمع عن العشاق
من بعدهم بل موت بعضهم عند رؤية المعشوق والزعم قوله فكيف يسميها موتا اي كيف جعلها سببا للموت لانه قال كاد يقضي عليه يعني
ستة قوله ومنها ان ظاهرها يقتضي ان الوجوه هي الناظرة الى اخره يعني فاذا ثبت انه لا يمكن سبقه الاية على ظاهرها وجب
تاويلها من وجه يستحيل استعمالها وصح تاويلها من غير ذلك الوجه مع الوجوه لشايع تاويلها قوله وقد دل على انه اراد ذوي الوجوه يعني مع ان ظاهرها
لا يقتضي ذلك بل خلافه فيكون حملها على ذوي الوجوه حملا على غير ظاهرها قوله حيث قال للاعرابي الى اخره قال في ذلك وقد مدّ وهو
رافع يده الى السماء شاخص بصره الى الباري قوله وقد اسند هذه الحكاية الى ابن عباس ذكر الامام يحيى في التمهيد رواية هذا البيت عن ابن المكرم
وحكى قوما عن ابن عباس وهو انه سئل عنها فقال اهل الجنة ينظرون رحمة الله وكرامته وتلى قوله تعالى لا تدركه الابصار وهو يدرك
الابصار قوله وان المسند الى اخره حكى الامام يحيى عن ابن المسيب انه قال معناها ينتظر الثواب من ربها وعن مجاهد ان معنى الاية
حسنة مستبشرة تنتظر الثواب من ربها وعن ابي صالح ايضا ان معناها تنتظر الثواب من ربها قال الامام عليه السلام ان المفسرين فسروا
الاية بذلك ولم ينكر عليهم غيرهم فكان اجماعا منهم فوجب حملها عليه قوله ان البسور حصل الظن الذي هو الخوف الى اخره يعني حسب قال في
تظن ان يفعل بها فاقرة وقد ذكر الامام يحيى ان ما ذكره المصنف قاله بعض معنى الاية ووجوه يومئذ باسرة اي نائمة لنوازل بها
منتظرة ووجوه يومئذ باسرة اي كالحة في مقابله ناضرة تظن ان يفعل بها فاقرة اي تخاف حصول العقاب وسوقع هجومه وهي في
مقابله قوله مستطرة لثواب ربها لتناسب احد الكلام اوله وتنسق نظم الاية قوله ويزدوج الكلام الازدواج والمزاوجة والتزاوج بمعنى
ذكره الجوهري قوله فالوالوحيل نحر السيل الى اخره يعني مضمن البيتان هكذا كاني لم اركب جوادا ولم اقل لخيلي كري كرة
بعد اجفال ولم اسبق الزق الروي للذة ولم اتبطن كاعبا ذات خلخال لما شبه ركوب الخيل وكره هاهنا وقوع الكر بعد الركوب وشرب
الزق ومباطنة الكاعب لكون الشرب من دواعي النكاح وكونهما من الملاذ المتلازمة في الاغلب وقد يقال ان كلام امرئ القيس متناسب
فانه جمع في البيت الاول بين ركوب الخيل للذة الاصطياد ونحوه والحرب وبطن الكاعب مع انه نوع من الركوب وسبق الزق وكثر ما
الحمل هو لانه كثيرا ما يدعاه الى التشجيع والاقدام وكثيرا ما يعتاد ذلك وقد ذكر في بعض الكتب ان رجلا بعد ادبار كان كثير الطعن على القدما

والحديثى ورد على سيف الدوله فلما انشد هاذان البيتان طعن فيهما بهذا المعنى المذكور فقال اخر حاض لا ولا كرامه لهذا الراى
الله اصدق منك حيث يقول ان لك الا تجوع فيها ولا تعرى وانك لا تظمأ فيها ولا تضحى فاتى بالجوع مع العرى ولم يات مع
الظما بالضحى فالصيف ذلك الكتاب وقول امرى القيس اصون ومعناه اعز واغزر لسه ان اراد بقوله للذه الضد هكذا قال الحكاكم
او حكى عن شبابه وغشيانه النسا لجمع البيت معنيين ولو نظم على ما قاله المعترض لنقص فائده عظيمه وفضيله شريفه ولو
نظم البيت الثانى كما ذكر لكان ذكر اللذه حشوا لا فائده فيه لان الزق لا يشبا الا للذه واما الاته الكريمه فمجازيه على ما تعاد
من ذكر العرى مع الجوع يقال جائع عريان ولا يقال ظمان وبين الظما والضحى مناسبه لان الضاحى من لا يستره شى عن الشمس
ومحقته ان تظما بعم اكبر الروايات ولهما اشياء الرقاق الروى يقال اسبا الخمر اذا اشتراها للشرب فقوله وهذا مروى عن امير المؤمنين
روى فى التيسير عنه صلى الله عليه وسلم انه قال الى ثواب ربها ناظره وعن البحترى قال حدثنا من سمع علما عليه السلم يقول فى قوله تعالى الى ربها ناظره
اذا جاز المؤمنون الصراط فتحت لهم ابواب الجنه فينظرون الى ما اعد الله لهم من الثواب والكرامه وما يعطون من النعم وروى عن
ابن عباس الى ثواب ربها ناظره وعن مجاهد وقتاده مثله وعن سعيد بن مسلم قال سالت سعيد بن جبير عن قول الله تعالى الى ربها ناظره
فقال ما يقول اهل العراق فقلت يدعمون انهم يرون الله تعالى قال كذبوا الناس انه تعالى يقول لا تدركه الابصار قلت فما يقول الى ربها
ناظره قال الى ثواب ربها ناظره قوله ويمكن ان يجعل معنيه للاول الى الاخر يعنى فيحمل ناظره على معنى الانتظار والرويه للثواب وهو
مبنى على انه يجوز ان يقصد باللفظ الواحد معنييه او معانيه حيث يكون مشتركا وفيه خلاف وسيلى تحقيق ذلك فى اخر الكتاب وفيما ذكره
المصنف تسليم ان الرويه من معانى النظر قوله فان قيل ان فى الانتظار تنغيصا الى اخره هذا سوال الرد على التاويل الاول والجواب عنه من وجهين
معارضه وتحقيق والمعارضه بالرويه فانها عندهم لا تستمر لاهل الجنه بل لا تقع على الوطو والمداومه وحدوث لكم من الحالات التى سمعى العبد
من رويه الله تعالى وهو عليها اذ ليس ذلك كلما هو فى هذه الحال وعوها ينتظر حصول التلذذ برويته تعالى عندهم لان رويته اعظم الثواب عندهم
والتعامل مثلهم على الفور والسهو فيعلق تعالى ان يصح تعلق النظر به فيلزم ان يكون رويته عقوبه لاهل النار كما انها مثوبه لاهل الجنه
وهم لا يقولون به فما جوابه فى انتظار الرويه فهو جوابنا فى انتظار الثواب وقد اشار المصنف الى هذه المعارضه فى اخر جوابه واما التحقيق
فقد اسوفاه المصنف وقد اورد عليه الرازى انه وان لم ينغصه فى الانتظار اذا كان على الصفه التى ذكرتم ولا غم معه فانه منافى لما جرت العاده
بالتلذذ فى الدنيا والمستيقن فله حسن البشاره بما هذه صفته وان فرضنا انه لا ينغصه فيه بل لو قدرنا حصول اللذه فيه لم يحسن البشاره
به لما يمكن معه ان يقصر الانتفاع به فى الدنيا كما انه لا يحسن منه تعالى ان يعدنا اخبرنا انا نلتذ بادراك الطعام كما يمكن انتفاد
الانتفاع به فى الدنيا واجيب بعدم التسليم فانه يحسن منه ثواب يعدها بالانتظار على الصوره التى ذكرناها قوله فانه منافى لما جرت العاده بالتلذذ
فى الدنيا والمستيقن قلنا لا نسلم بل الانتظار على الصوره التى ذكرناها يقع المستيقن فى الدنيا فانه من كان بين يديه طعام يشتهى لذيذه وهو
مع ذلك منتظر لقدوم من انواع الطعام اللذيذه قاطع بحصولها فانه يستزيد لذلك سرورا وغبطه فكذلك فى الاخره قوله كما لا يحسن منه ان يعدنا
بدخول النار الى اخره قلنا لا نسلم بل اذا وصف كالطبع بلذته بما الكون فيها وحصول السرور وبذلك حتى يعقله ويشتهيه حسن من الله تعالى ان
يعده به كما مع ان هذا السرور منا المتمثلنا لان دخول النار مما يقع به الالم فى الدنيا والنفره بخلاف الانتظار على الصوره التى ذكرناها فانه
يقع معه السرور لاهلها دنيا واخره قوله ما انكر من ان الالى واحده الالا اما عرف الى للعهد والمراد الالى المذكور فى الايه وقد اورد
على الصنان الزمخشرى وهو انه الحجاه الناعش للرويه ذكره مفصله عند ذكر الحدود فى الحاشيه ان الى لا يكون الاحد فما فكيف يجعلونها
اسما ويحكمون بانها واحده الالا والجواب قال الامام محيى عليه السلم ما ذكره الزمخشرى خطا وجهل بمقاصد النحاه واحتج فى التمهيد لصحه كونها
اسما بحجج واضحه واضاف القول بان الى واحده الالاء الى الازهرى قال ذكره فى تهذيبه والمبرد وابن الاعرابى وذكره ابن دريد فى الجمهره
وابن السكيت فى المقصور والممدود قال واسد والاعشى البيت ملح لا يسهب الهزال الحاخم وقد قال الذى حكى عن الازهرى فركونها اسما
اخاره له مع تنوينها وهى الاسم عرمنونه واحب بانها فى الابه مضافه فلهذا لم يرد تنوينه لان الاضافه تمنع التنوين وقد ردان البيت
منسوب الى الاعشى وهو ركيك لا يقع فى شعر مثله ثم انه قال فيه ولا يخون الى واراد بالمخاطبه ههنا تحويل النعه وانكارها والمستنقد فى

السنة اهل اللغة كفران النعمة لا خساستها والجواب لعله ابدل الكفران بالخسانة لاستفاحة الورثتها وعدم استقامته بحضورها حولا وما ولهات
هذه الآيات ما ذكره الامام محيي السنة وهو ان الى فيه بمعنى عند ذكره الازهري في التهذيب وذكر ابن السكيت ان الى بمعنى عند وانشد
وانشد قول الراعي فهل لكم فيها الي فانني بصير بما اعيى النطاسي حذيما اي فهل لكم فيها عندي فعلى هذا يكون معنى الآية وجوه
يومئذ ناضرة عند ربها ناظرة قوله لقوله يا ايها الانسان انك كادح يعني واسم الجنس المعرف باللام والالف من الفاظ العموم
ولهذا ابتهم بعد ذلك بقوله علي استغراقه قوله لكان كانه قال واعلموا انكم من اهل الثواب يعني لانهم جعلوا الملاقاة الروية والروية
لا يكون الا للمؤمنين لانها من اعظم الثواب كما ان الحجب والحجارة مع ما فيهم ملاقوه اخبار بانهم يرونه واخباره بانهم يرونه كاخباره بانهم
مايتون قوله وما ادى عدم ثواب او عقاب يعني فقوله تحيتهم يوم يلقونه اي يلقون ثوابه وقوله فاعقبهم نفاقا في قلوبهم الى يوم
يلقونه اي يلقون عقابه وقوله تعالى واعلموا انكم ملاقوه وقوله يا ايها الانسان انك كادح الى ربك كدحا فملاقيه فيهما الملاقاة الثواب في حق المطيعين
والملاقاة العقاب في حق العاصين قوله فان ذلك هو الذي صح فيه معنى الملاقاة تعالى الله سبحانه كرر ان معنى الملاقاة مقابل الشيء وملاقيها
بعد ما غرته وذلك لا يكاد يتصور في الثواب والعقاب والجواب ان هذا المعنى الى الحقيقة اقرب من روية الله تعالى فيكون من قبيل المجاز الاقرب ووجوب
حمل الكلام عليه وقد قيل المراد في قوله تعالى تحيتهم يوم يلقونه سلام اي يوم يلقون ملائكته قوله ليتمسكوا بقوله تعالى كلا انهم عن ربهم يومئذ
لمحجوبون وجه احتجاجهم بها انه تعالى ورد في المعذبين والمراد انهم محجوبون عن رؤية ربهم وفي ذلك دليل على ان المؤمنين لا يحجبون عن رؤيته
وانهم يرونه قوله وتعريضه عند ربهم عن رحمة ربهم يعني عن ثوابه وعطاياه لانه الذي يتصور فيه معنى الحجاب قوله فان هذا من الخطابات
التي لا مفهوم لها اتفاقا من المحققين وذلك لانه من قبيل مفهوم اللقب كما نصوا عليه في مثل قولك زيد موجود انه لا يدل على عدم غيره ولا خلاف
في ذلك الا قليل شذ ممن لا تعبير منهم المحققون ولما عرفت هذا المفهوم كمفهوم الصفة نحو في الغنم السائمة زكوة فهم مختلفون فيه فذهب اصحابنا
وابن سريج واكثر الحنفية انه لا مفهوم للصفة بحث العمل به وذهب الشافعي وابن حنبل والاشعري والجويني الى انه يعمل بمفهوم الصفة وهذا
الخلاف انما هو في باب العمل واما العلم فلا كلام في ان المفاهيم لا توصل اليه وعلى هذا فتمسكهم بمثل هذه متمسك فارغ قوله وانا نزيدها
في تفسيرها عن ابي بكر روي عنه انه قال الزيادة النظر الى وجه الله واما الرازي فروى في تفسيرها خبرا عن النبي صلعم قال ان الزيادة
ان الزيادة النظر الى وجه الله تعالى قوله غرفة في الجنة الغرفة العلية والجمع غرفات وغرفات وغرفات وغرف قوله اسفار وجوههم اذ تدعم
الاسم من فضله هذا التفسير يصلح ان يكون تاويلا للخبر الذي ذكره الرازي وهو النظر الزيادة النظر الى الله تعالى فيكون بمعنى الاسفار وتبسر
دمكم يوم القيمة كما ترون القمر ليلة البدر تمام هذا الحديث المروي عن النبي صلعم لا تضامون في رؤيته ويروى بتشديد الميم يعني لا تزدحمون
كما ان القمر لا يزدحم عند رؤيته فالنفس الا تنزو ويضربون على هذا ضم التاء وفتحها على تتفاعلون وتتفاعلون وبالتخفيف بمعنى لا ينالكم
ضيم في رؤيته فيراه بعضكم دون بعض والضيم الظلم هكذا ذكره في النهاية قوله وهو مطعون في سنده الى قوله تعالى اكثر ما نقضه ذلك الطعن
ان رواته فاسقون بل في روايه فاسق التاويل بل كافره مقبولة على الصحيح والجواب ان كلامه مبني على ان رواته فاسق التاويل او كافره
ونسبها وليتها عمن معوله وهو مذهب الجمهور من المتكلمين والمروي عن القسم والهادي والناصر والمنصور عليهم السلام وان كان من العلماء من ذهب
الى وجوب ردها وهو المروي عن السيد المويد بالله وفي رواية ايضا عن القسم والهادي وبه قال ابو حنيفة واصحابه والشافعي في بيان
ادلة ذلك موضع ذكرها اصول الفقه قوله من كان من اصحابه معجبا به من بعد روي انه لما لحق لمعونة هدم امير المؤمنين عليه السلام داره وما
روي عنه انه كان يقول ان علينا السلام اولياء لنا انما وليي الله ورسوله وصالح المؤمنين قوله وبعد فظاهر الخبر يقتضي التشبيه
الى الظاهر ما التشبيه في الخبر الا تشبيه رؤية القمر في تجلي الرؤية وحصولها بسهولة لا في شكله وصورته واحسب بان التشبيه في الرؤية
في المرئي وان كنا نسلم انه تشبيه الخبر ما يدل على ذلك قوله ويحوها بما لا يجوز على الله تعالى يعني من كونه على شكل الاسد او وجه الاشارة
والاشارة قوله ومنه قوله صلعم لتسمعن مرحبا الله بغص بامه فتلتهم حتى تعبروا ويسقل وفي غير الرؤية هنا بما ورد بمعنى العلم نظر ولا شك
انها الرؤية الحقيقية ولو كان بمعنى العلم لم يكن لنسبتها الى الغير وجه والذي ذكره لا يقضي بصرفها عن ذلك فان وجوب الانكار على من
علم بوجه من غير هذا الخبر قوله لصق بالارض تمام الخبر وما لا يراه احد ولا سعي لا حدان يراه قوله حاكيا عن عائشة ثلاث من قاله

نو الخبر بما امره من زعم ان محمدا راى ربه مع قوله تعالى لا تدركه الابصار ومن زعم ان محمدا صلى الله عليه وسلم كتم شيئا من الوحي
فقد اعظم الفرية على الله مع قوله يا ايها الرسول بلغ ما انزل اليك من ربك وان لم تفعل فما بلغت رسالاته ومن زعم ان محمدا يعلم الغيب مع قوله لو كنت اعلم
الغيب لاستكثرت من الخير وما مسني السوء **تنبيه** وقال اصحابنا يلزم المكلف في هذه المسألة ان يعلم انه تعالى لا يرى بحقيقته ولا
يدرك بغيره بل لا يدرك بحاسة من الحواس لا في الدنيا ولا في الاخرة وانه لا يجوز ذلك عليه في الدنيا ولا في الاخرة ولا يجوز رؤيته وادراكه

القول في ان الله واحد لا ثاني له

قوله لا تقتضاه التناهي والتحديد تعالى عن الاحوال
ان قيل فما قولكم في قوله تعالى ما يكون من نجوى ثلثة الا هو رابعهم ولا خمسة الا هو سادسهم قلنا المراد بذكر رابعهم وسادسهم
في العلم بما يتناجون به لا رابعهم وسادسهم في العدد لانه لا يعنى انه كاحدهم وصفتهم فهو تعالى لما ذكرنا وبما يدل على امتناع الواحد في
حقه تعالى هذا اللغوي ولا يصير المعنى عليه واضافاته تعالى واحد لا يتعدد وانه لا يثبت فانه لا يتعدد قوله حلافا لما قاله الظاهر من
كلام غير المصنف وموقع الاتفاق على انه اذا اتصف الحي بذلك قولنا حي فانه مدح كما اذا قيل الحي الذي لا يتجزأ وانما الخلاف في
اسهل يجري عليه تعالى واحد بمعنى انه لا يتجزأ مع اقتران كونه حيا فذهب الجمهور الى جواز ذلك وذهب عباد الى انه لا يصح وصفه بذلك لانه
يوهم كونه جوهرا او جزءا او ذاتا واحدة من الاعراض قوله واما من بعض الوجوه اي واما ان يكون عدم قبوله للتجزي من بعض الوجوه
وهو الوجه الذي حصل واحدا من جهته فان الانسان لا يكون انسانين ولا الدار دارين قوله وهذا المعنى مستحيل في حقه تعالى يعني
لان ذاته انه واحد له ابعاض والله تعالى عن ذلك واعلم ان هذه المعاني التي تقدم ذكرها هي معاني الواحد لغة فاما معنى الواحد عرفا
فهو ما ذكره بقوله وقد يراد به المختص بصفات الكمال او بعضها على حد يقل المشارك له فيها وهذا المعنى ايضا مستحيل في حقه تعالى لانه
يقتضي صحة مشاركة الغير له فيها قوله وقد يراد به واحد القدم الى اخره هذا حده في اصطلاح المتكلمين قوله وهو المنفرد بصفات
الكمال يعني من الوجود والقادرية والعالمية والحية ونحو ذلك فانه لا يشاركه فيها مشارك على الحد الذي يستحقها وهو الوجوب
والثبوت في الازل وهذا معنى الفردانية تو بها **فصل** ذهب المسلمون الى ان الله تعالى واحد لا ثاني له في القدم والالاهية قوله
وخالف الثنوية الى اخره فقالوا ان ثم ثانيا يشارك القديم في جميع ما يجب له من الصفات ويستحيل عليه ولا قائل به ولا مخالف فيه الا الثنوية
والملاحدة وقول المخالفين ان ثم ثانيا يشاركه في بعض الصفات وانما سميت الثنوية ثنوية لقولهم بان الالهين اثنين قوله حاكيا عنهم
ان كل خير فهو من النور بطبعه وان كل شر فهو من الظلمة الخبيثة عندهم ما يميل النفوس اليه وتلتذ به والشر ما تنفر عنه وتنقبض
سواء كان ما تميل اليه النفوس او تنفر عنه حسنا او قبيحا واتفقوا ايضا على ان النور والظلمة قديمان قوله فان العالم ممتزج منهما
اعلم ان الذي دعاهم الى القول بان العالم ممتزج من النور والظلمة انهم قالوا انا وجدنا اجسام العالم على ضربين احدهما ما له ظل يستتر
غيره من ان يقع عليه النور ويبقى به النور المشرق والثاني لا ظل له كالاجسام النيرة المشرقة كالشمس وسائر الانوار فعلمنا ان العالم
نور وظلمة وانهما ممتزجان وانهما ضدان متنافيان فلا يبقى احدهما الا الاخر فما كان له ظل فهو من جنس الظلام وما لم يكن ذا ظل فهو من جنس
النور فلهذا حكموا بان العالم ممتزج منهما واختلفوا في كيفية الامتزاج فمنهم من قال ان قطعة من النور خرجت غازية للظلمة وقطعة من
الظلمة خرجت غازية للنور فاختلطت الظلمة بالقطعة التي خرجت من النور فامتزجا واحاط النور بالقطعة التي غزته من الظلمة وقال
بعضهم ان النور لما كانت جهته العلو وجهة الظلمة السفل دفعها النور بالاعتماد عليها فاندفع فيها بسورة انعكاسه في الطيها
وقال بعضهم لما كانت الظلمة ذات خشونة وغلظة غال النور واراد ان يلينها بالدخول فيها فلما دخل فيها غلبت عليه فامتزجا وقال بعضهم
بل اتفقا في جهة الاتصال بينهما فامتزجا من غير قصد ولا عمد وروي عن ابي الهذيل انه قال لرجل من المجوس حدثني عن الاشياء ما هو قال
من اصلين قديمين امتزجا وهما نور وظلمة فقلت له اخبرني عن هذا النور ما جاء به الى الظلام حتى مازجه اجاء الى اخته والفه لحله
ام جاء الى ضده وعدوه فقال بل الى ما لا يؤذيه فقلت فهل عندك ان الظلام يقبل الاذى فسفلت طبيعته قال لا قلت فهو كما قال للنار كوني
بردا وسلاما فلما سمع قومه هذا الجواب انكروه وقالوا الشيخ هذا جواب مالك الحوار ان الظلام وثب على النور فاسره قلت فهل يكون
الاستيلاء الا عن فضل قوة فاسر النور لا يكون الا عن ضعفه وقوة الظلام وذلك خير في الظلام وشر في النور فانقطعوا وقال الاهل

دينكم اهل اصحاب ابل غلاظ الطباع جفاة فمن ابن حاكم هذا البدفنق قوله فانهما غير متناهيين الا من جهة التلاقي في الملل انهم يذهبون الى ان جهة
النور العلو وجهة الظلمة السفل ولكل واحد منهما ست جهات خمس لا يتناهى منها ويتناهى من المتلاقية فالنور لا يتناهى الا من جهة السفل
لان الظلمة تلاقيه منها والظلمة لا تتناهى الا من جهة العلو لان النور يلاقيها فيها منها واحتجوا الذكر بان الحس يشهد بان الاجسام
النورانية صاعدة ابدا وان الاجسام المظلمة هابطة ابدا فلو كان النور متناهيا من جهة الفوق لكان حيث صاعدا كرما
صاعدا لان صعوده بطبعه فلو كان يمكن صعوده لوجب وكذلك قالوا في الظلمة قوله فقالت المانوية هم منسوبون الى رجل يقال
له ماني بن فاتك وقتل سابقا وهو من دعاتهم واخذ مذهبه او اكثره عن قوم كانوا يقولون بذلك وقيل انه ادعى النبوة وحكايته من
سمي احدهما الاجمل والاخر الشايرقان وله شريعة وكان ينهى قومه عن ادخار قوت فوق يوم وكسوة سنة وينهى عن الشرب
والزنا ودخول بيت الاوثان وروي ان ماني بن فاتك ظهر في ايام سابور بن اردشير وهو تلميذ لفاذرون فقال سابور بمقالته
من الهيئة النور والظلمة ثم عاد بعد ذلك الى دين المجوسية ولما تملك ولده ولد ولده بهرام بن هرمز بن سابور اتاه ماني فعرض عليه مذاهب
الثنوية فاجابه احسانا اليه الى ان حضر له دعاته المتفرقين في البلاد الذين يدعون الناس الى مذاهب الثنوية فقتلهم ومذهب المانوية
كما ذكره ومنه يغترفوا من النور والظلمة الا ان النور يستعمل حياته وسمعه ونظره في الخير والظلمة عكسه قوله وقالت الديصانية هم يقال
فيهم الديصانية قوله وقالت المزدكية اسمهم في كتبهم حلبها المهدي متنبالقا وبدلا عن الكا فمنسوبون الى رجل يقال له مزدق
كان ادعى الثنوية تعالى الله عما يقول الجاهلون وقتله علي ما روي كسرى انوشروان قوله والمرقيونية هم منسوبون الى رجل يقال
له مرقيون قوله وتسمى المجوس النور يزدان والظلمة اهرمن هم مع ذلك يقولون كل خير من يزدان بطبعه وكل شر من اهرمن بطبعه
ومما روي عنهم ان الارواح من يزدان والاجساد من اهرمن والذي ذكره اكثر المتكلمين عنهم ان مرادهم بيزدان الباري تعالى وباهرمن
الشيطان وان الباري تعالى ليس هو النور والشيطان ليس هو الظلمة بل انهم على صفاته التي نعتقدها والشيطان بفاعل قادر فمنهم
من قال هما جسمان ومنهم من قال ليسا جسمين ومنهم من قال اهرمن جسم ويزدان ليس بجسم ومنهم من عكس والذي يلوح من كلام السيد
الامام والمصنف انهم يريدون بيزدان النور وباهرمن الظلمة فانهم لا يخالفون الثنوية الا في العبارة قوله من عفونة كانت في ذلك العفو
المزيلة قوله من فكرة يزدان الرديئة جعلوها ردية لتولد اهرمن منها اذ اه راس كل شر منها وقالوا كذلك الفكرة ان يزدان لما استقر
انه فكر في شانه فقال كيف يكون حاله لو كان معه منازع فحدث اهرمن من هذه الفكرة وقال هاءنا منازعك ومخاصمك ذلك
وزعموا ان عند حدوث هذا الثالث كان صوابه الثاني الا ان يريد بالثالث يزدان والعفونة اوبالثالث يزدان والفكرة وفيه بعد فليتامل ثم هو
الفلم وقد حصل بينهما حروب الذي يحكى عنهم بتفصيل كذلك ان الدنيا كانت دار بهجة سليمة من الافات وكان ابليس معتزلا عن النور وكان
في الظلمة فاحتال بشياطينه في الوصول الى الدنيا ورام دخولها فحرقوا فافتحلها بشياطينه وجنوده وهزم يزدان وملائكته
وجنوده ونصبه حتى ادخله الجنة وحصره فيها وحاربه مدة ثلاثة الاف سنة فصالح بينهما مهزوش وسهل ورام الاستشاء الملائكة
على ان يكون ابليس وجنوده في العالم وقرار الصوسعه الاف سنة ثلاثة الاف فالتي حاربه فيها يزدان وان يزدان اراد ان
الصلح واحتماله للمكروه هو وملائكته وجنوده الى انقضاء الاجل اصلح قالوا واشترط ابليس لنفسه وجنوده ما شاء عشر ما
حملتها بعود الى ان يصير له حظ في خلقه الرياح والماء والنار والموده وتسليط خلقه على الله قالوا ولما استقاما على شرط
اشهدا على انفسهما عدلين وودفعا سيفيهما الى المصالح بينهما فمن رجع عن شرطه ويكث عهده قتل بسيفه ولهم من هذه الاباطيل
الصوسية ما يطول ذكره وتشهجن ولولا استدعاء كلام المصنف لا يراده لما حسن ان يودع الاوراق ويشرع الافاق فلعن
الله اشقاهم واعمى ابصارهم كما عميت بصائرهم واكثر المحكي من مذاهبهم يستند الى معمر السبع ابن الملاحمي قوله بعبدة الافلاك
السبعة هي زحل والمشتري والمريخ والشمس والزهرة وعطارد والقمر قوله ومنهم قائلون بالتناسخ يعني تناسخ الارواح على ما يا
ذكره في باب الاعلام قوله فانهم اتفقوا على ان الله تعالى جوهر واحد بالذات اقانيم الذي قادلهم الى ذلك ان قالوا ان صانع العالم اما جوهر او عرض لامتناع
كونه عرضا لان العرض لا يقوم بنفسه ولا يصح ان يفعل فبقي ان يكون جوهرا قائما بنفسه ولا يكون متحيزا لان ذلك لا يكون الا مع

حدوثه

حدوثه ومعنى انه جوهر قائم بنفسه غير متحيز وهو متكلم حي والاقنوم عندهم الشيء المفرد قوله واقنوم الابن وهو الكلمة
المحكي عنهم ان اقنوم الابن هو الكلام والمعنى متقاربان وقد اختلفوا في تفسير الاقانيم فمنهم من جعلها ذوات فاقنوم الابن الكلام
او العلم واقنوم روح القدس الحياة وقال بعضهم بل هي اشخاص وقال بعضهم بل هي صفات قوله وروح القدس فائضة بينهما
زعموا ان الابن لم يزل يتولد عن الاب تولد الضياء عن الشمس قالوا ولم يزل اقنوم روح القدس الذي هو الحياة فائضا بينهما
بمعنى انه جامع بين الاب والابن وقد فسر بعض اصحابنا قولهم بالاب والابن وروح القدس بما تقوله الفلاسفة من انه عقل
وعاقل ومعقول فهو من حيث انه عقل اقنوم الاب ومن حيث انه عاقل لذاته اقنوم الابن ومن حيث انه معقول لذاته اقنوم روح
القدس قوله فقيل هي الجوهر وهو هي هذا قول اليعقوبية والنسطورية منهم وان كان قد روي عن بعض النسطورية ان كل
اقنوم اله ناطق وقالت الملكانية منهم بل الجوهر غير الاقانيم قوله واتفقوا على اتحاد الكلمة الى آخره يريدون بالكلمة اقنوم الابن
لانه عندهم المتحد بعيسى دون اقنوم الاب قوله بممازجة الذهب للشمع السمسم حلول الحلال قوله فصار المسيح جوهرا من جوهرين
قد سلوا ذلك بالفحمة اذا القيت في النار فصارت جمرة فانها متساوية خالصة والفحمة خالصة قوله وقالت النسطورية اذ رعمه اي
ادرعت الكلمة التي هي اقنوم الابن عيسى قوله فالمسيح عندهم جوهران على الحقيقة بالخصة انهم ذهبوا الى ان جوهر الابن اتحد بجوهر
المسيح فصار من اثنين فالمسيح عندهم جوهران جوهر قديم هو الكلمة وجوهر محدث هو شخص المسيح فالمسيح اله تام وانسان تام
قالوا وكان حصول الكلمة مع عيسى على جهة المجاورة فادراعها له كادراع الشمس للجدار وروي ايضا عنهم القول بان اقنوم الابن
اتخذ عيسى هيكلا ومحلا قوله بمعنى الانسانية المصورة في الذهن الخ وان ادراع الكلمة هو بمعنى الانسانية الحاصلة في عيسى
الشخصية وهو قول الملكانية فان الامام يحيى حكى عنهم ان الاتحاد كان بالانسان الكلي وحقيقة الكلي هو الذي لا يمنع تصوره من وقوع
الشركة فيه فان الانسان من حيث انه انسان حقيقة واحدة يشترك فيها الاشخاص المفردة مثل زيد وعمرو وخالد وعلي والباقون انتهوا
الاتحاد بالانسان الجزئي ومعناه هو الذي يمنع نفس تصوره من وقوع الشركة فيه فان زيدا المكان حقيقته المعينة يمنع وقوع الشركة
فيه وقد قال بعضهم معنى اتحاد الكلمة بعيسى تدبيرها للامور على يديه قال الامام يحيى وللنصارى شنعة قصر وقد يمنع عن التزامها
نقلناها عنهم وهي قولهم نؤمن بالله الواحد الاب مالك كل صانع ما يرى وما لا يرى وبالرب الواحد ايشوع المسيح ابن الله بكر الخلائق
كلها الذي ولد من الله قبل العوالم كلها وليس بمصنوع اله حق من اله حق من جوهر ابيه الذي بيده اتقنت العوالم كلها وخلق كل شيء من اجلنا
معاشر الناس ومن اجل خلاصنا نزل من السماء وتجسد بروح القدس وصار انسانا وحبل به وولد وقتل وصلب ودفن وقام بعد ثلاثة ايام وصعد
الى السماء وجلس عن يمين الله وهو مستعد للمجيء تارة اخرى للقضاء بين الاحياء والاموات ونؤمن بروح القدس الذي خرج من الله
ونؤمن بمعمودية واحدة لغفران الخطايا وبجماعة واحدة وبقيامة ابداننا والحياة الدائمة الى ابد الابدين قال العلماء ولهم اقاويل مختلفة
مضطربة ومن احاط علما بما ذكرنا عنهم عرف ما عليه من مناقضتها وافسادها قال علماؤنا واعلم ان اقرب النصارى الى الحق واكثرهم انصافا
فرقتان احداهما البولسية اصحاب بولس فانهم قالوا الله واحد والمسيح ابنه ومن ثم ... عبد مخلوق الا ان الله شرفه
وكرمه وسماه ابنا على طريق التبني لا من طريق الولادة ولفظ الشيء لعلهم موضوع للاكرام والتعظيم غير ان يقدر فيه المجانسة ولذلك
قالوا ابناء الله الفريق الثاني الاريوسية منهم فانهم زعموا ان عيسى كان عبد الله ولكنه اتخذه ابنا على سبيل التشريف وعرضهم
بالتسمية الاكرام والاعظام لا حقيقة البنوة كما حكيناه عن الفريق الاول قوله فاشتهر مذهب جمهور النصارى فيه نظر وانما هو مذهب
فرقة منهم من ثلاث فرق فان فرقة اخرى قالت ذوات وفرقة اخرى قالت اشخاص الا ان يكون المصنف فهم ان تكون تلك الفرقة اكثرهم
قوله وذلك هو مذهب النصارى في الاقانيم فيه نظر لانه ليس مذهب جميعهم بل مذهب بعضهم لكنهم الاكثر قوله فان عندهم انها لا
تستقل بنفسها فيقال اما الذين قالوا ان الاقانيم ذوات فجعلوها مستقلة وقد طرح ذلك بعض اصحابنا وجعله وجه الفرق بين كلامهم
وكلام المجبرة

فصل

ودليل اهل الحق انه لو كان معه قديم ثان لصح بينهما التمانع وصحة التمانع محال قوله فهذان اصلان
الاول انه لو كان معه قديم ثان لصح بينهما التمانع والثاني ان صحة التمانع محال قوله لتقضي اشتراكهما في القادرية وسائر الصفات

الذات فلا يتقدم تقرير هذه القاعدة في فصل الكيفية فلا وجه لاعادته قوله ومن حق كل قادرين صحة التمانع بينهما الذي
يدل على ذلك وتوضيحه مع ما ذكرناه ان القادرين ان كانا قادرين للذات كان كل واحد منهما قادرا على جميع اجناس المقدورات وان
كانا قادرين بقدرة كان كل واحد منهما قادرا على جميع الاجناس العشرة ومن حق كل قادرين صحة اختلافهما في اعيان المقدورات لما
تقدم من استحالة مقدور بين قادرين ومن حقهما صحة اختلافهما في الدواعي قوله والتمانع الى اخره ينبغي هاهنا ذكر حقيقة التمانع
والمانع والممنوع منه فالتمانع حقيقته ما ذكره المصنف والمانع هو ما لاجله يتعذر على القادر ايجاد مقدوره مع بقاء حاله في كونه
قادرا هذا اذا استعمل في الفعل واما اذا استعمل في الفاعل فهو من يتعذر لاجل ما اوجده على غيره ايجاد مقدوره والممنوع منه من يتعذر
عليه ايجاد مقدوره لاجل ما فعله الغير والممنوع منه ما يتعذر ايجاده لاجل ما فعله الغير واعلم ان الذي يقع به التمانع بين القادرين
جنس الاعتماد وشرطه اختلاف الاعتمادات الحاصلة من كل واحد منهما كمتجاذبي الحبل فان احدهما جذبه الى جهة غير الجهة التي
جذبه اليها الاخر فيقف الحبل بينهما ولا يختص الى احدهما دون الاخرى فالتمانع يقع بامرين مختلفين موجودين وهما الاعتمادات
فانهما موجودان ومختلفان لتغاير الجهتين وبواسطة ضدين معدومين في حكم الموجودين وهما الكونان اللذان يولدهما الاعتمادان
لو لم يقع التمانع وهما في حكم الموجودين لوجود اسبابهما هكذا قيل وهو حاصل ما ذكره الفقيه حميد من ان التمانع يقع بامرين معدومين بواسطة
معلين موجودين وهو الذي يقضي به كلام ابن متويه فاذا تأملته فهو حاصل وفي عبارته مع انه لا خلاف في ان التمانع لا يقع الا مع الاعتمادات
على الصفة المتقدمة وانما الخلاف في انه يقع التمانع فقال اكثر المتكلمين يقع بالاعتمادات بواسطة الاكوان المتولدة عنها وقال الفقيه حميد
بل يقع بالاكوان المعدومة بواسطة الاعتمادات الموجودة ولا كلام في ان التمانع لا يقع بمعدوم من غير واسطة لان المعدوم لا حكم
له ولا تأثير ولا بموجود من غير واسطة لانه مع الوجود لا تمانع ولا بموجود ومعدوم لان الموجود غير ممنوع عنه والمعدوم لا تأثير له واذا قلنا
ان التمانع قد يقع بغير الفعل فحقيقته ان يحاول كل واحد من القادرين ضد ما يحاول الاخر على وجه يتعذر من كل واحد منهما ايجاد ما يحاوله
قوله فلانا اذا قدرنا ان احد القادرين اراد تحريك الجسم يمنة واراد الاخر تحريكه يسرة يعني بان يوجد فيه احدهما اعتمادا الى الجهة الواحدة والاخر
اعتمادا الى الجهة الاخرى واما ان التمانع يقع بين المتضاد والمكروه بواسطة الارادة والكراهة فلا وذلك لان الارادة كل واحد منهما
الارادة للاخر وكذلك الكراهة لاختصاصهما بهما على سوا فاذا كان كذلك واراد احدهما ايجاد السواد وكره الاخر ايجاده لم يكن ان
يوجد ارادة من اراد السواد اولى من كراهة من كرهه لان ارادة كل واحد منهما وكراهته هي ارادة الاخر وكراهته فالتمانع يعود
الى الارادة والكراهة لانه يكون بين المراد والمكروه واما الاعتمادات فيقع التمانع بين موجبهما بواسطتهما ولهذا ضعف الجمهور ما قاله
الشيخ ابو علي بن خلاد وما ذكره الشيخ يحتمل الحسن في الواسطة والخلاصة من ان التمانع بين المراد والمكروه وهو الذي يقتضيه عبارة
المصنف قوله وفيه خروجهما عن كونهما قادرين يعني لان من حق القادر وقوع فعله عند ارادته له او حصول داعيه وكان الاولى
ان يقول وفي ذلك خروجهما عن كونهما قادرين للذات لان القادر بقدرة قد لا يقع مراده بان يمنع منه ولا يخرجه ذلك عن كونه قادرا قوله
وفيه خروج من لم يوجد مراده عن كونه قادرا للذات ودليله ما ذكره من انه اما وجد مراد الاخر ولم يوجد مراده لان الاخر اوجد
الكثير ما اوجد ولو كان قادرا للذات لصح من صاحبه ايجاد الاكثر مما يصح ايجاده منه لان من حقه لو كان قادرا للذات ان يقدر على ما لا يتناهى
ولا يستوي اثنان يقدر على ما لا يتناهى فلما تناهى مقدوره تبين انه ليس قادرا للذات وانه قادر بقدرة وقد اشار الى هذا المصنف اخذا بقوله وبعد الجواز
المنع على احدهما يدل على انه متناهي المقدور قوله فان قيل انهما حكيمان فلا يختلفان في الارادة والداعي يعني لانهما اذا كانا حكيمين
فالذي يدعو احدهما الى الفعل من العلم بحصول مصلحة للغير فيه يدعو الاخر اليه والذي يدعو احدهما الى فعل الارادة يدعو الاخر
ايضا اذ ليس دواعيهما دواعي حاجة فيختلف دواعيهما لاختلاف نفعهما واذا كانا لا يختلفان في الداعي والارادة لم يصح اعتقاد التمانع
فرع على اختلاف الدواعي قوله فيكون ارادة كل واحد منهما اي من الضدين حكمة وكذلك يكون الداعي الى فعل كل واحد منهما داعي
حكمة قوله فان قلت ان ارادتهما معنى واحد الى اخره هذا سؤال يرد على قوله في جواب السؤال الاول ومعلوم ان كل ضد يقع
اختلافهما في الارادة وتقريره ان يقال ليس ما ذكرته في حق كل حي الا ان الشاهد لان الواحد منا قد يسارع الى ارادة حالة في قلبه فيمنعه

ط جهة

الاتفق

[illegible]

ولا يختص بالموجود الاخر فلا يوجب لمن لم يختص به فمتعلقات في الارادة بخلاف العدم الثاني لو ثبت تعالى الله عن ذلك لان ارادته تعالى في محل
فهي كما يختص به عاده ما يكن من الاختصاص يختص بها بالقديم المقدر فيوجب له ايضا ولا يصح احداثها فيها في الارادة اذ لا يقع
اختصاصهما باحدهما دون الاخر لسويتهما في حقهما على سواء والجواب عن هذا السوال يمنع اتحاد ارادتهما لما ذكره المصنف وحاله انه
كان يلزم منه اختصاصها الصفتي ولو تعذرت في اختصاصها عن صفة الى ما زاد عليها لتعذرت لا اختصاص واعترضات ههنا خاص
معقول ان يقال احتصت بالقديم بو القديم المقدر لوجودها على حد وجودهما فيوجب لهما دون غيرهما اذ لم يختص به فيقال بانها
توجب له فان الاختصاص بالاحكام الاحسام لا يكون الا بالحلول في القلب واجيب بانه اذا صح تعديها الى الحال صح ان
يتعدى لا على ذلك الوجه وهو الاعتبار لسائر الاحكام يات يتعدى في الاحكام في حق العدم الى الازيد من صفة فاذا تعذر الى ذلك
تعذرت ولا حاضر في حقه وحق من اختصت به قوله ومن ههنا قال اصحابنا ان الارادة لو خلقت فينا لما اثرت في كون كلامنا امرا وخبرا
يعني لو خلقت فينا ارادة كون كلامنا خبرا عن شخص معين لما اثرت في كونه خبرا عنه لانه يكون المؤثر له ومن حق المؤثر في حكم الفعل
او صفة له ان يكون هو الفاعل له على ما تقدم وقد مضى بيان الوجوه التي تمنع من تاثير الارادة المخلوقة فينا في وجوه افعالنا قوله
فلنا الحق انه لا يصح تقدير وقوع الظلم يعني واذا لم يصح تقديره مع صحة تقدير التمانع بين القادرين لم يكن لقائل ان يقول لم لم
يتم تقدير وقوع الظلم من جهته تعالى مقام لو قوعه لانه لا يصح التقدير قال اصحابنا التقدير قد يقوم مقام التحقيق كسلسا هذه ومعنى
قولهم انه يقوم مقامه انه كان في معرفة كون احدهما اغلب او تساويهما ورجاله يقوم مقامه كتقدير وقوع الظلم من جهته تعالى ووقوع
ما علم الله انه لا يقع ومعنى انه لا يقوم مقامه انه لا يكفي في الدلالة على الجهل والحاجة قوله ان تقدير الموجب المصحح هو نفي الحكم
والحال الاولى وكان صوابه الاتيان بلفظ التحسين فيقول الموجب او المصحح فان وقوع الظلم مصحح ومحجة الجهل والحاجة
وليس يوجب عنهما ولا هما موجبين له ولكن الموجب معلول الى العلل ومشبه الاسباب وفيه تسوك وهو انه تعالى وتقدير المصحح الذي
هو التمانع من دون مصححه وهو الداعي اليه لا يصح لكنه تعالى بان التمانع يقع من غير ثبوت داع في التمانع قوله فلا يلزم التمانع
كلام لا معنى له لان اعتبار وقوع الاحوال في الارادة والداعي ادخل في لزوم التمانع من اعتبار الصحة فما معنى انه لا يلزم التمانع
من اعتبار الوقوع واقدر ما يقال في توجيهه انه اذا كان المعتبر الوقوع فيهما وبنى لزوم التمانع عليه لم يلزم التمانع لان الاختلاف
في الدلالة والارادة يمنع منه الحكمة كما مر والله اعلم قوله ويقرب من هذا الحصوم الى آخره يعني انك تشهد الا يسند الا على نفي قديم
قادر مثل البارئ تعالى والا عتراضات وزيادات عليك في ذلك فاما الكلام فرجعت الى الكلام على اهل النور والظلمة وله فصل بعد هذا قوله
ان سلمنا انه مقدورها واخذ الى آخره يتحقق هذا الجواب ان كون مقدورهما واحدا لا يقتضي عدم صحة وقوع التمانع بينهما لانه يصح
ان يدعو احدهما الداعي الى فعل كون نسبته معنى ورد لها فيحاول فعله بفعل نسبه وهو الاعتماد الذي هو مقدورهما ويدعو
الاخر الداعي الى فعل كونه في جهة اخرى مستند له مقدورهما جميعا فيفعل نسبه الذي هو مقدورهما فيقع التمانع والشنا
وان كانا مقدورين لهما معا فهو يصح من كل واحد منهما فعل احد الشيئين وان لم يرد الاخر فعله ولا دعاه الداعي اليه لانه مقدور له فيصح
الحادثة منه ولا يتوقف وجوده على ارادة الاخر وان كان ايضا قادرا عليه لان كل واحد منهما قادر مستقل يصح ان ينفرد بفعله
قوله واما من جهة الشرع اي واما الذي يورد دلالة التمانع من جهة الشرع قوله فقوله تعالى لو كان فيهما الهة الا الله لفسدتا وقوله
اذا لذهب كل اله بما خلق الاية ونحو ذلك لعله يشير بنحو ذلك الى قوله قل لو كان معه الهة كما يقولون اذا لابتغوا الى ذي العرش سبيلا
فهذه الايات فيها مناسبة لدليل التمانع واشارة اليه وان لم يكن صريحه فيه قال جار الله في قوله تعالى لو كان فيهما الهة الا الله لفسدتا
فيه دلالة على امرين احدهما وجوب الا يكون مدبرهما الا واحدا والثاني الا يكون ذلك الواحد الا اياه فان قلت لم وجب الامران قلت
لعلمنا ان الرعية تفسد بتدبير الملكين لما يحدث بينهما من التغالب والتناكر والاختلاف وهذا ظاهر قال واما طريقة التمانع
فللمتكلمين فيها تجاول وطراد وقال رحمه الله في قوله تعالى وما كان معه من اله اذا لذهب كل اله بما خلق ولعلا بعضهم على بعض اي
لانفرد كل من الالهة بخلقه الذي خلقه واستبد به ولرايتم ملك كل واحد منهم متميزا عن ملك الاخرين ولغلب بعضهم بعضا كما

[illegible]

كما يدون حال ملوك الدنيا بما لكهم متمانزة وهم متغالبون وفي ذلك قوله تعالى لو كان معه آلهة كما يقولون اذا لابتغوا الى ذي العرش سبيلا
لطلبوا الى من له الملك والربوبية سبيلا بالمغالبة كما تفعل الملوك بعضهم مع بعض كقوله تعالى لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدتا فقد
المغالبة تناسب معنى التمانع وفيها اشارة اليه فقد رتب هذه الآية مؤكدة الدلالة كما نبه المصنف عليه قوله دليل لو كان مع الله
قديم ثان الى آخره هذا الدليل يحكى عن قدماء المعتزلة كابي الهذيل وابي علي ومن تبعهما قوله اما من يوجب كون مقدور واحد
سوقه هذا اليه يعني انه جعل جميع اعيان المقدورات مقدورة للقادر للذات ولا يقول بانه لا يقدر على بعض الاعيان حتى
اذا وجد ذلك البعض لا يقدر على غيره لكونه ليس بمقدور له والى هذا ذهب الجمهور تعالوا الى احاد مقدور وان القدرة متى تعلقت بها
فيما لا حيلة وجب القادر له وهو الصفة الثانية وقال ابو اسحاق لا يجب في ذلك امتناع مقدور بين قادرين سواء كانت القادرية في القادرين
جائزة او واجبة في حق هذه الصفة الا بشرط فيها الاختلاف وقد اعترض الامام يحيى هذا الدليل بان قال قوله لو كان
مع الله قديم ثان لكان يجب ان ينفصل الاثنان عن الواحد اما ان يريد انه ليس عند العاقل دليل يميز به احد الالهين عن الآخر فهو حق
لا نزاع فيه ولكن نقول انه لا يلزم من عدم العلم بالامر المميز عدم المميز في نفسه فيجوز ان يكون المميز حاصلا وانتم تجهلونه اللهم الا
ان تقولوا الاجزاء بذاته وحينئذ تكون طريقة اخرى غير هذه الطريقة وقد سبق الكلام عليها واما ان يريدوا انه لا يمكن ان يختص احد
الالهين بصفة ما من يكون لاجله متميزا عن الآخر لانهما قد اشتركا في القدم وهو صفة ذاته والاشتراك فيه لا يكون الا مع الاشتراك
في جنس الذات ويلزم منه الاشتراك في سائر صفات الذات فلا يعقل افتراقهما في امر يتميز به احدهما عن الآخر لكنه علم قد رفع هذه
القاعدة وبني على بطلان هذه الطريقة وقد ذكر علماء ادلة كثيرة يعتمدها اصحابنا في نفي الثاني كهذه الدلالة وبعضها جمعا الا دليل
التمانع فصحيحة وذكر ان المعتزلة نفي القديم الثاني دلالة السمع لان هذه المسألة مما يمكن الاستدلال بالسمع عليها والادلة السمعية اما
التهليل كقوله تعالى والهكم اله واحد وقوله فاعلم انه لا اله الا الله ولو كان معه قديم ثان لوجب ان يشاركه في جميع صفاته التي هي كونه
قادرا على جميع اجناس المقدورات عالما بجميع اعيان المعلومات قديما غنيا عن كل شيء وذلك معنى الالهية التي نفاها عن غيره وذكر انه
لا اله بعده وبالجملة فنفي الثاني على اي صفة كان معلوم من ضرورة الدين واجماع الامة وقد استدل على نفي الثاني بطريقة مركبة من العقل
والسمع وتحريرها ان يقال لو كان مع الله تعالى قديم ثان لوجب ان يشاركه في جميع صفاته لما تقدم في مواضع كثيرة تقريره واذا شاركه في
جميع صفاته كان عدلا حكيما مثله لانه يكون عالما بقبح القبيح عالما باستغنائه عنه واذا كان كلاهما حكيمين لوجب ان
يرسلا ولا بد ان يرسل احدهما رسولا كاذبا وقد دل على صدق الانبياء والمعلوم ضرورة من دين النبي خاتمهم وافضلهم وكذلك غيره
منهم الاخبار بانه لا اله الا الله واحد وانه لا ثاني له والدعاء الى ذلك والتصريح به ولو كان ثم ثان في نفس الامر لكان ذلك كذبا والكذب
لا يجوز عليهم **فصل** في الكلام على الثنوية في النور والظلمة وقد ذكر بعض المتكلمين انهم يعنون بالنور عالم العقل وقواه
وبالظلمة عالم الطبيعة وقواهما وان الانسان مركب من العالمين معا قال الامام يحيى فان كان هذا مذهبهم فهم يوافقون الفلاسفة
في المعنى ولهذا قال بعض العلماء مراد الثنوية بالنور والظلمة ما تسميه الفلاسفة مرة بالهيولى والصورة وقوله ان النور والظلمة
حسيان الى آخره قد تقدم ذكر ما يقوله اصحابنا في النور والظلمة وسائر خلافهم في ذلك في مسألة نفي الجسم والاقرب انه خلاف لفظي
وقد استدل على ان النور عرض بوجوه اربعة الاول ان الاجسام المستنيرة والمظلمة مشتركة في الجسمية ومتباينة في النور والظلمة
فما اشتركت فيه يجب ان يكون مغايرا لما افترقت فيه فاذن الجسمية غير النور والظلمة الثاني ان الجسم المعين يصير مضيئا بعد
ان كان مظلما وبالعكس من ذلك وجسميته باقية في الحالين فيجب ان يكون مغايرا لهذين الوصفين الثالث ان الشمس اذا كانت محاذية
للكوة في البيت حتى يطلع الشمس يصير البيت مضيئا فاذا سد صار مظلما فلو كان النور جسما لبقي بعد سدنا للكوة في البيت الرابع ان
الشمس اذا طلعت من دائرة الافق استضاء وجه الارض ومن المحال ان ينتقل الاجسام منها الى الارض لاستحالة الطفرة والعبور
قد حصل دفعة واحدة فيجب ان يكون الضوء غير الجسم وهذه الوجوه ذكرها الامام يحيى في التمهيد الا انه يجب ان يسأل عن
استنارة وجه الارض عند طلوع الشمس على قوله هذا وما وجه حصول هذا العرض في وجه الارض هل هو ما ذهب اليه بعضهم

[illegible]

من ان الشمس تكسب الهواء ضوءا او انطباع الضوء في الهواء فهو لا يصح لان انتقال الاعراض مستحيل فكيف يصير وجه الارض
والهواء مضيئا لاستحالة عروض الحيا والانطباع لا يعقل ثم كان يلزم منه بقاء ذلك الضوء وان غابت الشمس لان الهواء ووجه الارض
قد اكتسبا هذا الضوء وغيبوبة الشمس لا يؤثر في انتفائه وعدمه وان جعل حصول الضوء في الهواء ووجه الارض يجري على عادة
طلوع الشمس اجرى الله العادة بذلك فكان يجوز اخلاف العادة فلا يحصل وقد وقع في كلام اصحابنا ان الذي نشاهده من النور في
اجزاء الهواء استمده من الشمس حالا فحالا فاذا غابت الشمس انقطع الاستمداد فلا يرى كذلك بل يذوي والسنا بها كان النار اذا اتصلت
والمدد ماشي فان اجزاءها تذهب فلا يرى لانقطاع الاستمداد وفيه نظر قال عليهم واما الظلمة فهي عبارة عن عدم النور واحتج
لذلك بوجهين احدهما ان حال البصير في الظلمة التامة كحال الاعمى بل ان الاعمى لا يدرك كيفية الظلمة لانه لا يبصر شيئا البتة فيجب ان
يكون الظلمة عبارة عن عدم ادراك البصر لانه لا يدرك شيئا فيكون الظلمة امرا عدميا الوجه الثاني انه اذا كان انسان قريبا من النار والاخر بعيدا
عنها فالبعيد منها يرى القريب ولا يكون الهواء المظلم مانعا بالنسبة اليه فلو كانت الظلمة امرا ثبوتيا لم يتغير الحال بينهما فكانت
الا يبصر احدهما صاحبه الاخر وهذا لا يستقيم على قاعدة اصحابنا لان النور عندهم باق والباقي لا ينتفي الا بضد او ما يجري مجراه فلا
بد ان يكون الظلمة امرا ثبوتيا مضادا له والا كان يلزم اذا وجد في جسم الا ينتفي عنه وقد علل ابن متويه رؤية البعيد من النار للقريب
منها وعدم رؤية القريب منها للبعيد بان شعاع البعيد وجد مادة فراى معها بخلاف من بالقرب منها فان شعاعه يتصل الى الظلمة
التي لا مادة فيها للشعاع فلا يرى من فيها هذا والمحكي عن الثنوية ان النور والظلمة من الاجسام ودوابها وبذلك يصح بطلان قولهم
بقدمهما قوله ولا كان احدهما بان يكون فاعلا للخير اولى من الشر يعني لكونهما قديمين واذا كانا كذلك كانا مثلين فلا يختص احدهما
بجواز امر له دون الاخر قوله وكذلك في المدح والذم يعني ولا كان النور بان يكون ممدوحا اولى من الظلمة ولا كانت الظلمة بان تكون
مذمومة اولى من النور وهذا انما يستقيم على قولهم بصدور الخير والشر عنهما على سبيل الوجوب من غير اختيار فلا وجه حينئذ لاختصاص
النور حينئذ بالمدح والظلمة بالذم قوله لا سيما وهما قادران للذات يعني لكونهما قديمين والقديم لا بد من كونه قادرا لذاته واذا
كان كذلك كان كل واحد منهما قادرا على جميع اجناس المقدورات خيرها وشرها وهذا الاستثناء المؤكد يرجع الى قوله ولا كان احدهما
بان يكون فاعلا للخير اولى من الشر قوله وكيف يصح الفعل من غير حي ولا قادر فيه نظر لانهم لم يقولوا بصحة الفعل من الظلمة بل
جعلوا الشر صادرا عنها بطبعها فلا يكون في ذكر نسبة صحة الفعل الى غير حي قادر رد عليهم ويمكن ان يجاب بان المصنف بنى على ان الظلمة
اذا كانت عندهم جسما والجسم غير موجب لامتناع الامور والطبع غير معقول فلو كان لها تاثير لكان على جهة الاختيار واذا كانت
مختارة فلا يصح ان يكون الا على جهة الاختيار فهو لا يصح الا من حي قادر ولا يصح من عاجز موات قوله فكان يجب حصوله لم يزل
لكان الامتزاج يعني ومع حصوله في الازل يصح الا يستغنى عن الثالث ويؤدي الى قدم العالم مع وضوح الدلالة على حدوثه وهم ايضا
على ما حكاه بعض اصحابنا لا يقولون بقدمه قوله على انه يكون قد صدر الخير والشر عن غيرهما وهو الثالث كان الاولى الاتيان
بلفظ التخيير فيقول لان الخير او الشر لان الحاصل عن الثالث هو الامتزاج لا غير فهم ان جعلوه خيرا او شرا ولعل المصنف بنى
على انه قد يكون خيرا في بعض المواضع وشرا في بعضها قوله لان العفونة جسم وكل جسم محدث يعني فكيف يقولون بقدمه مع ذلك
ومما يقدرونه شرا يعني لنفرة النفوس عنها وذلك هو معنى الشر عندهم قوله فيجب بعدم اهرمن عليها لكون محدثا لها يعني مع
حدوثها لا بد لها من محدث ولا يمكنهم ان يجعلوا يزدان محدثا لها لانه لا يصدر عنه الا الخير وهي شر لانها مما تنفر عنه النفوس
وايضا فهي الموجبة لاهرمن وهو اصل كل شر فهي شر قوله ولانه كان يجب ان يتولد عن كل عفونة اهرمن يعني لحصول كل
عفونة على الصفة التي حصلت عليها تلك الموجبة ولا يجوز ان يحصل الموجب على الصفة التي يوجب لها ولا يوجب اذ ليس بايجاب العفونة
على جهة الاختيار فقال ان ذلك اختيار يزدان لاحداث اهرمن دون البواقي وما يلزمهم ايضا ان يتولد عن تلك العفونة المولدة لاهرمن
كل وقت اهرمن والا فما المخصص بايجابها في وقت دون وقت اثم مع القول بعدمها يلزمهم ايجابها له في الازل قوله او من شكك

اشارة الى ما ذهب بعضهم اليه من انه حدث شك في فعل الله قوله وكان بحث فكره وفكرة وشك مثله اي شك ذلك الذي ذكروه في تلك الفكرة وذلك الشك قوله اذا الجيد متعلقه يعني فكان يلزم اذا فكر الواحد منا على الصفة وهو ان يفكر في انه لو كان الباري تعالى على ذلك مشارك ومنازع كيف يكون حاله ان يحدث اهرمن كما حدث عن فكرة الباري تعالى لاتحاد متعلق الفكرتين فيكونان متماثلين وما يولد عن احد المثلين يتولد مثله عن المثل الآخر والاسباب لا تختلف باختلاف محالها فاعل صدرت منه انه اتصال الشرط في تولده فكذا مثله ان يكون مماثله لتلك الفكرة بل يتولد على كل حال فان الاعتماد ذات يتولد الاكوان سواء تماثلت او لم تماثل فكان يلزم في كل فكر في اهرمن الا هورات يتولد اهرمن قوله ولان هذه الفكرة الرديه من قبيل الشرور يعني عندهم لا محالها ما هو اصل للشرور وهو اهرمن وما او حدث الشر او اصله فهو شر فان قيل فما قولكم في احداثه تعالى للشيطان مع انه اصل المعاصي والقبائح قلنا ولا سواء لان عندنا ان الشيطان غير موجب للشر بل هو فاعل مختار وهو عندهم موجب واعلم ان اصحابنا رحمهم الله قد تكلموا على هؤلاء الطوايف وانبسطوا في الكلام عليهم بما لا مزيد عليه ولم يورد المصنف الا ما قل من ذلك وفيه كفايه ومذهبهم اشهر في وضوح البطلان من فلق الصبح اذا استبان

فصل في شبه الثنويه قولهم والفاعل الواحد لا يفعل الخير والشر قد يوكدون ذلك بان يقولوا الا ترى ان النار يصدر عنها التسخين ولا يصدر عنها ضده الذي هو التبريد كذلك فالثلج يقع منه التبريد ولا يقع منه التسخين قوله بل الحي يقدر على الشيء ان يقدر على جنس ضده يعني فاذا قدر احدهما على الخير وجب ان يقدر على الشر لانه ضده وهذه مجاراه لهم على مذهبهم وهو ان الخير ضد الشر والا ففي التحقيق لا يعقل التضاد بذلك انما يرجع الى تعاكس الذوات في صفاتها المقتضاه عن الذاتيه قوله وقد يفعل الضدين دفعه واحده الى اخره هذا الكلام في انه مجاراه لهم على ما يقولونه من ان الخير والشر ضدان وان الفاعل الواحد لا يفعلهما والا فليس الفعل اليمين والانقاذ والاسار ضدين من حيث كونهما قتلا وانقاذا قوله وهو فاعل واحد يعني فتبين بطلان ما قالوه من ان الفاعل الواحد لا يفعل الخير والشر قوله أجبراه على ذلك يعني فالسؤ راجع على الخير كالصدق والظلمه راجعه على الشر كالكذب قوله قلنا ولم كان ثبات خير بعض الناس على ذلك الى اخره يعني مع قولكم بانهما غير مختارين بل يوجبان فالمحقق لهما ان يجبوا بعض الناس دون بعض فان منهم من يصدق ويكذب ومنهم من لا يكذب وبالجمله فاحوالهم مختلفه في ذلك وكذلك فالمحقق بان يجبرا في وقت دون وقت **تنبيه** واما ما ذكروه من النار والثلج فنحن نقول ان ذلك من فاعل واحد وهو الله تعالى فانه الفاعل للحراره عند مماسة النار والبروده عند وضع الثلج واجرى تعالى العاده بذلك لما علم فيه من المصالح كما في انبات البذر وحصول الامطار في الاوقات المخصوصه وخلق الحيوانات من اجناسها وقد قيل ان التسخين يحصل بسبب اجزاء من النار فيها حراره الى الماء فيدرك بذلك الاجزاء الحاره فتظن ان الحراره في الماء وليس كذلك وكذلك الحال في التبريد **فايده** اختلفوا في احراق النار لما احرقته فالذي عليه الجمهور ان الله هو المحرق اجرى العاده بانه يحترق عندها فلو اتصل بشيء ولم يرد الله احراقه لم تحرقه والذي روي عن الشيخ ابي القسم ان النار تحرق بطبعها فكل ما اتصلت به مما جرت العاده بان امثاله يحترق احرقته لا محاله ولا يمنع من احراقها الا حصول مانع منها ويلزمه

فصل في الكلام على النصارى وقد تقدم حكايه مذهبهم قال الامام يحيى عليه السلام وقد حكي بعض العلماء عنهم اقاويل مختلفه ومذاهب مضطربه لا يؤول الى ابطله ومهما لم تنضبط المذاهب فالكلام عليها عسر صعب وذكر السيد الامام في الرسائل انهم ذلك قوله واما قولهم بالاتحاد فالاتحاد في اللغه على ما ذكره السيد الامام افتعال مشتق من الوحده لان العرب متى اعتقدوا في شيئين انهما صارا شيئا واحدا قالوا اتحدا والسبب لا يصيران شيئا واحدا على الحقيقه اصلا لان ذلك مستحيل الا ان العرب اذا اعتقدوا ذلك واجروا الاسم مطابقا لاعتقادهم كانوا مصيبين في التسميه مخطئين في الاعتقاد كاعتقادهم في الاصنام انها تستحق العباده فسموها الهة لذلك الاله هو قوله ملازم قدم المسيح او كونه الها حالة العدم يعني لان اتحاد الباري بالمسيح اذا كان واجبا مع وجوده تعالى في الازل لزم الا ينفك الاتحاد عنه في الازل وهو اما ان يحصل مع وجود عيسى فيلزم قدمه او مع عدمه فيصير الها حالة العدم لانه مع اتحاد الباري تعالى به وصيرورتهما شيئا واحدا وصار الها ثانيا قالوا ان الاتحاد مشروط بوجوده فلا يلزم حصول الاتحاد و وجود عيسى كذلك في الازل ولا اتحاد الباري تعالى به مع عدمه قلنا اذا كان حدوث عيسى عليه السلام بانه في الازل حالة العدم على قول من يقول بثبوت الذوات في حالة العدم وذات العدم

موجوده مع حصول الاتحاد لسوت الذاتي ولا دلاله على اشتراط الوجود قوله لان في ذلك حدوثه يعني من حيث انه لا يجعل الذات على
صفه من دون واسطه الا الفاعل لها والاتحاد عندهم صفه مع ان الفاعل لا يختر له في ذلك والا كان يصح منا ان نجعل الاشيا المتغايره
من معدور انا شيا واحدا ولو صح ذلك لصح من الفاعل ان يجعل الشي الواحد اشيا كثيره قوله ولا يكون لها اختصاص باقنوم
الابن يعني فيجعله متحد النخشي دون اقنوم الاب واقنوم روح القدس لانه اذا كانت الاقانيم جميعها قديمه كانت متشابه
فلا يصح ان يختص بعضها بعله دون البعض الاخر اذ العله التي يختص بذلك البعض اما يختص لوجودها على حد وجوده
وجميع القدما موجودون على حد واحد قوله والا ورد الثاني باطلان بالاتفاق يعني وهو ان يصير المحدث قديما او القديم
محدثا فان ذلك لا يتصور اذ القديم الموجود في الازل فكيف يصح مع انه قد وجد في الازل ان يصير بعد ذلك غير موجود في
الازل وهكذا الكلام في المحدث قوله وبالثالث يبطل معنى الاتحاد يعني وهو ان يكون كل واحد منهما باقيا على حقيقته فالناسوت
ذات محدثه واللاهوت ذات قديمه اذ مع ان احدهما وحدوث الاخر لا يشك في كونهما غيرين ومع كونهما غيرين لا يكون للاتحاد معنى
قوله فيلزم قيام صفه بموصوفين هذا الوجه يختص بالقايلين بان اقنوم الابن وسائر الاقانيم صفات فاما من جعلها اشخاصا
او معاني فلا يلزمه ذلك وانما استحال قيام صفه بموصوفين للزوم قيامها باكثر من ذلك وان يتعدى الى الاختصاص بموصوفين
كثيرين وذلك محال قوله في حكايه الاسامي التي اجروها لاجل ما يعقلونه من الاتحاد ان يكون مصحفا فاما الحلول او الحلوا لمناسبه هذا
السر بناء الاسامي في العلم اليا الواقعه قبل الضاد وما في حكمها قوله والكلام عليهم على جهه التفضيل يعني بتقسيم الاتحاد
الى ما حمله كل منهم والرد عليهم على كل وجه مما يحتمل ان يكون مراد الهم قوله وخروج الموصوف عن صفه ذاته او حصوله على اكثر
من صفه للنفس يعني لانهما اذا صارا ذاتا واحده وقد كان لكل واحد منهما صفه ذاته اذ قد كان مما يصح ان يعلم على
انفراده فحين صارا ذاتا واحده لابد من احد امرين اما زوال احد الصفتين الذاتيتين التي كان احدهما يستحقها وحصولها بنفسه
واحده اذ قد صارا ذاتا واحده وهو محال لان خروج الذات عن صفتها الذاتيه محال على ما هو مقرر في موضعه ثم انه ليس احدى
الصفتين بان يزول اولى من الاخرى او ثبتت الصفتان جميعا مع انهما قد صارا ذاتا واحده وهو محال لانه لا يجوز اختصاص ذات
واحده بصفتين ذاتيتين لان الصفتين الذاتيتين ان كانتا في حكم المتماثلتين لزم مماثله الذات لنفسها لحصولها على ما لو حصل عليه غيرها
لماثلها وان كانتا مختلفتين لزم مخالفتها لنفسها لحصولها على ما لو حصل عليه غيرها لخالفها والمماثله والمخالفه فرع على
الغيريه وكون الذات غير لنفسها محال وقد تقدم تقرير هذه الطريقه وذكر ما يرد عليها من الاشكالات وقد قيل يلزمهم الامران
جميعا لانه مع اتحاد الذاتين ومصيرهما ذاتا واحده يلزم خروج احدى الذاتين عن صفتها الذاتيه من حيث انه لا يعقل اختصاص
ذات واحده بصفتين ويلزم ان يثبت الصفتان جميعا من حيث انه لا يجوز خروج الذات عن صفتها الذاتيه ولانه ليست احدى الصفتين
بالزوال او الثبوت اولى من الاخرى فيلزمهم كلا الامرين وهو الذي يقضي به كلام الشيخ للسيد الامام قوله لان اراده الباري
لا تختص بالاحياء يعني لكونها موجوده لا في محل واختصاصها بالاحياء من الاحياء لا يكون الا بحلولها فيهم لانه غايه ما يمكن
من الاختصاص فيهم ولا بد من ذلك في العلل قوله مع الباري تعالى ومع سائر الاحيا على سوا يعني فانها لم تختص به تعالى ولا بسائر الاحيا
غايه ما يمكن من الاختصاص انها لم توجد على حد وجوده ولا تخلق بسائر الاحيا فاذا اوجبت له مع عدم الاختصاص اوجبت لغيره ايضا اذ لا
فرق قوله لجاز ان يتحد في العلم او قدره لكن يلخصه ان يقال لو اتحد الباري تعالى والمسيح بمعنى ان اراده عيسى عليه السلام اوجبت له تعالى
مع عدم اختصاصها به اذ لم توجد على حد وجوده لزم مثل ذلك في علم عيسى عليه السلام وقدرته وحياته ان توجب صفات له تعالى وان لم تكن مختصه به
قياسا على الاراده مع كون موجبات هذه المعاني حاصله عليه تعالى لموجب الاراده فلا تعالى ان موجباتها تستحيل عليه تعالى فان التزم الخصم
ذلك لزم منه جواز اضداد هذه الصفات عليه لان كل من جاز عليه صفه معنويه جاز ان يجوز عليه ضدها ولهذا لما جاز كونه تعالى مريدا
بالمعنى جاز كونه كارها كذلك قوله وبالجمله فكان يصح ان يختلفا في الاراده يعني فلا يصح القول بان ارادتهما واحده وان مرادها

فصل في شبه النصارى

واحد قوله ما لا يفعله الا الله تعالى نحو قلب العصا حيه واخراج الناقه من الجبل قوله او
يكون في الحكم كانه من فعله كالسير في الهوى والمشي على الماء وسوق الجبل وقلب المدن فهذه وان كانت ليست بافعاله تعالى فهي في الحكم كانها
من فعله اذ لا يكون الا مع ان يقدره تعالى على ذلك وهو خارق للعادة فاذا ثبت هذا قلنا ما من نبي الا وقد ظهرت المعجزات على يديه فيلزمهم
القول بان الانبيا جميعا ابنا الله تعالى وانه اتخذهم وهم لا يقولون به وليس للمسيح في هذه الخوارق التي ظهرت له الا كونها كانت على يديه
والا فهي فعله تعالى فجعلها تصديقا له قوله وليس شي من عوارض ذلك موجود في انواع الحيوان فان من انواعها ما يتولد مع عدم الذكر كخروج
الولد من بيضته قوله وبعد فالكلام عندنا عرض يحدث ويعدم في الوقت الثاني يعني فلا يمكن حمل الاية على ظاهرها ولا يكون
فيه حصول مرادهم واما قال عندنا لان الاشاعرة يجعلون الكلام معنى في النفس قوله والروح عندنا هو النفس النفس يعني
الفا وهي الاجزا التي تتردد في مخارق الحي وقد حكي عن بعضهم ان الروح الحيوه التي هي عرض والحجه عليه ما ذكره حتى قال
بوصفه الى اخره وقد ذهب ابو الهذيل الى ان هذه الاجزا البارده هي الحيوه وهي التي توجب كون الحي حيا ورد بان الاجسام لا توجب
الصفات واختلفوا في ان الحيوه يحتاج الى الروح ام لا فقال الشيخ ابو هاشم رحمه الله يحتاج اليه فان من منع من النفس بطلت
حياته على طريق الاستمرار واذا كانت الحال مستمره في ذلك عرفنا حاجه الحيوه اليه وقال الشيخ ابو علي رحمه الله بل لا يحتاج
اليه اذ لو احتاجت اليه لوجب ان تشيع الحاجه اليه في كل محل فيه حيوه مع علمنا بان الروح لا يجاوز اكثر المحال وبسط الكلام في
ذلك موضع اخص به قوله وايدهم بروح منه اي بهدايته الذي ذكره في بعض التفاسير قيل بنصره وقيل بالايمان وقيل بالقران وكلام
المصنف يناسب لما ذكره جار الله فانه قال وايده بروح منه بلطف من عنده حييت به قلوبهم قوله وقال اني ذاهب الى ربي واسمه هو
بالبا الموحده قوله وكتاب الله العزيز مشحون بانكار مذهب النصارى يعني في التثليث والبنوه كقوله تعالى لقد كفر الذين قالوا ان الله
ثالث ثلثه وقوله تعالى قالوا اتخذ الله ولدا سبحانه هو الغني ونحو ذلك من الايات وقد اجاب الامام يحيى مع تسليم صحته بعلم بان معناه
انه يذهب الى الموضع الذي امره الله تعالى به الرؤوف بهم وبه المالك له ولهم لانه يجوز بالابوه عن الرحمه والرافه لان شفقه الابا
على الابنا معروفه مجازا ان يجوز باسم الاب عن الرؤوف الرحيم وذلك لا يقتضي ان يسمى المرحوم ابنا فما سايل الا ومن اذن سمى قد
اجيب ايضا بانه لو صح ما قلتم لوجب الا يقتصروا بالبنوه عليه لانه قال اني ذاهب الى ابي وابيكم فلم خص نفسه بذلك [illegible] ان
في اللغه حقيقته من خلق من ما الاب والام وفي الشرع المولود على فراش الاب والام لغه من خلق الولد من مايه وشرعا من ولد
الولد على فراشه ولا يصح اي هذه الاسما المعروفه لغه او شرعا في حقه تعالى وحق المسيح والابن وان استعمل في غير ذلك تجوزا
فهو بشرط احدهما ان يكون من جنس الحيوان الذي منه الاب والثاني ان يكون دونه في السن وكل هذا لا يصح في حقه تعالى والمسيح
وبهذه الجمله يبطل ما يقوله اليهود من ان عزيرا ابن الله **تنبيه** مما اتت اليهود والنصارى في عيسى عليه السلام على طرفي نقيض
اما اليهود فغلوا في بغضه وقالوا ولد لغير رشده واطنبوا في سبه وبالغوا في ذمه واما النصارى فغلوا في تعظيمه هو وامه
ومدحهما حتى قالوا هو اله وامه كذلك **فايده** سمي عيسى عليه السلام بالمسيح لانه مسح بالبركه وقيل لمسح الارض لانه كان عليه السلام
يسيحها والمعنى انه يسير فيها اكثر من غيره وقيل سمي بذلك لان باطن قدمه كان مستويا ليس فيه اخماص كالمهدي قدام المعاده
ولا تعارض فكان الدجال سمي مسيحا لذلك فانه سمي مسيحا لانه ذو عين واحده وعينه الاخرى ممسوحه وقيل لمسحه الارض
كما تقدم في عيسى عليه السلام **تنبيه** لا كلام في انه يلزم المكلف في هذه المله ان يعلم ان الله تعالى واحد لا ثاني له يشاركه في القدم وصفات الكمال
والالهيه وانه لا يستحق العباده غيره تعالى ولا خصايصه تعالى من الصفات وانفراده باصول النعم دون غيره وان العلم بذلكم [illegible] الايمان

الكلام في العدل

اعلم اولا وجه تاخيره وتقديم كتاب التوحيد عليه
على اثره انه كلام في افعال الله تعالى واحكام افعاله وما يتعلق بذلك والتوحيد كلام في ذاته تعالى وصفاته الثابته والمنفيه فكان
بعدله وتاخير العدل واجبا لانه لا يمكن الكلام على فعل الفاعل وعلى حكمه الا بعد العلم بذلك الذات وما كان من الصفات يتوقف عليه

بلغ

العلم

على القلم بالافعال وايضا فمن مسائل الوعد ما يدرك بعض مسائل العدل ومن حق الدليل ان يتقدم العلم به على المدلول ولتتكلم
على ضبط علوم العدل وحصرها وله طريقان جملي وتفصيلي فالجملي حاصله انها تنقسم الى اساس فالاول ان افعاله تعالى حكمة وان
امواله صدق وانه يامر بالمصلحة وينهى عن المفسدة ويريد الطاعات ويكره المعاصي وليس المطيعي ونحو ذلك والثاني انه تعالى لا
يفعل القبيح ولا يخل بالواجب ولا يريد القبائح ولا يرضى الكفر ولا يحب الفساد ولا يكره الطاعات ولا يكلف ما لا يطاق ولا يعذب
بلا ذنب ولا يظلم ولا يامر بالفحشاء وغير ذلك والتفصيلي ان يقول هي بالنظر الى احوال الناس تنقسم الى ستة اقسام الاول
ما يثبته تعالى لنفسه وتخيرنا بنفيه كابتداء الامراض والاسقام والآفات في النفوس والزروع وان القرآن من فعل افعاله تعالى الثاني
ما ينفيه عنه تعالى وغيرنا يثبته فعلا له كافعال العباد وتكليف ما لا يطاق واضلال الخلق واغوائهم وصدهم عن السبيل ونحو ذلك
الثالث ما نقضي عليه بالحسن وغيرنا يقضي بقبحه كما نقوله في تكليف من المعلوم من حاله انه يكفر وسيفه من المعلوم من حاله انه يضل
مع كونه في الحال مهتديا واخترام من المعلوم من حاله انه سيهتدي وهو ضال في الحال والبعثة للانبياء عليهم الرابع ما نقضي عليه بالقبح
وغيرنا يذهب الى حسنه منه تعالى كما نقوله من قبح تكليف ما لا يطاق وقبح الاضلال والاغواء وتعذيب من لا ذنب له كتعذيب الاطفال
بذنوب ابائهم الخامس ما نقضي عليه بالوجوب وغيرنا يمنع وجوبه كالتمكين للمكلفين والاثابة للمطيعين والعوض للمؤلمين
واللطف لمن يلتطف وغير ذلك السادس عكسه وهو ما لا نعده واجبا وغيرنا يقضي بوجوبه كتعذيبنا وجوب الاصلح في الامور
الدنيوية ووجوب العقاب فمرجع علوم العدل ومدارها على هذه الاقسام عندنا الى سبع ما يفتقر الى الكشف من كلام المتن قوله
العدل في اللغة مصدر عدل وقيل هذا عرف اللغة واما اصلها فالعدل المثل ومنه او عدل ذلك صياما قال مولانا عليه السلام انها
يعرفان لغويان فان معنا ذلك فعال باسه في اصل اللغة قوله ومنه انه عمل غير صالح اي ومن استعمال المصدر كما في الفاعل مبالغة
قوله تعالى انه عمل غير صالح في قراءة من قراه برفع الميم والتنوين قوله وهو في اصطلاح الفقهاء الى آخره ذكر السيد المؤيد بالله في تحقيقه
ان العادل من كان سيمته المحاسن يتبعه في كل طرائقه وتاره ذكر انه من كانت محاسنه اكثر مساويه مع اجتناب الكبائر وهذا اقرب وذكر
ابن الحاجب ان العدالة محافظة دينية تحمل على ملازمة التقوى والمروءة ليس معها بدعة قال ويتحقق باجتناب الكبائر والاصرار على
الصغائر وبعض الصغائر وبعض المباح لا يعني بعض المباح كالاكل في الاسواق وحضور الجمع والبول في السكك لغير عذر ونحو ذلك
مما لا يفعله من له مروءة وقوله ليس معها بدعة ليخرج فاسق التاويل كالخوارج قوله وهو مستقيم يعني حد القاضي لا مذهبه
والاولى ان يقوله او ليخرج لئلا يدخل نحو القتال وفرع قوله **فصل** من هذه الجملة الى آخره اعلم ان المصنف لما اتى بذكر كتاب العدل وفرغ
من حقيقته قدم على الكلام في مسائله مقدمات اربع لاحتياج مسائل العدل اليها وتوقفها عليها فانا ما لم نعلم الحسن والقبح ونحوها
لم يمكننا الحكم على افعال الله باثبات الحسن ونفي القبح ونحو ذلك في الوجوب وغيره وما لم نعلم ان القبيح يقبح لوجه يقع عليه من اي فاعل
كان لم يمكن القول بانه تعالى لا يفعله لتجويز انه لا يقبح منه وما لم نعلم ان القبح والحسن يثبتان عقلا لم يحتج الى الاستدلال على انه لا يفعل
القبيح اذ لا قبح يمكن وجوده منه تعالى ولو لم يثبت قادريته على فعل القبيح لم نعلم ان تركه له لاجل قبحه بل يجوز ان يكون لعدم القدرة عليه
ولم يحتج الى الاستدلال على انه لا يفعله فالمقدمات الاربع الكلام في حقيقة الفعل وقسمته وتوابع ذلك وهو الفصل الاول
والثانية الكلام في الوجه الذي لاجله وجب الواجب وقبح القبيح وحسن الحسن وهو الفصل الثاني والثالثة انا نعلم بالعقل وجوب بعض
الافعال الى آخره وهو الفصل الثالث والرابعة الكلام في ان الله قادر على ما لو فعله لكان قبيحا وهو الفصل الرابع قوله كالمستلذات
المراحة يعني مستلذات اهل الجنة وكالاصابة في الدين ونحو ذلك اذ لا ترجح من المتساويات غيرها قوله ليدخل الصغائر يعني حيث صدرت
ممن له ثواب اكثر من عقابها فانه لا يستحق عليها ذم مع قبحها لكنه يستحق عليها الذم على بعض الوجوه وهو ان يفعلها وليس له
من الثواب ما يزيد على عقابها قوله عند غير ابي هاشم والجمل قوله ذهب ابو علي واصحابنا قوله عند غير ابي الحسين والجمل
قوله ذهب ابن الملاحمي حكاه عنه الفقيه قاسم وحكى عنهم الامام يحيى اطلاق القول بعدم قبح افعال الصبيان ومن لا عقل له كالساهي
والنائم واحتجوا بان القبيح يقع لوقوعه على وجه اذا علم فاعله قبحه او تمكن من العلم والصبيان ونحوهم لا علموا ولا

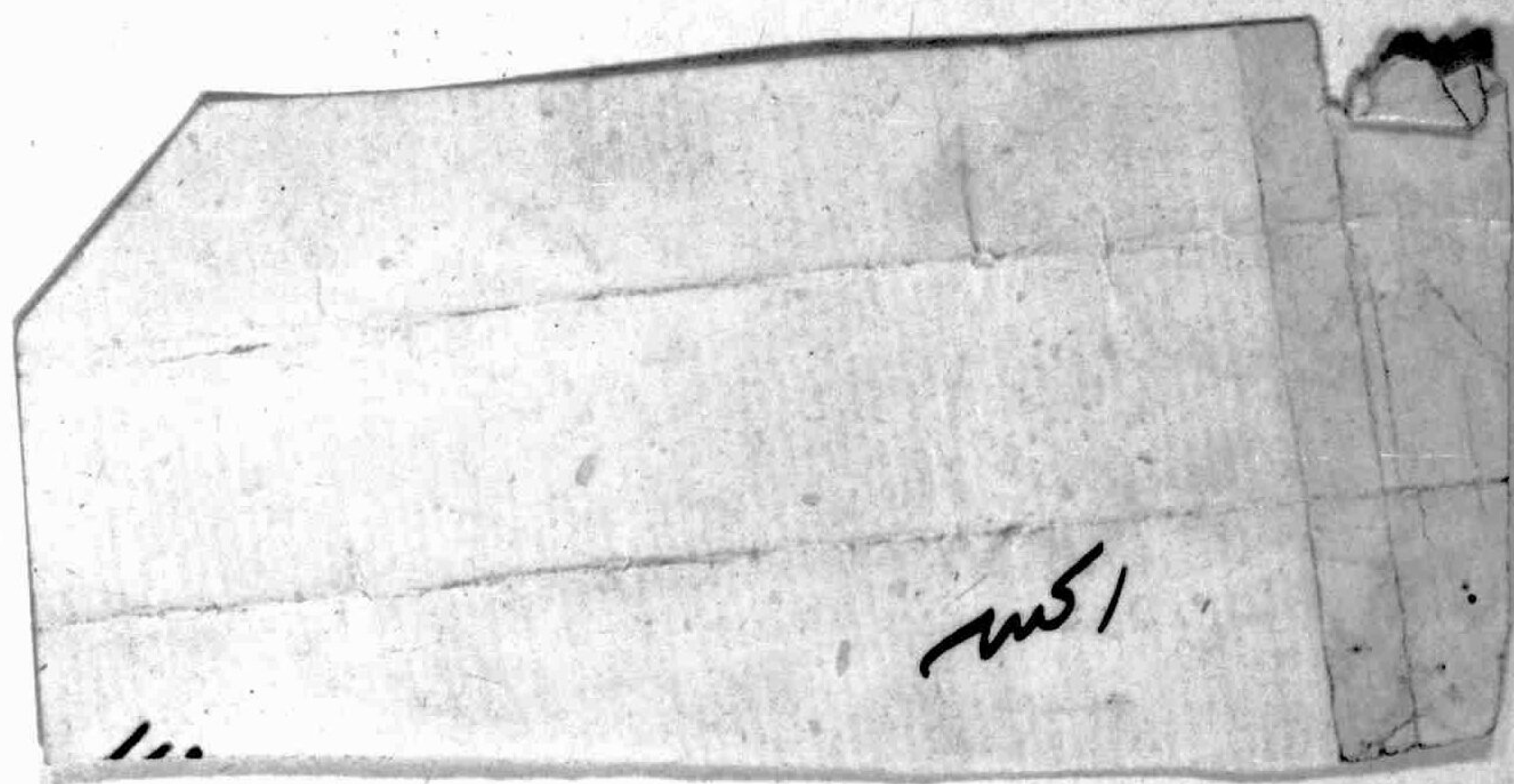
ليتمكنوا من العقل وأما أبو علي بن خلاد وغيره من متأخري المعتزلة فذهبوا إلى أنه ما صدر من الساهي والنائم والغضبان والحانق
من أنواع القبائح فهو قبيح لأن القبيح يقبح لوجه يقع عليه من كونه ظلماً وكذباً وجهلاً وعبثاً ونحوه قال السمعان وأما فعلهما وفعل
من الصبيان والمجانين فقيل وهذا ما له الرديه واعلم أنه لا خلاف في أن القبائح لا تقبح منهم بمعنى أنهم لا يستحقون عليها ذماً ولا
عقاباً لعدم تمكنهم عند من يقول بقبحها هو الظاهر من مذهب الأصحاب والموافق للقواعد وإن لم تقبح منهما بمعنى أنها لا استحقاق عليها
ذماً ولا عقاباً وقد نص الفقيه قاسم على أن الإلجاء يخرج القبيح عن كونه قبيحاً وفي كلام الحاكم ما يدل على مخالفته في ذلك
فإنه ذكر أن الكذب الواقع من المكره لا يقبح وإن لم يعرض وذكر الفقيه قاسم أن الإلجاء قد يرفع قبح الفعل كمن ألجئ إلى إفساد زرع
لغيره قوله وقلنا إلا في حالة عارضة إلى آخره اعلم أن ظاهر هذا القيد لا يفيد ما أراده من الاحتراز بل يفيد نقيضه لأنا وإن لم
نستحق الذم عليه على بعض الوجوه ونستحق الذم عليه إلا في حالة عارضة فكأنه يدخل فيه نحو المضطر للميتة بقولنا على بعض
الوجوه فإنه يدخل بقولنا إلا في حالة عارضة ولعل الوجه في تشبيبه الاحتمال استثناء من قوله هو ما إذا فعله القادر عليه استحق
الذم بل يحتمل استثناء من المحدود كأنه قال فما جمع هذه القيود فهو قبيح إلا في حالة عارضة فليس بقبيح وعلى كل حال ففيه
ذكره قوله ما استحق الذم عليه على كل الوجوه يعني كجهل المكلف بالله تعالى واعلم أن هذه الحقيقة التي ذكرها المصنف للقبيح رسمية
وحده الحقيقي ما ذكره بعضهم ما ليس للقادر عليه المتمكن منه الإقدام عليه على بعض الوجوه فهذه الأوصاف تجري مجرى الرسم
إذ لا يعقل ماهية القبيح مع كون المتمكن منه الإقدام عليه وليست لأنها أوصاف للقادر عليه لا له فالحدود بالعلم والظاهر
أنها إنما حقيقة رسمية **فائدة** القبيح يسمى قبيحاً لغة وشرعاً وأما تسميته جرماً ومحظوراً أو معصية ومكروهاً
لله تعالى فأسماء شرعية قوله فأما السمعان إلى آخره وإلى مثل مذهبهما ذهب القاضي في مواضع وله في مواضع أخر ما يقضي بموافقته
لأبي عبد الله والجمهور قوله من كونه جلب نفع أو دفع ضرر إما للنفس أو للغير هذا هو الوجه عندهما فيما عرف فيه ذلك وأما
نحو الصدق الذي لا نفع فيه ولا دفع فيحسن عندهما لكونه صدقاً كذلك والأمر بالحسن والنهي عن القبيح يحسن لكونه أمراً بذلك
ونهياً عن ذلك قيل وكلامهم هذا جميعاً [illegible] على أنه متى حصل وجه قبح مع وجه الحسن أن الحكم يكون له ويقبح الفعل
ولا يعتبر حصول وجه الحسن فيه قوله واعترضه الجمهور إلى آخره الأحسن في توجيه اعتراضهم أنه لو كان يحسن لوجه يقع عليه
للزم إذا اجتمع في الفعل وجه حسن ووجه قبح أن يكون حسناً قبيحاً كالكذب فيه جلب نفع أو دفع ضرر قوله ولكن الجواب إلى
آخره يرد عليه أنه لو كان للحسن وجه لا يستقل بالتحسين ولم يقف تأثيره على انتفاء وجه القبح كان وجه القبح لما كان مؤثراً
في القبح استقل بالتأثير فيه ولم يحتج إلى انتفاء وجه الحسن **فصل** قوله ويقسم الحسن إلى آخره كان قياس قوله أن
يقول وينقسم وما في حكمه وأن يقول ومباح أو ما في حكمه والذي في حكمه العقاب من فعل الله تعالى ولا يسمى مباحاً لأن المباح ما عرف
فاعله حسنه إلى آخره ولا يصح أن يكون الله معرفاً لكن له حكم المباح قوله وهو الثابت أيضاً منه قوله صلعم إذا وجب المريض
فلا تبكين باكية أي إذا ثبت ساكناً ومنه وجب الحق على فلان أي ثبت قوله وفي الاصطلاح اعلم أنه يستعمل في الاصطلاح على أمور
أربعة أحدها ما ذكره وهو الواجب الذي هو مناط التكليف والثاني الواجب الذي في مقابلة الجائز يقال صفات الله واجبة له المخالفة
عن جائزة والثالث الذي هو في مقابلة الاختيار كما يقال كون الجسم متحركاً صادراً عن موجب على أصل الموجبين أي ليس بمختار والرابع
الذي يراد به الثابت المستمر يقال من توفرت دواعيه إلى الفعل وانصرفت صوارفه عن تركه وجب حصول الفعل منه بمعنى استمر حصوله
قوله ويدخل في ذكرنا يكون استحقاق الذم على الإخلال به عارضاً اعلم أن المصنف استشعر وروداً إشكالاً على حده للواجب وهو أن
يقال يلزم منه أن يكون أكل الميتة وشرب الخمر واجباً لأنه يستحق الذم على تركه على بعض الوجوه وهو مع الضرورة وخشية
التلف فأراد أن ينبه في الحد على دفع هذا الإشكال ولكن صعب عليه الاحتراز ولم يسهل له العبارة لأنه إن استثنى ذلك فقال
إلا في حالة عارضة لزم إخراج أكل الميتة ونحوه مطلقاً في حالة الضرورة وغيرها وليس كذلك فإنه في حالة الضرورة واجب لا محالة

فقال قد حصل من قوله على بعض الوجوه لكنه دخل بعضه غيره وهو اكل الميتة ونحوه في غير حال
الضرورة وهذا الذي اراده المصنف لا جرحه فقال العبادة تركه وان كان المقصود معروفا لو قيل ما اذا لم يفعله القادر عليه
يستحق الذم على بعض الوجوه ما لم يكن اصله القبح ولا الحسن الذي في حاله عارضه لكان اوضح واسلم والله اعلم قوله ليدخل الواجبات المخيرة
يعني كالكفارات الثلث فان المكلف اذا فعل واحدة منها وترك الاخريين فقد ترك واجبا ولا يذم على تركه في هذه الحال لكنه يذم على تركه
لكن على بعض الوجوه وهو حيث لا يكون قد فعل ما فعله قوله وفرض الكفاية يعني فاذا فعله بعض المكلفين وتركه الاخرون فانهم
لا يذمون على تركه في هذه الحال وهو واجب عليهم ولكنهم يذمون على بعض الوجوه وهو حيث تركوه ولم يفعله غيرهم قوله والواجب
الموسع يعني فان المكلف اذا تركه في اول الوقت فقد ترك ما يسمى تاركا للواجب ولا يستحق الذم وانما يستحقه على بعض الوجوه وهو حيث تركه
حتى خرج الوقت او تركه في اوله غير عازم على فعله في بقيته وقته قوله والمطلق الذي تركه صغير يعني فان تاركه لا يذم حيث له ثواب
اكثر من عقاب تركه ويذم على بعض الوجوه حيث تركه ولا ثواب له يزيد على عقاب تركه واراد بالمطلق ما لم يرد موقتا بوقت كالحج ونحوه
قيل والاحتراز في حد الواجب عما تركه صغيرة ولا ثواب له يزيد على عقاب تركه وفي حد القبيح عن الصغيرة ليدخلا بقولنا على بعض
الوجوه لا يتاتى الا على مذهب من يقول من المعتزلة من ان الصغيرة تنقسم الى محققة ومقدرة فالمحققة حيث يكون ثواب فاعلها اكثر
من عقابها والمقدرة حيث لا يكون ثوابه اكثر لكنه يمكن ان يكون اكثر بحيث انه لو كان له ثواب كثير لو قعت مكفرة في جنبه فاما على
ما اختاره وهو ان الصغيرة ليست الا قسما واحدا وهو المحققة فلا يحتاج الى الاحتراز منها ولا يصح فان مولانا عليه وما ذكره
ليس بصحيح فان الاحتراز يحتاج على كلا المذهبين اذ المراد ان هذا الفعل او الترك المعين الذي هو صغيرة في حق هذا الفاعل
المعين الذي ثوابه اكثر من عقابه يستحق الذم عليه على بعض الوجوه وهو حيث يصدر منه ولا ثواب له يزيد على عقابه وسواء قلنا
بانه حينئذ صغيرة مقدرة او لا قوله لعدم التنافي فاراد ان الذي يستحق الذم عليه على كل وجه يستحق الذم عليه على بعض الوجوه
فلفظا قد دخل في المحدود وفيه نظر مسئلة الواجب يسمى ايضا فرضا ولازما ولازبا وحتما والحنفية يفرقون بين الفرض
والواجب فيجعلون الفرض ما دل على وجوبه دليل قاطع والواجب ما الدليل عليه ظني قوله وينقسم الى عقلي الخ هذه القسمة بحسب
طريقه والعقلي ما علم وجوبه بالعقل وهو ضربان كقضاء الدين ورد الوديعة وشكر المنعم وانسد الى ما علم وجوبه من جهة الشرع
فانه يدخل فيه ما علم وجوبه عقلا وشرعا وليس بشرعي بل هو عقلي لسبق العقل الى معرفة وجوبه ولان دليل العقل
اقوى فاما ما تطابق فيه العقل والشرع من العمليات وكان يجوز ان يرد الشرع فيه بخلاف حكم العقل فانه شرعي مثاله
ما ورد الشرع بتحريم ذبح الحيوانات التي لا يؤكل لحمها ذكره اكثر ابو الحسين وغيره وذهب السيد الحسن وصاحب الجوهرة
الى ان ما هذه صفته عقلي والشرعي ضربان ضروري كالصلوة والزكاة والحج والصوم فانه يعلم بالضرورة ان النبي صلى الله عليه وسلم اتى
بشريعتها وكان يدين بها واستدلالي كنفاصيل فروض الصلوة والوضوء واعمال الحج ومقادير النصب في الزكاة ونحو ذلك
مسئلة اعلم ان مولانا اسد عى اعم من ان يقول الشرعي لان الشرعي مقصور على ما سمع من الادلة الشرعية وهو كلام الله وكلام
رسوله والشرعي يدخل فيه غير ذلك كدلالة فعله صلى الله عليه وسلم والقياس قوله وينقسم الى مخير الى اخره هذه قسمة للواجب بحسب نفسه
قوله يقوم مخالفه في الصورة مقامه احترازا مما يقوم غيره لانه ليس في الواجبات شي لا يقوم غيره مقامه فان الصلوة في
جانب من المسجد يقوم مقامها الصلوة في جانب اخر مع انهما عبادتان ولسنا نكلف اعيان الذوات لا يقال تتميز لنا عن غير
والتكليف بها تكليف بغير الممكن فان الشيء ما يمكن لم وان وجد فيما يجب على الله يعني لانه لا يمتنع اختصاص المصلحة بالرئيسة بان
يوجدها الله دون غيرها وهو قادر عليها عالم بتميزها كنعمة من علم ان المصلحة له ولنا ترد به المكلفين في رسالته
دون غيره قوله كرد الوديعة بالعين او بالعلام جعل هذا مثالا للمخير العقلي والاولى مثله ان يرى انسانا اذا قيل له سنفعل
الحجامة او شرب هذا المسهل لا احدها والصورة هنا واضح قوله وينقسم الى موسع الى اخره هذه قسمة بالنظر الى

الله

سيدي ومولاي الباشا [illegible]
المعظم بالله احمد الباشا [illegible]
نسئل الله [illegible] العادة الدايم سعود [illegible]
[illegible]

[illegible]



وقته وكان الاولى هذا النوع من التقسيم ان يقال وينقسم الى مطلق لا وقت له كالزكاة والحج ونحوه ذكره الى موقت وهو اما
موسع ومضيق وقد قيل في حقيقة الموسع ما له وقت يسعه او يزيد عليه وفي حد المضيق ما له وقت يسعه او بعضه ولا يزيد عليه
ذكره بعضهم ك مال قوله يكون الواجب الموقت الاقل الواجبات الشرعية قوله والمندوب هو ما كلفنا فعله الى آخره هذا بناء على مذهب ابى اسحق
بن عياش وهو انا مكلفون بالمندوب وبتركه وما ذهب اليه ابن الحاجب وغيره من انه ليس بتكليف قال ابن الحاجب والخلاف فيه لفظي وقال
بعض شارحي كتابه لانه ان اريد بالتكليف ما ترجح فعله على تركه سواء ذم تاركه ام لا فهو تكليف وان اريد انه مطلوب طلبا يمنع
منع تركه فليس بتكليف وهكذا المكروه في جانب النهي فانه كالمندوب في جانب النهي لا امر حلا فاوا خيرا قوله واما ذم الفقها
الى آخره اشارة الى ما نسب الى الناصر واكثر المعتزلة انه من اعتاد ترك النوافل فسق وعن القاضي ان ترك السنة لغير عذر محظور
وظاهره فيه غاية الضعف قوله يفسق الا بقاطع وقد قال صلى الله عليه وآله وسلم في الاعرابي الذي اقسم لا زاد على الفرائض ولا نقص افلح
وابيه ان صدق قوله والمكروه الى آخره الماهية يكون ما يجوز الا ان النهي عنه ليس نهيا على الحقيقة اذ لا يقترن به كراهية لكن لما
اشبه القبيح في انه يستحق بتركه الثواب سمي مكروها وما مثاله في الشرع واضح والعقلي منه كالتعبيس وعدم البشر لغير سبب

فصل في الوجه الذي لاجله وجب الواجب وقبح القبيح وحسن الحسن قوله جملة او تفصيلا قد سبقها في قوله فلا يتعلق قبح
الظلم الى آخره ويعرف منه ان من علم كونه ظلما فقد علم وجه القبح جملة ومن علم ان كونه ظلما هو المؤثر في قبحه فقد علمه تفصيلا
قوله من نحو كونه ظلما وعبثا الى آخره اعلم ان امهات القبائح اربع الظلم والكذب والعبث والجهل وما في حكمها لكونها ظلما وكذبا
وعبثا وجهلا وما عداها من القبائح راجع اليها وضابط ذلك ان يقال الوجه الذي اذا وقع عليه الفعل كان قبيحا لا يخلو اما ان يكون
من حيث تعلقه بغيره او من حيث الفعل نفسه فالاول الكذب والجهل اذ وجه قبحهما كون متعلقهما لا على ما هو به والثاني لا يخلو
اما ان يكون عدم الغرض في الفعل فهو العبث او كونه ضررا خالصا وهو الظلم فلا يرد قبح الظن الذي متعلقه لا على ما هو به
لان له معنى وهو الامارة بخلاف الكذب والجهل ولو قدرنا صدور ظن لا عن امارة متعلقه لا على ما هو به لكان قبيحا لكنه لا يقع
اذ لا داعي اليه قوله ومفسدة ونحو ذلك المفسدة ما يكون المكلف معه اقرب الى فعل القبيح وترك الواجب واياه يحوذ ذكر سائر القبائح
كالكذب والجهل قوله بحسب الخلاف المتقدم يعني بين الشيخين والجمهور في وجه الحسن قوله فيحسن عند غير ابي علي يعني فاما ابو علي
فانه يجعل الوجه في وجوب الواجبات الشرعية كونها تروكا للمفاسد بمعنى ان فعلها يمنع وجود القبيح الشرعي وفي كلام الشيخين
في موضع ما يقتضي جواز ان يكون وجه الوجوب تحصيل الثواب وبه قال الامام وغيره وتأول صاحب المحيط كلام الشيخين قوله
بحسب حالها في النوافل ستاتي اشارة الى ما ذهب اليه الجمهور من ان وجه حسنها كونها مسهلة للفرائض وسائق الحقيقة وفي المعتمد عن
بعض المتكلمين ان وجه حسنها كونها الطافا في الواجبات الشرعية دون العقلية وهذا القول فاسد لانه يقتضي وجوبها ووجه كراهة
المكروه ان تركه مسهل لترك القبائح وليس فعله مفسدة داعيا الى فعلها اذ لا قبح ولا يلزم من القول بان النوافل تسهل الواجبات
ان يكون داعية اليها ولطفا فيها فيجب بل كما يقول من يقول ان الاسفار يسهل عليه وان لم يكن السفر الاول داعيا الى الآخر واما
ان وجه وجوب الواجبات العقلية كونها الطافا في العقلية العملية ووجه قبح الاعتقادات الجهلية والتقليدية والتخمينية
كونها مفاسد في الواجبات العقلية العملية ذكره بعضهم **تنبيه** ان قيل اذا كان وجه وجوب الواجب الشرعي كونه لطفا
فما تقولكم في فرض الكفاية ايها هو لطف لفاعله فقط او له ولغيره او لغيره فقط فان قلتم بالاول لزم ان يسعى عليه وان قلتم
بالثالث لزم الامر عليه لان نفع الغير لا يجب والجواب انه لطف له ولهم جميعا ولا يلزم ان يسعى عليه لانه لطف للجميع من اي فاعل كان
وليس لفاعله من الالطاف الا كما لغيره واما تخصيص ثوابه لا غير ومن هنا قيل ان ثوابه اكثر من ثواب فرض العين لاسقاطه الحرج
عن الكل قوله لولا هذا لما حسن التكليف وذلك لانها ذاتا لم يكن واجبة في نفسها او قبيحة كان التكليف بها فعلا او تركا عبثا لا فائدة
فيه ولم يكن لجعل هذه واجبة وهذه قبيحة معنى اذ لا مخصص قوله ارادوا بما ذكرنا انا نعلم بالضرورة قبح كل مفسدة في الدين

ومن

129

وحسن كل مصلحة في الدين فيه نظر لان امر الدين وشانه غير معلوم بالضرورة فكيف يعلم بالضرورة قبح ماهو مفسدة فيه وحسن ماهو مصلحة فيه وهو يستلزم ان يعلم الفرع ضرورة مع ان الاصل لا يعلم الا بالاستدلال ولعله يجاب بان المراد بالدين وجوب الواجبات وقبح المقبحات على الاطلاق وذلك ما يعلم ضرورة

فصل قوله وذهب البغدادية دون من سواهم الى ان القبيح يقبح لعينه قد تؤول كلامهم بان معنى كون القبح ذاتيا ان الظلم مثلا انه لا يقع ظلما الا وهو كذلك قبيح وكذلك سائر القبائح فهو ذاتي لما قد حصل فيه وجه القبح لا لمجرد ذات الفعل فيكون جعله للذات تجوزا ويعود مذهبهم الى مذهب البصريين قوله وقال ابن الاخشيد هو ابو بكر محمد ذهب هو واتباعه الى انه قبح الفعل للارادة المتعلقة به من جهة فاعله قيل ولعل الارادة التي يؤثر في وقوع الفعل على وجه دون وجه هو الارادة والقبح فرع على وقوعه على وجه مخصوص فاذا لم يقع على ذلك الوجه الا بالارادة كانت هي المؤثرة في قبحه لانه سائر في السبب فهو المؤثر في المسبب وعلى هذا فالخلاف يسير ويعود الى الوفاق فانهم على هذا يوافقونا في انه يقبح لوقوعه على وجه ونحن نوافقهم انه لا يقع على ذلك الوجه الا بالارادة وفيه نظر قوله وستتضح عن قريب يعني بابطال اقوال المخالفين والرد على ما احتجوا به

تنبيه لم يذكر المصنف الدليل على ان وجه وجوب الواجبات الشرعية وقبح القبائح الشرعية ما ذكره فلنذكر ما ذكره الاصحاب في ذلك مفصلا اما الذي يدل على ان وجه وجوب الشرعيات كونها مصالح لنا فهو ان الله قد عرفنا وجوبها ولا يصح ان يجب للامر والا لم يكن وجوبها اولى من عدمه واذا كان وجوبها للامر فلا يصح ان يكون هو الخبر بوجوبها او الامر بها لان بها مالم يكن واجبه لحسن الاخبار بوجوبها ولا الامر بها بل يقبح لان ايجاب ما ليس بواجب قبيح وكان يلزم وجوب المباح والقبيح لو وقع الاخبار بوجوبها او الامر بهما مع ثبوت وجه القبح والاباحة ولا يصح ان يكون واجبه للثواب لان طلبه لا يجب والا لوجبت النوافل ولا يصح وجوبها لدفع ضرر العقاب لان استحقاق العقاب بتركها فرع وجوبها فيؤدي الى الدور فلم يبق الا ان وجوبها علينا لكونها مصالح والطافا ولا يصح ان يكون لطفا في المعارف لانه لا بها الا انا لا نعلم وجوبها الا بعد حصول تلك المعارف فلم يبق الا ان يكون لطفا في الواجبات العقليات العمليات وترك المقبحات من العقليات والذي يدل على ان القبائح الشرعية قبحت لكونها مفاسد ان الله تعالى نهى عنها واعلمنا بقبحها ورغب في تركها فاما ان يقبح للامر او للامر ويعود القسمة التي ذكرناها انفا في الواجبات الشرعية قوله وسطل قول البغداديين الى اخره هذا الذي ذكره وجه صحيح في ابطال قولهم وقد ذكر اصحابنا في ابطاله وجوها اخر منها ان صفة الذات يرجع الى افراد الذوات فكان يلزم في كل حرف من حروف الكذب ان يكون قبيحا وان لم ينضم اليه غيره ومنها ان القبح لو كان قبحا لذاته لكان يجب كونه قبيحا في حاله العدم بناء على مذهبهم في ثبوت الذوات وصفاتها الذاتية في حال العدم ومنها ان القبح لو كان لصفة ذاتية لوجب في كل القبائح ان يكون متماثلة لان الاشتراك في الحكم الصادر عن الصفة الذاتية يقتضي بالاشتراك في الصفة الذاتية والاشتراك فيها يقتضي التماثل واختلافها لاشك فيه لكن جميع هذه الوجوه مواخذة لهم بظاهر قولهم ومجاراة لهم بحسبه وكلامهم قد تؤول بما ذكرناه وقد حمل الرازي كلام الشيخ الى القسم في هذه المسألة وفي غيرها كقوله في الواجب والحسن والامر والنهي والخبر وجميع الاوصاف التي تجري على الافعال على ان مناداه بقوله فيها الذاتية وعنه ان عين الضرر الذي فيه حقيقة الظلم يكون ظلما وكذلك الجهل والكذب والعبث ونحو ذلك لا يختلف الحال فيه ولا يحتاج في كونه كذلك الى ارادة وكذلك قوله في انواع الكلام كالامر فانه بالوضع اللغوي موضوع للامر من غير اعتبار ارادة كالاسد والحمار وكذلك غيره من ضروب الكلام قيل وكلام الرازي لنفسه يقضي بذلك شما في ضروب الكلام وحمله لكلام الى القسم على ما ذكر لم يسن بالبعيد وهو جيد على النظر قوله وكذلك لو نفى الاعتقاد اي لو قدرنا انه ما سبق متعلقان على ما ذكر ويصح الكلام في ذلك على مذهب ابي هاشم قوله بل ربما لا يشبهها يعني بناه الغالي وقد تقدم ذكرهم قوله ونقرفنا ذكره فيه دور الى اخره فيه اشكال لانه انما يكون دورا لو قال بان قبح الفعل لقبح الارادة كما يوهمه عبارة المصنف لكن ظاهر كلامه انه يقبح للارادة بنفسها لا لقبحها فلا دور قوله وبعد فلو سلمنا ذلك اي توقف قبح الكذب على ارادة الاخبار عن الشيء لا على ما هو

العلما
احسن ابي الحهل
بالا الالهية
بالمسا
والشي بالعلو
في تركه لا ما الا لا يعلم
الواحد السرعيات
السرعيات
ونفي المقبحات
لا بعد العلم
بالا الالهية
بالمسا
والعلم بقبح الجهل بها
واللطف
ابدا على العلم
بالسمع وعلى العلم
ممكن

به وان كنا لا نسلم كان القبح وكون الخبر كذبا لا يتوقف على تلك الا بارادة واما يكون كذبا لانه مخبره لا على ما هو به سوا اراد ذلك
او لم يرده قوله والتناهيه الى اخره لا اشكال انهم لا يعلمون كوننا منهيين مامورين لانكارهم النبوات والشرائع واما كوننا مملوكين
مربوبين فمعلومه لا منافاه بين ثبوت الصانع والله اعلم قوله ويعد فيلزم الا يجب علينا معرفه النبوة الى اخره هذا الوجه خاص في ابطال القول
بان عله الحسن والقبح الامر والنهي لا كوننا مملوكين مربوبين اذ لا يتوقف معرفه ذلك على العلم بالنبوه فلم يكن الى قوله ومملوكين مربوبين
حاجه قوله واما نقض صاحب البدار الى اخره هذا جواب عن سوال مقدر حاصله التمام ان بهيما في القبح فان من نهى الغير عن دخول
داره او وطء ارضه او نحو ذلك صار فعله لذلك قبيحا ولا عله له الا النهي فاجاب عنه بان نهيه لم يكن عله لقبح تلك الافعال بل كاشفا عن
عدم رضاه وفعلها مع عدم رضاه يقبح لانه اضرار به لا نفع فيه ولا دفع ولا استحقاق فكان ظلما وكونه ظلما وجه في قبحه وفيه
نظر لانه يقبح وان فرض عدم الضرر فيه لكن يقبح حسن لا بمجرد نهيه بل لان الشارع نهى عن التصرف في ملكه بغير رضاه ونهيه قد
كشف عن عدم الرضا فيكون ذلك من مناهي الشرع قوله وسر به انه يقبح من الله فعل الظلم يقال كيف يصورون احتجاجهم هذا وهم لا يقولون
بانه يقبح من الله شي لعدم نهيه واي دلاله في هذا على ان القبح يقبح للنهي عنه وهذا اشكال ظاهر ولعلهم اتوا بهذه الشبهه توصلا
الى ابطال قولنا كانهم قالوا اذا كان القبح يقبح لوجه يقع عليه فلم قضيتم بقبح الظلم من الله تعالى ودوننا مع ان الوجه قد حصل في الموضعين
قوله من حيث لا حكم للظن الى اخره قد تسلك في تعليل قبحه منه تعالى وجه اخر وهو ان يقال يقبح من حيث يكون صادرا منه تعالى لا عن اماره
ينظر فيها لانه يستحيل كونه ناظرا في الاماره اذ من حق الناظر الشك والتجويز وهو تعالى عالم لذاته فلو فعل الظن لفعله لا عن اماره
والظن الصادر لا عن اماره قبيح اذ لا فايده فيه ولا ثمره تحته قوله لانه يستحيل الضرر على نفسه يعني وهذا وجه قبح فعل ذلك العقل
لاجله منا [illegible] يحصل هو ولا عبره [illegible] وجوه القبح في التكليف الصادر منه تعالى ونظير هذه الشبهه قولهم انه يحسن من الله تعالى العقوبه بالقاضي
والارادة انه لها ويقبح من القاضي ان ينزل ذلك بنفسه او بولده والجواب كالجواب انه قبح من الواحد منا لكون ذلك ضررا ولو امكنه دفعه
لوجب عليه فكيف يحسن مع ارادته ولم يقبح من جهته تعالى لانه لا ضرر عليه مع استحقاق القاضي له

فصل عندنا انا نعلم بالعقل وجوب
كثير من الواجبات وقبح كثير من القبايح وحسن كثير من المحسنات قوله اي لا اصل لها الا الشهره اشاره الى ما يقولون من انا لا ننكر قبح هذه
الامور وحسنها ولكن نقول انها امور مشهوره واراء محموده عند العقلاء يغرس في مبدا الصبا واوائل النشو وربما يتشوش عن التسليم
وطلب المعاشره وربما يحصل من الحنو والرقه ولاستحسانها واستقباحها اسباب كثيره لا تنضبط وليست امورا بديهيه يقتضيها
العقل بمجرده كما يقتضي ساير الامور البديهيه قال الامام يحيى ع وكلامهم هذا فاسد لوجهين اما اولا فانا على علم ويقين من حال العقلاء
في رسوخ هذه القضايا في عقولهم وتحققها في افهامهم لا يشك عاقل فيها كشكنا في الامور الضروريه من البدايه وعندها مع انا لا ننكر ان تكون
العلوم متفاوته في الظهور والخفا ولكنها مستويه في التحقق والثبوت واما ثانيا فليس نزاعنا معهم الا في بيان ان هذه القضايا متقرره
في الاذهان محققه في العقول فاذا ساعدونا على هذا التحقق فقولهم بعد ذلك انها قضايا مشهوره واراء محموده يغرس في اوايل
النشو لا يضرنا بعد تسليم كونها عقليه وعلى الجمله فنحن نقول ان هذه القضايا مقرره في العقول وهم يدعون انها مشهوره بين العقلاء
ونحن نقول ان هذه النفره عن المقبحات نفره عقليه وهم يقولون انها نفره طبيعيه مع الاتفاق منا ومنهم على ان موردها العقل
ومستندها الضروره كما ذكره المحققون من متاخريهم وانت اذا حققت هذا منا ومنهم عرفت ان الخلاف بيننا وبينهم في هذه القضايا متقرر
لفظيا واعلم ان الامام عماد الاسلام مال الى تصحيح قبح العقل وتحسينه الى طريقه الشيخ ابي الحسين واصحابه وهو دعوى العلم
الضروري في ذلك فلا يحتاج الى الاستدلال عليه واما الشيخ ابو هاشم واصحابه فسلكوا في ذلك سبيل الاستدلال والالزام ولهم في ذلك
ادله واسعه والزامات راجحه اغنى عن ذكرها عدم شده الحاجه اليها فكل مسله يدعى فيها نظرا الى الحسن في التحقيق الضروره
لا يفتقر الى ايراد كثير من الادله وتطويلها وقد عرفت ان كلام المصنف اولا واخرا ما فيه كفايه وزياده

فصل قوله عند الجمهور
ان الله تعالى قادر على ما لو فعله لكان قبيحا اراد بالجمهور الزيديه واكثر المعتزله منهم الشيخان والقاضي والبغداديه وبالعكس البغداديه

تكون علة صح

وذلك

ذلك حتى قالوا ان منكر ذلك كافر قوله ويستحيل منه لفقد الباعث انما قالوا ذلك لان عندهم ان الباعث شرط في الصحة وان وجود
المقدور من دون داع يستحيل والدواعي له الى القبيح منتفية فاستحال وجوده منه قالوا وانما نعلم انه مقدور له من حيث انا لو
قدرنا توفر الدواعي له الى ايجاده وانتفاء الصوارف عنه لامكنه فعله فبهذا اشتهر عندهم ان ليس بمقدور اصلا قوله وقالت
المجبرة الى اخره وقد نسب هذا القول الى النجارية فقط وقال في العيون عند الحشوية والروافض والمجبرة انه لا يقدر على
القبيح فنسبه الى المجبرة على الاطلاق وهذه الحكاية توافق مذهبهم لانهم يقولون انه لا يقبح منه قبيح ولا القبح يكون قبيحا
من جهته لا النجارية فهم يذهبون الى ان القبيح يقبح لعينه كالمعتزلة قوله ولانا بينا الاختلاف في وجوه الافعال يعني من حسن
وقبح وصدق وكذب قوله في قدرة القادر يعني فلا يقتضي قبح هذا الفعل او كونه كذبا عدم تعلق القدرة به لان تعلقها غير
موقوف على شرط قوله ليس تعلق قدرة القادر باختصاص الفعل بوجه قد يعين يعني ليس تخصيصه بذلك الوقت من تاثير
القدرة اذ لا اختيار للقادر في ذلك ولا يتوقف عليه ويمكن الجواب بان الوجه الذي لاجله خرج الفعل عن تعلقه الى اخره يعني فان
الوجه في خروج الفعل عن تعلقه بالقادر اذا انقضى وقته انه لا يصح وجوده الا في ذلك الوقت فاذا انقضى ولما يوجد تعذر وجوده
في غيره اما غير الباقي فلانه يلزم ان يصح كونه له في الوجود وقتان واما الباقي فمن مقدور القدر فللزوم ان يصح ايجاد مقدور من
جنس واحد في وقت واحد على محل واحد بالقدرة ويلزم جواز تعديها ولا اختصاص فيلزم صحة ما نعلم احدنا للقديم تعالى
قوله لا اسيما المسند الباقي فاما حصل لما في غيره من الاشكال فان المسبب وغير الباقي لو صح منه ايجاده في وقت اخر غير الوقت
الذي حصل فيه لزم ما سيأتي تقريره من صحة انقلاب غير الباقي باقيا ووجود مسبب في وقت اخر عن سبب واحد وان
كان المصنف قد مال الى ان الحكم واحد في الجميع على ما سيصرح لك قوله ويلزم ايضا ان يكون نفي القدرة على الجمع بين الضدين مدحا
فقال من ان يلزم ذلك لانا وان جعلنا نفي القدرة على القبيح مدحا فليكون فعله نقصا وعدم القدرة عليه يحيل النقص فعله
وما استحال لاجله وجود ما هو نقص كان جديرا بان يمدح به بخلاف نفي القدرة على الضدين اذ ليس في ايجادهما الوضع منه وفعله
نقص في الجامع بين الامرين قوله وهذا الدليل الى اخره الامر كما ذكره المصنف اذ لم يوردها هنا الدليل في الذي قبله الا احتجاجا
على القايلين بانتفاء قدرته تعالى على فعل محل القبح كالنظام والجاحظ وقد اوردوا عليهم وجوها مما ذكره المصنف منها انه تعالى
قادر لذاته والقادر للذات يقدر على جميع اجناس المقدورات وما من جنس منها الا وهو يشتمل على الحسن والقبيح فيجب قدرته
على ذلك اذ لا اختصاص لذاته بحسن حسن دون قبيحه ومنها انه تعالى قادر على خلق الجماد بعد خلق الحيوان فيجب قدرته
على خلقه قبل الحيوان ولو خلق الجماد قبل خلق الحيوان لكان قبيحا واما ابو الحسين فقد استدلوا على بطلان قوله بان وجود الفعل
لا يقف على الدواعي وانما يقف على كون القادر قادرا وزوال المانع ولهذا يقع الفعل من الساهي والنائم ولا داعي لهما وايضا فان احدنا
يصدق بدينار ويباشر الفعل باحدى يديه دون الاخرى من غير داع وادعى اصحابنا ايضا المناقضة في كلام ابي الحسين من
اصحابه حيث قالوا بقدرته تعالى عليه ويستحيل منه لكن دعوى المناقضة غير صحيحة لا حلاف في جهة الصحة والاستحالة عندهم
كما ذكره المصنف قوله قالوا لو قدر على القبيح لصح ان يوقعه الى اخره اعلم ان هذه الشبهة هي اشف ما يوردونه وغيرها من شبههم
واضح البطلان حد بان نعرض عنه صفحا وقد اجيب عن هذه الشبهة باجوبة كثيرة منها المعارضة بتقدير ان يخبر النبي صلى
بان فلانا لا يدخل هذه الدار فتقول ثم ما تقولون لو قدرنا دخول ذلك الفلان تلك الدار ابدا على كون المعصوم كاذبا وكذا لو قدرنا
وقوع الكبائر من جهته ابدا على انتفاع عصمته وغير ذلك فما اجابوا به فهو جوابنا قوله وعليه الشيخ ابو علي حكى بعضهم
ان هذا التفصيل لابن الملاحمي او دعه معتمده ولعله فيه فاق لا نثر ابي علي او نقل عنه قوله او يكون احدهما موجبا للاخر ليس
يعني سوا كان الاول موجبا للثاني بحوان كان في قلبه علم فهو عالم او كان الثاني موجبا للاول بحوان كان عالما ففي قلبه علم قوله
او يكون احدهما مصححا للاخر اي سوا كان الاول او الثاني وسار ما يكون الاول فيه مصححا للثاني ان كان الجوهر متحيزا احتمل
العرض ومثال ما يكون الثاني مصححا للاول ان كان الله عالما كان حيا لان كونه حيا هو المصحح لكونه عالما قوله ويلزمه انه لا يجد دليلا

قوله

على ان الله تع لا يفعل القبيح يعني لان الدليل على عدم جواز فعله تع له انه لو فعله لكان جاهلا بقبحه او محتاجا اليه اذ العالم بقبح
الفعل الغني عنه لا يفعله واذا كان قد زعم انه تع لو فعل لكان جاهلا بقبحه او محتاجا اليه القبيح لم يدل على جهله وحاجته بعض الرسل وسلك
التعليل عوالم على ما لو قدر وقوع على الوجه المستحيل يعني وهو صدوره من العدل الحكيم تع لكان دليلا عن دليل فكونه دلالة ظاهرة وكونه
غير دليل لصدوره عن الحكيم **تنبيه** من سنة النظام واصحابه انه تع لو قدر على القبيح لكان حاصلا على صفة نقص وهو تعالى عن ذلك
واحتج عليهم بالمعارضة بالملائكة والانبياء عليهم فانهم قادرون على القبيح بالاتفاق ولعلهم يلتزمون جواز هذا النقص عليهم كغيره
من النقائص الجائزة عليهم من الجهل والحاجة ويقولون ليس المستند عن صفات النقص الخاص بصفة الكمال الا الواحد المتعال والتحقيق
الامر على العكس مما قالوه وانه تع لو لم يقدر على القبيح لقدح في كونه قادرا لذاته من حيث ان القبائح داخلة في اجناس المقدورات والمانع النقص
بفعل القبيح لا بالقدرة عليه اذ لا يستحق بالقدرة عليه ذما وله فهي مبنية على فاسد اصولهم يعني لانهم يقولون كل ما فعله تع من دار
فليس بقبيح اذ لا حظر عليه عليه القبيح من كونه منهيا عنه مع كونه مملوكا فلا يتصور قدرته على فعله واما ما اوجده واكتسبه
العبد فهو قبيح لان العبد منهي عنه وهو مملوك وكان قادرا عليه على هذا الوجه ولو صحت لهم اصولهم في وجه القبح والكسب لصحت
هذه الشبهة لكن قد عرفت بطلانها وما ترتب على الباطل فهو باطل **فصل** في بيان ما اجرى عليه تع من الاسما لمعنى انه لا يفعل
ما يقدر عليه تع منها قولنا سبوح قدوس فان من فائدته تنزيهه تع عن فعل القبيح يعني وليس هذا كل فائدته فقد تقدم في الصفة
الاخص انه يفيد تنزهه في ذاته وصفاته عما لا يليق به ولهذا انه من النفي للتبعيض وقال الغزالي في المقصد الاسنى القدوس تفسيره المنزه
عن كل وصف يدركه حس او يتصوره خيال او يسبق اليه وهم او يختلج به ضمير او يقضي به تفكر قال ولا اقول انه منزه عن النقائص
والعيوب فليس من الادب ان يقول قايل ملك البلد ليس بحايك ولا حجام تع ومنها قولنا تارك هذا الاسم لا يرد في حقه تع مطلقا منفردا بل
معا فا الى ما يصح باضافته اليه مدحا كقولنا تارك للظلم او تارك للكذب او تارك للقبيح او نحوه وكذلك قولنا مكفر ومحبط فيقال
مكفر للعقاب اي لا يفعله للتوبة او لصغر الذنب ومكفر للذنوب يعني لا نعاقب عليها ومحبط للثواب اي لا يفعله بسبب المعصية الكبيرة
او الندم على الطاعة ومحبط للطاعات يعني لا يثيب عليها لمثل ذلك تع لكن لا انه يفيد احتمال المكاره يعني وذلك لا يجوز في حقه تع لان حاصله
انه حسن يعتنيه على المشقة وتلزمها ما يكرهه ويسفر عنه وذلك لا يتصور في حق القادر لذاته اذ لا مشقة في حقه تع فان ورد
به سمع وقد ورد في تعداد اسما الله الحسنى مرفوعا في بعض كتب الاحاديث وفسره الغزالي في المقصد بانه الذي لا يحمله العجلة على المسارعة
الى الفعل قبل اوانه تع بل ينزل الامور بقدر معلوم ويجريها على سنن محدود ولا يوخرها عن اجالها المقدرة لها تاخير متكاسل
ولا يقدمها على اوقاتها تقديم مستعجل تع لظهور من ذلك انهم مرصوفون في عدم صحة اجرائه عليه تع

القول في ان الله عدل حكيم

هذه المسألة هي ملاك باب العدل ولهذا قد تكاثرت مسائله وما قدم
عليها فهو في حكم المقدمات والمبادي لها كما يقدم تحقيقه قال بعضهم ولا اعلم احدا من المتكلمين قدم غيرها عليها من مسائل العدل
في موضوعات المتقدمين والمتاخرين الا ما ورد في كلام السيد صاحب الشرح من ان مسئلة الافعال اولى بالتقديم منها ووجه ما ذكره
كون دليل العدل انه تع عالم بقبح القبيح غني عنه عالم باستغنائه عنه ومن كان بهذه الصفة لم يفعل القبيح قياسا على الواحد
منا فاما يثبت لنا احدنا فاعل لم يتم الدليل له وهذا الذي ذكره فيه نظر لا مكان الاستدلال على عدله وحكمته بطرق اسمعيه
ولانه لا يمانع الوجه في تقديم هذه المسألة وهو انها ام الباب ومسائل العدل داخلة تحتها وتفصيل لها وهي دليل عليها كما يقوله
في الدلالة على انه تع غير خالق لافعالنا هو مسئلة على القبيح والله تع لا يفعله وتحقيق ذلك ان مسائل العدل على ما ذكر بين الاوائل
المسائل الاثنا عشر كالكلام في انه تع يثيب اهل طاعته ويعاقب من عصاه ويثيب المكلفين ما كلفهم ويمكنهم منه فلا يكلفهم ما لا يعلم
او لا يطاق ويعوض المولمين ويقبل توبة التائبين وهذه كلها داخلة تحت قولنا لا يخل بالواجب والثاني المسائل النفسية كالكلام
في انه ليس بخالق لافعال العباد ولا يلبس احدا بغير عمل منه ولا يبتدئ فيه بغير ذنبه ولا يريد المعاصي ولا يقضي بها ولا يرضى بها ولا

يكلف

ولا تكليف ما لا يطاق ولا ما لا يعلم وهذه كلها داخلة في أنه لا يفعل القبيح فعرف صحة ما ذكره من كونها أم مسائل العدل وإنما
سائر مسائله تفصيل لها وعائدة إليها قوله ذهب أهل الحق إلى أنه تعالى عدل حكيم قال الإمام عليه السلام اعلم أنه لا خلاف بين أهل القبلة أن الله تعالى
موصوف بالحكمة في جميع ما صدر منه من أقواله وأفعاله وأنها جارية على حسب المصلحة وإنما محل الخلاف بين هؤلاء المجبرة على
طبقاتهم فإنهم وافقونا لفظا فيصفون الله تعالى بالحكمة والعدل وخالفونا معنى فيقولون بأن جميع الفواحش والمعاصي من فعل الله تعالى
وحاصلة بقدرته وإرادته وهو المتولي لخلقها وإيجادها تعالى الله عما يقول الظالمون علوا كبيرا واعلم أنهم وإن أضافوها إلى الله تعالى فإنهم
لا يطلقون القول بأن الله تعالى يفعل القبيح لأنها غير قبيحة منه عندهم بناء على أصلهم في نفي التقبيح العقلي قوله وهذه مبنية على أصول
أحد الأصول أنه لا علة لكون الواحد في الشاهد لا يفعل القبيح إلا اجتماع تلك الأوصاف وثانيها أنها قد اجتمعت في حقه تعالى على أبلغ
الوجوه وثالثها أنه يجب أن يفعله هنا ما أجازه المصنف رحمه الله لحكاية هذه الدلالة وغيره لجعلها مبنية على بعض أصول والحمل
الرابع منها أن من كان بهذه الأوصاف فإنه لا يفعل القبيح استدل عليه بما نعلمه من حال الواحد منا أنه متى اختص بهذه الأوصاف
فإنه لا يفعل القبيح وهذا في التحقيق راجع إلى ما ذكره المصنف من دعوى الضرورة وقد ذكر مثله الإمام يحيى في تحريره هذا الدليل
فإنه قال وإنما قلنا إن الواحد منا متى كان عالما بقبح القبيح وغنيا عنه وعالما بكونه غنيا عنه فإنه لا يفعله فلأنه إذا قيل له إن
صدقت أعطيناك درهما وإن كذبت أعطيناك درهما وفرضنا أن الكذب والصدق مستويان في جميع الأمور وقدرنا أن الإنسان لم يخالط
أحدا من الخلق ولم يعتقد مذهبا ولا اعتقد ثوابا ولا عقابا فإنا نعلم بالضرورة أنه لا يختار الكذب على الصدق قوله وإن تستمر الحال
في أن لا يفعله مع زوالها أو بعضها أي فيستحيل أن يفعله ولا يجوز منه فعله إذ لا يستمر عدم الفعل إلا مع استحالته وعدم
جوازه وذلك بأن يحصل الأمر المحيل لفعله منه غيرها قوله لا نعلم استحقاق العقاب يعني لكفره قوله ولا تشعر بالذم يعني لأنه
قوله وهي وإن كانت أوصافا كثيرة هذا احتراز عن سؤال وارد على هذا الدليل وهو أن يقال كيف عللتم الحكم الواحد بعلل كثيرة
ولو جاز ذلك هنا لجاز في الحركة مع المحرك وجوابه ما ذكره المصنف من معارضة وغيرها وقد ذكر في جوابها أنا لم نعلل عدم فعل القبيح
إلا بأمر واحد وهي كون الأوصاف التي ذكرنا مجتمعة ولا يقال فإذا كانت علة لزمكم أن يستحق تارك القبيح عند اجتماعها مدحا ولا
ثوابا إذ العلة يجب ثبوت حكمها عندها لأن المراد بكونها علة أنها تكشف عن عدم فعله لكونها صارفة عنه لا أنها موجبة وإن وجب ذلك
فوجوب استمرار قوله إذا كانت كاشفة يعني لا إذا كانت موجبة فإنه لا يصح تركيبها من وصفين لأن كل واحد منهما إن لم يكن علة على انفراده
فليس يصير علة بالانضمام وإن كان علة لزم أن يوجب الحكم على انفراده ويؤدي إلى أن يكون للمعلول الواحد علتان وذلك لا يصح
على ما هو مقرر في موضعه قوله فقد يفعله لحسنه ولكونه إحسانا يعني في القديم سبحانه يشارك الواحد منا في فعل ما هو حسن لحسنه
لعلة قوله ويعد وكلا ما قال يستحسن إلى آخره يعني وإن لم يكن له فيه جلب نفع أو دفع ضرر وإن أمكن التساهل عن أنه لا يفعل
الحسن إلا لذلك تنبيه اعلم أن هذا الدليل الذي ذكره المصنف على ثبوت عدل الله وأنه لا يفعل القبيح هو المعتمد في كتب الأصحاب
والمتداول في ألسنتهم وهو طريقة القياس لكن هذا يسمى قياس الأولى لوجود العلة في الغائب أقوى مما هي في الشاهد فيكون قطعيا
ومما أورد عليه الجماعة منا ما ذكره المصنف ومنها أن يقال إذا كان عندكم أن من اجتمعت فيه الأوصاف وهذه لا يفعل القبيح فقد
ذكرتم أن العبث قبيح وأن فاعله فاعل للقبيح مستحق للذم عليه وعلى قياس كلامكم أنه لا يصدر من العاقل فعله لعلمه بقبحه
عنده كم ضرورة ولاستغنائه عنه إذ الغرض أنه عبث لا فائدة فيه فيلزم أن لا يفعل ووقوعه من مكلف وحينئذ لا يكون لعدم من الصانع وجه
لأنه الفرض أنه مستحيل الوقوع والجواب أن يقال إن كلام علمائنا في ذلك على جهة الفرض والتقدير أي لو قدرنا وقوعه من المكلف وأما وقوعه
قطعا فهو كما ذكرت أيها السائل لا يتصور لوجود هذا الجواب بعضهم ولكن أن يقال والله أعلم يمكن وقوعه ممن جهل استغناءه عنه
وإن كان في نفس الأمر لا حاجة له ولا فائدة فيه وغير هذا من الأسئلة الواردة لكنها غير قادحة فلا نشتغل بإيرادها وأما الشيخ
الحسن فحرر هذا الدليل على وجه آخر غير قياسي وهو أن القادر لا يفعل ما يفعل إلا لداع والداعي إلى فعل القبيح ليس إلا الجهل

لقبحه او جهله بقبحه او غنايه عنه او حاجته اليه او شهوته له وهذه الامور كلها مستحيلة في حقه تعالى فلا جرم استحال منه فعل القبيح قال الامام يحيى عليه السلام وحاصله انه تعالى قد فقد داعيه وحصل صارفه عن الفعل وكل من فقد داعيه وحصل صارفه عن الفعل فانه لا يفعله واما قلنا انه تعالى فقد داعيه الى القبيح وحصل صارفه عنه فلانه اما ان يكون داعي حاجة او داعي حكمة والاول باطل لاستحالة المنافع والمضار عليه كما سلف والثاني ايضا باطل لان ذلك مترتب على كون الفعل حسنا واما حصول صارفه فظاهر لانه تعالى اذا كان عالما بقبحه وعالما بانه غني لا يحتاج الى شيء فقد حصل صارفه واما قلنا ان من فقد داعيه وحصل صارفه عن الفعل فانه لا يفعله فلانه لو وقع والحال ما ذكرنا لبطل وقوعه على حسب الدواعي وخرج عن كونه مقدورا له لان حقيقة الفعل ليس الا وقوعه على حسب الداعية انتهى قال بعض المتاخرين ونوقش بهذين الدليلين كليهما بما قيل ان اعتقاد الجهل قبيح ولا حاجة ومع ذلك لا يمكن ان يقصد اليه ويفعله وهو عالم بانه جهل اما لانه لا داعي له اليه او لوجود الصارف عنه وهو علمه بقبحه وغنايه عنه بخلاف الكذب فانه قد يفعله لحصول غرض فيه في بعض الاحوال

فايدة قال الشيخ ابو هاشم كل افعاله تعالى توصف بانها عدل وسوا تعلقت بالحقوق كالاثابة ونحوها او لا تتعلق لها بذلك كخلق العالم وسائر التفضلات وقال الشيخ ابو علي انما يوصف بانه عدل منها ما تعلق بحق الغير فقط اذ العدل توفير حق الغير واستيفا الحق منه فيخرج خلق العالم ونحوه مما لا يتعلق بحق الغير وكلام ابي هاشم مبني على ان ما كان حسنا فهو عدل والخلاف في التحقيق لفظي

فصل ومما يلزم المجبرة في هذه المسئلة ومعنى الالزام هو ان ياتي على مقتضى ما يذهب اليه الخصم امر اذا ذهب اليه رجع عما ذهب اليه نفيا او ذكر الذي لا يذهب اليه ونقضه فيورد عليه لزوم ما لا يلتزمه لتسبب ما ذهب اليه لئلا يذهب اليه قولهم قال الله ليس باعظم من غيره من القبائح قال السيد الامام واوضح ذلك بمثال فقال ان احدنا لو قال لصبي ادخل البيت ففيه زمان موضوع لاجلك وليس في البيت ذلك فليس ذلك باعظم من ان يقطع شيئا من اسنانه او يعطفه ازبالا مال والهدم على الهماس واقوالنا وان ما علي قياس مذهبهم ولقد عظمت جراته على الله تعالى وقلت مراقبته له ورد ما هو معلوم ضرورة من دين رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم فتعالى الله عن ذلك علوا كبيرا قوله فلا يثبت دلالته على المعنى المنفسي اي على مقتضاه صدق لانه اذا عرض الشك في صدق العبارة المعبر بها عن المعبر عنه قولهم وكلام ما يذكرونه في المنع من الامر به الى اخره يعني ان المانع من ذلك لا يكون الا قبحه اذ لا اشكال في قبح الامر بالقبائح ونقول اذا لم يامر بالقبيح لقبحه فكذلك لا يفعله لقبحه بل الامر به اهون من فعله في القبح فان قالوا ان فعله لا يقبح منه قلنا وكذلك الامر لو جوزه منه لم يقبح منه لانتفا علة القبح في حقه عندكم فان قالوا ان السمع دل على انه لا يامر به كقوله تعالى ان الله لا يامر بالفحشاء والمنكر قلنا وكذلك السمع دل على انه لا يفعله كقوله ان الله لا يظلم الناس شيئا ان وجه دلالة السمع مبنية على قواعدكم اذ وجه دلالته ضرورة عن عدل الحكيم لا يجوز عليه الكذب وقد نقضتم هذه القاعدة فلا سبيل لكم الى الاستدلال بالسمع قوله فهلا جاز ان ينصب الادلة على الباطل الى اخره يعني هذا الزام لهم ان الادلة التي نشرها الله تعالى ان كان شرعية فما دلت عليه هو عندهم حق ولا يصح كونه باطلا فلا يثبت انه ينصب ادلة على الباطل وان كانت ادلة عقلية فالدليل العقلي يدل على مدلوله لذاته ووجه دلالته الثابتة فيه لا لان ناصبا نصبه واختار كونه دليلا قوله الثالث ذلك اذا ثبت ان المدعي صادق يعني فلو لم يصدق الانبيا فكل من ادعى النبوة وظهر المعجز على يديه امكن ان يكون تعالى خلقه ان المعجز موضوع للتصديق لتوقف طهوره على ذوي الصدق وعدم علمنا بظهوره على غيرهم فاما وضعه فهو غير معلوم للتجويز الذي ذكرناه على قياس مذهبكم فمثل هذا الجواب لا يتاتى لكم ولسنا نسلمنا للعقد فهم كافيا لكم فانا علمناه لعلمنا بعدل الله وحكمته وقبح ارسال الكذابين منه وانتم عن هذا بمعزل

تنبيه اعلم انها قد جرت عادة الاصحاب بجعل هذه المسئلة على بلية اركان وهي انه تعالى لا يفعل القبيح ولا يخل بالواجب وافعاله كلها حسنة وتحققوا العدل بانه الذي هذه صفته والمصنف عدل عن تفصيله بذلك الى ما عرفت واعترض جمعتهم بما فيها من التكرار في المعنى واكتفى بالاستدلال على انه لا يفعل القبيح عن الاستدلال على الركنين الاخرين لان الادلة متقاربة والا فانه لا بد من تقريره انه لا يخل بالواجب اذ الترك حقه ليس بفعل بالاتفاق ولا يقال ان ترك الواجب قبيح وقد دللنا على انه لا يفعل القبيح وكذلك فلا بد من الاستدلال على ان افعاله كلها حسنة وقد نص المصنف

والجواب والله الهادي ان الزام العصمة لازم لهم لانه يجوز عندهم على الله تعالى عندهم كل قبيح الا الكذب فالزم اهل العدل ان ينصب من شريعته باطلة وينصب من يظهر معجزة على العقد اتى لا الكذب على الناس ادون من حمله الغفل والمكلف ادون من ان يجوز حلول قتل الانبيا وانواع الكفر فيه والله اعلم

على ان في الافعال ما ليس بحسن ولا قبيح فلا بد من بيان انه لا يفعل القبيح على ان افعاله تعالى كلها حسنة الا ولم يكن بينهما واسطة وقد قال
الامام يحيى لا يقال ان هذا الاصل الثالث يعني ان افعاله تعالى كلها حسنة لا فائدة فيه لانه اذا ثبت انه تعالى لا يفعل القبيح ولا يخل بالواجب
فافعاله لا بد من كونها حسنة فلا معنى لاثباته لانا نقول في اثباته غرضان احدهما الاحتراز عما يقع سهوا من الافعال وعما يقع
من الساهي فان مثل هذا لا يوصف بحسن ولا قبح فلا يعد من افعاله تعالى لاستحالة السهو عليه واستحالة ان يفعل فعلا لا غرض فيه
وثانيهما انا نذكره دفعا للكلام المجبرة حيث قالوا ان الحسن ليس الا ما امر به والقبيح ليس الا ما نهي عنه فافعاله ليست بحسنة ولا
قبيحة بهذا المعنى انتهى اذا عرفت ذلك فاعلم ان الواجبات على الله تعالى عند العدلية ثمانية تمكين المكلفين والبيان لهم واللطف حيث يكون لهم في
المعلوم لطف من فعله تعالى وتعويض من نزل به الم او غم او فوت نفع من جهته تعالى وقبول توبة التائبين اذا وقعت على الوجه الواجب واثابة المطيعين
له واعادة كل من له عند الله او على احد من الخلق عوض والانتصاف لمن له حق على غيره وعد حال الفرع وجوبها المجبرة على
بنا على قاعدتهم في نفي التحسين العقلي وخالفوا ايضا بعض العدلية في وجوب اللطف كما سياتي في فصل والاجود في التمكين والبيان واللطف
الا نعبر عنها بالوجوب عليه بل نقول لا بد من فعله له اذ لو لم يفعل ذلك ما المكلف لانتقض غرضه بالتكليف والا يوصف بالوجوب الا ما كان
مستحقا ... قال مولانا عليه السلام بل الاولى ان لا يوصف شيء منها بانه واجب عليه تعالى والا يصرح بلفظ الوجوب بل يقال حتم انه لا بد من ان
يفعلها ويحسن هذه اللفظة على ما بلغني عن بعض الفضلاء رحمه الله انه كان لا يطلق ذكر الايجاب في حق الله جل جلاله وعظم شانه والذي
يدل على انه تعالى لا يخل بما ثبت وجوبه عليه على سبيل الجملة انه تعالى متوفر الدواعي الى الحادثة ولا صارف له عنه وكل من توفرت
دواعيه الى الحادث فعل وعدم صارفه عنه فلا بد ان يفعله والذي يدل على ان دواعيه تعالى متوفرة الى ذلك خالصة عن الصوارف انه تعالى
عالم بوجوب ما ثبت وجوبه عليه وعالم باستحقاق الذم على تركه ولا مشقة عليه تعالى في ايجاده لقدرته على المقدورات وكونه عالما بان ترك الواجب
والاخلال به بمنزلة الاقدام على القبيح صارف له عن الاخلال به فثبت بهذا انه تعالى قد فقد صارفه وتوفرت دواعيه الى فعل الواجب واما
الذي يدل على ان من توفرت دواعيه الى فعل وانتفت صوارفه عنه فانه يفعله ... احدهما انه لو لم يفعله والحال هذه لبطل
كونه قادرا عليه لان من حق ما تعلقت قادريته به وقوفه على حسب داعيه وانتفاء صوارفه وثانيهما بالرد الى الشاهد
فان الواحد منا متى توفرت دواعيه الى الفعل وجب وجوده ومتى صرفه عنه صارف امتنع وجوده واما الذي يدل على ان افعاله تعالى
كلها حسنة فهو ان الفعل الواقع من العالم لا يخلو اما ان يكون له فعله او لا ولا واسطة بينهما ان كان له فعله فهو الحسن
وان لم يكن له فعله فهو القبيح وقد ثبت انه لا يفعل القبيح فثبت ان افعاله كلها حسنة والحمد لله

القول في خلق الافعال ذهب اهل العدل الى ان افعال العباد منهم

وهو مذهب اهل القبلة وغيرهم
من اهل الاديان الكفرية وقال اهل الجبر هي من الله تعالى واما شيوخ الجبرية لمذهبهم في هذه المسئلة وقولهم بان العبد مجبور على
هذه الافعال لا اختيار له فيها فمن ذلك ان ابتداء مذهبهم كان من الطاغي معاوية بن ابي سفيان ومن كلامه في الخبر الا انما انا خازن من خزان
الله اعطي من اعطى الله وامنع من منع الله فقال له ابو الدرداء كذبت يا معاوية بل تعطي من حرمه الله وتمنع من اعطاه الله وقيل قائله ابو
ذر وصدقه ابو الدرداء ومن كلامه ما اظهرني الله عليكم الا وهو يريد ذلك وقال لاهل الشام ان الله امرني عليكم وقال لو كره
الله ما نحن عليه لغيره وظهر الجبر وشاع في سلطان بني امية وكان يقال الجبر اموي والعدل هاشمي واعلم ان للمخالفين
في هذه المسئلة المطلوبة فيه ... يضيفون ... من افعالنا الى الله تعالى ويصرحون بكونه منه واما ... فلا يضيفونه اليه
ولا يقولون بالكسب ويقولون اذا ضرب احدنا غيره او قتله فهاهنا ضارب ومضروب وضرب وانضراب وقاتل ومقتول وقتل وانقتال
فالفاعل والمفعول ظاهران والفعل ما يكون في يد الفاعل في الالة من الاعتمادات والحركات والانفعال ما يكون في المفعول من ...
البنية والاعتمادات والحركات وزهوق الارواح فهذا الانفعال فاعله الله تعالى عندهم يفرد باحداثه وهكذا الكلام في الانطباع وغيره
من المعديات كالانكسار ونحوه ... كاضافة ... قالوا فقولنا صلى فلان وصام وحج كقولنا اسود واعشب وحيي ومات

قالوا والطاعات علامات اتصال الثواب منه تعالى الى العبد لانه يستحق ذلك والمعاصي علامة اتصال العقاب اليه لانه يستحقه قوله
وبه قال الاستاذ ابو اسحق الى اخره كان هذا قول الاسفرايني فهو قول النجارية والكلابية قوله وقال المدعون للتحقيق منهم اشارة الى
الجويني وتلميذه الغزالي والقاضي ابي بكر الباقلاني وابي اسحق الاسفرايني وابن الخطيب الرازي وهولاء من متاخريهم وهم
من علماء هذا المذهب واتفقوا على انكار الكسب وجهل القائلين به وان حدوث افعال العباد من جهتهم لكنهم ذهبوا الى القدرة موجبة
لمقدورها عند الدواعي وقالوا انها صالحة للضدين لكن يجب احدهما عند حصول الداعي هكذا حكى بعضهم والذي حكاه الامام
يحيى عن الباقلاني انه يذهب الى ان الايجاد انما هو بقدرة الله تعالى وان تاثير قدرة العبد انما هو في صفة زائدة للفعل وهي كونه طاعة او معصية
قال وهذا هو الكسب عنده قال وذهب الجويني الى ان الايجاد كما يكون حاصلا بقدرة الله فهو ايضا بقدرة العبد عند الاختيار ولا معنى
للكسب عنده قال وهو مذهب الاسفرايني منهم قوله لانه لا اختيار لهم في السبب ولا في المسبب زاد السبب القدرة لانها اذا كانت
موجبة فهي سبب اذ حقيقة السبب حاصلة فيها وهي كل ذات توجد ذاتا اخرى واذا كانت سببا فلا اختيار لنا فيها لانها من فعل
الله تعالى وانما هو مسبب عنها اذ هو واقع على سبيل الايجاب وغير واقع عن الاختيار لا هو ولا سببه

فصل وقد اختلف اصحابنا في تفصيل الكلام عليهم قوله فقال ابو الحسين الى اخره والى هذه الطريقة وهي دعوى الضرورة ذهب الشيخ ابن الملاحمي ايضا
واليها مال الامام يحيى قوله ولكن جبروا علماءهم يعني وهم العدد اليسير منهم قال ابو الحسين المسمون بالعلم منهم ضربان ضرب درسوا فقها
واصول فقه وعلم ادب فهولاء معرضون عن علم الكلام وحكمهم فيه حكم العوام وضرب منهم وهو العدد اليسير يسمون بعلم
الكلام يجوزون على مثلهم المكابرة واتباع الهوى لامور دعتهم وانما عوامهم وهم السواد الاعظم منهم فلو عرض مذهبنا
ومذهبهم عليهم بحيث لا ينسب الى من هو شيوخهم لانكروا مذهبهم اشد الانكار ولنسبوا قائله ومقلده ونسبوه الى الجهل الى ان يذكر
لهم انه مذهب رؤسائهم فعند ذلك يقفون عن السب والتجهيل لهم ويقولون لا ندفع ما قال علماؤنا وهم في باطن امرهم حائرون
متحيرون لا يدرون ما يقولون ويدرون من اتباع مذاهب الضلالة فهم اتباع مذهب اهل العدل الا انهم الى الرجوع الى قول اسلافهم اميل
لمائة بهم قال وقد اتفق لي ذكر مع بعض المجبرة فانه انكر مذهبهم وذم قائله فلما قلت له انه مذهب من يعظمونه من علمائهم امسك عن
الانكار والذم وقد ذكره الفقيه حميد المحاربي عن المتكلمين ... انه مثل ذلك اتفق له مع بعض المجبرة وبما قررت
قاعدة ابي الحسين في دعوى الضرورة ان كل عاقل يعلم من نفسه ان وقوع تصرفاته موقوف على دواعيه ولولا دواعيه لما
وقع منها شيء فمتى اشتد به الجوع وكان تناول الطعام ممكنا له فانه يقع منه الاكل لا محالة ومتى اعتقد ان فيه سما
انصرف عنه وكذلك يعلم من حال غيره من العقلاء الذين اختبرهم سلبهم وقوع افعالهم ووقوعها بحسب دواعيهم وارادتهم وان
الواحد منا اذا علم ما له من المنفعة في شرب الماء حال عطشه ولم يمنعه مانع فانه يقع منه لا محالة ومتى علم ما عليه من المضرة
في دخول النار فانه لا يدخل فيها واذا كان الموجد للشيء هو من يوجد عنه الفعل موافقا للدواعي وبيانه قد تقرر عند العقلاء
في بداية عقولهم ان القادر حاله كذلك علمنا ان علمهم بكونهم محدثين لافعالهم علم ضروري واعلم انه لا خلاف في ان تعلق
الافعال بنا ضروري وفي حسن تعلق الامر بها والنهي والمدح والذم ضرورة وانما الخلاف في ذكر على سبيل الجملة لكن الخلاف
في التفصيل وهو كون وجه التعلق هو الحدوث فالجماهير من اصحابنا يقولون لا يعلم ذلك الا استدلالا واما ابو الحسين ومن تابعه
فادعوا العلم الضروري بالتفصيل كما وقع الاتفاق عليه في الامر الجملي وقد قيل ان الناس كانوا قبل ابي الحسين يتمسكون لكون
العبد موجدا لافعاله ومعرفة صحة الايجاد بابا لدعوة على النظر والاستدلال فكيف يسمع من ابي الحسين نسبة العقلاء الى
انكار الضرورة واجاب الامام يحيى بان من قبله يتفقون على انكار الضرورة وجواز الاضافة الينا ويفترقون بجهة وقوعها
على احوالنا وهم بين منكر لتاثير القدرة في الحدوث ومثبت جهة اخرى وهم عدد قليل ومعترف بالحدوث مثبت [illegible] الاستدلال
ويجوزان يعرض اللبس لكونه ضروريا او نظريا كما عرض للكعبي في خبر التواتر بطنه نظريا فظهر ان كلام ابي الحسين مطابق

في العلم

للحقا

للعقلاء ضرورة قوله ومن قوله ان الفعل موقوف على الداعي اعلم ان ابا الحسين يذهب الى ان الفعل لا يقع ولا يصح وقوعه الا
لداع ومرجح وانه موقوف عليه ضرورة عنده محال الا انه شرط في وجود الفعل والى هذا ذهب ابن الملاحمي والامام يحيى وهو قول
متاخري الاشعرية خلافا لما ذهب ابو هاشم وجمهور المعتزلة وغيرهم من المتكلمين انه ليس بشرط وقال ابو الحسين الفعل
عند حصول المرجح واجب الحصول بالضرورة قال الرازي واذا كان يذهب الى هذا فالداعي علم ضروري او ينتهي في اخر الامر الى العلم
الضروري واذا كان الفعل لا يقع الا لما بالداعي الضروري او ينتهي اليه والداعي يثبت الفعل موثر فيه وفاعل السبب فاعل
المسبب والفعل على هذا من الله وادعى الرازي ان ابا الحسين يذهب الى ان افعال العباد من الله وانما كان يظهر لاصحابه انكار ذلك
وان قوله كقولهم مجاملة لهم وتسترا عن ذمهم له قوله فليس الداعي موجبا للفعل فيه سؤال وهو ان ابا الحسين قد صرح بوجوب
الفعل عند حصول الداعي وجوابه ما ذكره الامام يحيى من ان مفهوم الوجوب مشترك والغرض هنا ان له اولوية بالوجود
من ضده وتلك الاولوية حاصلة بالنظر الى الداعية وان كان ضده ممكنا بالنظر الى قادريته لان الفعل الاتي انتفاء واسطة
بين التساوي والتعين في سبيل الوجوب وهو ان يكون احد الجانبين اولى بالحصول من الاخر وان لم تنته تلك الاولوية
الى درجة الوجوب ولهذا فان احدنا يستحق المدح والذم اذا ترك الفعل عند توفر دواعيه وانما عند حصول الالجا
فلا يستحق مدحا ولا ذما وهذا يدل على امكان الترك عند حصول تلك الاولوية قوله فان قال نعم بعد على ذلك فقد ترك مذهبه
فيه نظر لانه لا ينفي القدرة وان قال بها موجبة فكان الاولى ان يقال هل لابي الحسين اختيار في ان يقول ذلك ان يعني ظاهر
مذهبه نفي الاجبار لقوله بالقدرة الموجبة وكذلك سائر كلام المصنف على الرازي **فصل** وقد استدل سائر الشيوخ
وهم الذين لا يدعون الضرورة في تفصيل تعلق الافعال بوجوه الادلة قوله واطلق الجمهور بان الداعي ايضا فعل اذ ارادوا
وان ابا الحسين يذهب الى ان الفعل لا يقع الا لداع وان الداعي شرط فيه ولهذا اثبت الداعي في حق الساهي والنائم وقد قيل
في ابطال قوله انه لا طريق الى اثبات هذا الداعي في حق الساهي والنائم وبان المعلوم من حالهما في كثير من الحالات بل في كلها
صدور الفعل من جهتهما ولا يعلم داع ولا نظر ولا يشك فيه ولان احدنا قد ينتقي بعض الذي في الطبق من الفاكهة ولا
يجد داعيا الى تعيين ما ينتقي قوله واما القصد فله شبهة الى اخره القصد في اصطلاح المتكلمين هو الارادة المقارنة للمراد او
لسببه الذي هو في حكم المسبب المقارن له اياه مع كونه هو وذلك المراد من فعل فاعل واحد فلا تسمى الارادة لفعل الغير قصدا
قوله لا احتياجه الى العلم يعني علمه بما يقصد اليه ويتعلق به ارادته التي هي قصد وفيه نظر فقد صرح ابن متويه بان النائم يصح
كونه معتقدا ويحصل الرؤيا من فعل الاعتقادات والظنون ثم قال وكذلك كونه مريدا صحيح بان يقصد ما يعتقده وكذلك
الكراهة وربما انما انبنى للمصنف فيما بعد ما يقضي بعدم احتياج الكلام القصد الى العلم قوله واما فعل الملجى هو بضمه اسم المفعول
وهذا جواب سؤال مقدر تقديره ان الاستدلال بما ذكرتموه على ان هذه التصرفات واقعة من جهاتنا لان فعل الملجى يقع بحسب قصد
الملجي وليس فعلا له وجوابه ما ذكره ومثال ذلك قوله وكذلك سير الدابة هو جواب ايضا لسؤال مقدر تقديره ان سيرها
في الجهة التي يسير فيها تابع لقصد الراكب موقوف عليه ولم يدل على انه فعله وكذلك قوله واما نعيم اهل الجنة فانه جواب عن
قولهم ليس نعيم اهل الجنة تابعا لاختيارهم ولا واقفا على دواعيهم ولم يلزم كونه من فعلهم قوله واما اللون الحاصل الى اخره هذا
ايضا جواب عن قولهم ليس اللون الحاصل عند الضرب موقوفا على الضرب يقل بقلته ويكثر بحسب كثرته ويتوقف على قصد الضارب
وداعيه ومع ذلك فليس بفعل له ونظيره ايضا بياض القسطل فانه يحصل بحسب الخبط من جهتنا وكذلك سواد الجمر والحرارة
الحاصلة عند حك احدى الراحتين بالاخرى وجوابه ما ذكره ومعنى انزعاج الدم ان اجزاءه كانت متبددة بين اجزاء اللحم والجلد
كالمتناثرة فلما حصل الضرب ووقع به نفذ بين اجزاء اللحم وصار بين اللحم فترجح بحركة الدم فيها وخالط الجلد دون
فلذلك نرى الحمرة تحت الجلد وقد ذهب بعض المتكلمين الى ان ذلك اللون يحدث من جهة الله تعالى عند الضرب بحكم العادة

وضُعّف بان ما كان طريقه العادة جاز ان يختلف حاله والحال في هذا مستمر على وتيرة واحدة وذهب الشيخ ابو القسم ومتابعوه
من اهل بغداد الى ما حكاه المصنف وهو مبني على اصلهم وما عليه الجمهور ان اللون مقدور لله المختصة به فلا نقلت علينا في توليده
للالم يعني لان توليده مشترط اسقا الصحة وهي بالنفس محسوس وبوجه في محل الحيوة والمكون اسقاط مثل هذا في توليد اللون لان اللون يصح
حلوله في الجماد دون الالم وهما باطل قول الشيخ ابي القسم واصحابه ان الضرب لا يكون يتولد بعض انواع الالوان او لم يولد
غيره اذ لا تخصيص قوله ومثله الكلام عليهم في بياض القسطي الى اخره القسطي ضرب من ثياب الخلاوي (؟) اشعر ما يكون الا مسرور (؟) وللجنس
ما اجابت اصحابنا عنه ان البياض الذي يظهر عند ضرب القسطي لون كان كامنا في الجسم فبرز بالضرب وكذلك لون الحركات كامنا فظهر
بالخلط قالوا ومعنى ذلك الكمون انه خالط اجزا لطيفة مشتبكة في باطنه منتشرة باجزا اخر في ظاهره فاذا اعتمد على تلك الاجسام
بضرب او خلط انقشعت تلك الاجزا الساترة وظهرت الاجزا اللطيفة الكامنة قالوا ونظيره كمون النار في الحطب والدهن في السمسم
وجوز الشيخ ابو هاشم ان يكون ظهور ذلك اللون بمجرى العادة من جهة الله ابتدا واستبعده الجمهور بمثل ما تقدم من اختلاف ما كان طريقه
العادة والذي ذكروه ايضا مستبعد وفيه تكلف وتعسف ولا طريق لهم الى صحة ما ذكروه وقد استمر كثير مما طريقه العادة وكفى
ما في العالم العلوي من الامور العادية المستمرة والله سبحانه وتعالى اعلم وما اوتيتم من العلم الا قليلا واما الشيخ ابو القسم وابن المعتمر ومن
تابعهما فذهبوا الى ان ذلك اللون مما فعلناه متولد عن الضرب كما قالوه في اللون الحاصل عند ضرب بدن الحي وهكذا الكلام في الحرارة
الحاصلة عند الحك فعند الجمهور ان تلك اجزا كانت كامنة فظهرت ويأتي على الاصل في القسم ومن تابعه انها من فعلنا وعلى اصل
الشيخ ابي هاشم انها بمجرى العادة قوله كالصحة والسقم ونحوهما يعني كالحر والبرد وجميع ما طريقه العادة كالاحراق وما
جرى مجراه قال السيد الامام وعلى هذا يقال ان في الحيوان حيوانا يقال له السمندل يدخل النار ويتمرغ فيها فلا تؤذيه ولا تحرق
بها وحتى انه ليتخذ من وبره منديل غمر فكلما توسخ يلقى في النار فيعود انظف ما يكون ويكون وهكذا فانه يقال ان بكرمان خشبة
لا تحرق فيها النار قوله وهو غير واجب في الادلة اتفاقا يعني وان وقع الخلاف في عكس العلل واعلم انهم اتفقوا على انه يجب الطرد
والعكس في الحدود وانه يجب الطرد ولا يجب العكس في الادلة واختلفوا في العلل فالعقلية يجب اطرادها دون انعكاسها على المختار
والاشعرية يوجبون فيها العكس والعلل الشرعية بين اهل الاصول فيها خلاف فمن اجاز تعليل الحكم بعلتين لم يوجب العكس ومن
لم يجز ذلك اوجبه وجميع هذه الاقسام يجب الطرد فيها بالاتفاق **تنبيه** اعلم ان هذا الدليل هو معتمد الاصحاب
في هذه المسألة اعني القائلين بانه يحتاج فيها الى الاستدلال وقد اورد عليه اعتراضات ذكرها الامام يحيى شفاهات (؟) ذكرها وقوع
فعل العبد على داعيه لا يفيد كونه محدثا له وليس ذلك باظهر من حصول الشبع للحي السليم عند تناول الغذا الطيب وحصول الري
عند شرب الماء البارد وحصول النبت عند القا البذر الجيد مع حصول الشرائط من السقي بالما وغير ذلك فاذا كانت هذه الامور واجبة
الحصول عند هذه الاشيا ومع ذلك لا تعلق بها فكذلك وقوع فعل العبد عند الداعي لا يوجب تعلقه به ولئن سلمنا وجوب فعل
العبد عند داعيه فلم قلتم انه لا بد لذلك الفعل من مؤثر فضلا عن ان يكون المؤثر فيه قدرة العبد وهلا جاز ان يكون حاصلا لا لامر
كما في صور من مذهبكم منها ان الذوات مشتركة في كونها ذوات وان بعض الذوات مختصة بصفة ذاتية يجب حصولها لتلك الذات ويمتنع
حصولها لغيرها من الذوات وهذا الوجوب لا يعلل الا انه باي شيء علل فسد فهكذا الوجوب في فعل العبد لا يعلل ايضا ومنها ان
العرض المعين يجب اختصاصه بالمحل مع ان ذلك المحل مثل لسائر المحال وذلك الوجوب لا يعلل ايضا الا انه باي شيء علل بطل ومنها
ان الاعراض التي لا تبقى تختص صحة حدوثها بوقت معين مع كون ذلك الوقت مساويا لسائر الاوقات ومنها ان القادر يفعل احد مقدوريه
دون الاخر لا لامر فلم لا يصح ان يقال ان الفعل الذي حدث عند توفر الداعي اختص وجوب حدوثه بذلك الوقت دون الوقت الذي
قبله وبعده لا لامر او حدث وهو لا يحتاج الى مؤثر اصلا ثم لئن سلمنا انه لا بد لهذه الافعال من مؤثر فلم لا يجوز ان يكون المؤثر فيها
غير العبد ولا يمكن ان يقال لو كان كذلك لصح من ذلك الغير ان يخلق تلك الافعال عقيب توفر الدواعي او يخلقها عقيب حصول الصوارف

لانا نقول ان الموجد لتلك الدواعي هو الله تعالى فاذا كان كذلك فلم لا يجوز ان تعالى انه يملك القدرة والداعية وان كانا غير موثرين في وجود
الفعل ولكنه يستحيل انفكاكهما عن ذلك الفعل والفاعل لانه لا يمكنه ان يفعل ذلك الشيء عاريا عما يلازمه فلذلك يستحيل من الله
الا يوجد ذلك الفعل عقيب فرض الداعي كما انه متى خلق الجوهر استحال منه الا يخلق الكون الملازم له ويمكن الجواب عن هذا
الاعتراض اما معارضته بالري والشبع والنبات عقيب البذر فنحن نعلم الفرق فيما يتوقف هذه الاشياء على ما نفعله وبين توقف
افعالنا على قصودنا ضرورة ويمكن ان نقول بان حصول النبات عقيب البذر يجري في العادة ودليل انه كذلك ما يقع فيه من اختلاف الحال
فقد ينبت وقد لا وقد ينبت بعضه دون بعض واما الشبع والري فليس المرجع بهما في الحقيقة الا الى انتفاء شهوة الطعام والشراب
على ما اجازه المحققون فهما امران سلبيان ولعل من سماهما معنيين كالشيخين يجعلهما من افعالنا المتوقفة على فعلها واما
قوله وهلا جاز ان يكون حاصلا لا لامر كما في صور من مذهبكم فالجواب عنه ان تلك الصور ورد المانع فيها وهو انها
باي شيء عللت بطلت وهذا مانع عن التعليل لا محالة بخلاف مسألتنا هذه فان نعلل ذلك بكوننا فاعلين لها وموثرين فيها لا
يودي الى محذور واما قوله لانا نقول ان الموجد لتلك هو الله تعالى فلا يصح لان في دواعينا ما هو ظن واعتقاد جهل ولا يصح كونهما
من جهته تعالى ولو كانت من فعله لكان حكمها حكم العلوم الضرورية واما قوله ولكنه يستحيل انفكاكهما عن ذلك الفعل والفاعل
لانه لا يمكنه ان يفعل ذلك عاريا عما يلزمه ومعارضته بالجوهر والكون فجوابه المطالبة بوجه الملازمة بين الفعل وبين القدرة
والداعية فان ملازمة الكون للجوهر ضرورية اذ يستحيل حصول الجوهر لا في جهة فليس مثل ذلك مسألتنا قوله انما نحمده تعالى
على مقدمات الايمان اما الذي ذكره قاضي القضاة وابن الملاحمي والفقيه حميد وغيرهم من المتكلمين فهو انا نحمد الله تعالى على الايمان بفعلنا
وان كان من فعلنا لانه في الحكم كانه من جهته تعالى من حيث انه اقدرنا على ذلك ومكننا منه واعلمنا به ولطف لنا فيه فصار الحال فيه فيمن يكسب
ماله في جاه غيره لاختصاصه به فانه يحمد صاحب الجاه على ذلك وان لم يكن وصول ذلك المال اليه منه وكذلك الحكم فيمن احسن الى
غيره بمال فاتجر فيه وربح وتوصل الى ملاذ ومسار فانه يحمد ذلك المحسن على هذه الامور المتفرعة على احسانه وان لم تكن
منه لما كانت في الحكم كانها من جهته قوله وهو انه يحمدنا على فعله ذكره في المحيط وذكره الحاكم ان حربا سال عبد الله بن يزيد بشر
بن المعتمر فقال العدلي انا لا احمد الله على ذلك وانما الله يحمدنا عليه فانقطع السائل فقال له بشر شنعت المسألة فسهلت لكون الشنيع
بذلك مخالفة لما ورد في الاثر ورد فيه الحمد لله على ان جعلنا من المسلمين والحمد لله عاده الصالحون من الله على الايمان والهداية له وكان في
هذا التشنيع تسهيل للمسألة لانقطاع السائل الا انه كف عن اعمال النظر في جواز ذلك قوله واما استدلالنا بالسمع الى اخره هذا
من المصنف ترجيح لما ذهب اليه قاضي القضاة والسيد وابن متويه وغيرهم من المتكلمين وهو انه لا يصح الاستدلال بالسمع على هذه المسألة
للوجه الذي ذكره وكذلك غيرها من مسائل العدل المفيدة كمسألة انه لا يعذب بغير ذنب ولا يثيب بغير عمل وانه لا يكلف ما لا يطاق
ولا يريد القبيح ولا يرضاه الى غير ذلك من المسائل التي هي في الحقيقة تفصيل لكونه لا يفعل القبيح واما الذي ذهب اليه مشايخ
من اصحابنا كالشيخ احمد الرصاص والفقيه حميد والامام يحيى فان الاستدلال بالسمع على هذه المسألة وغيرها من مسائل العدل
صحيح وانه يكفي في معرفة صحة السمع ثبوت الدلالة على انه تعالى عالم حكيم على الجملة فاذا عرف المستدل عدله تعالى وحكمته ونبوة نبيه ثبت
له صحة السمع قال الامام يحيى في التمهيد اعلم ان التمسك بالايات والاحاديث والاجماع في هذه المسألة صحيح من جهة النظر
وذلك لان صحة المسالك السمعية موقوفة على تقرير قواعد الحكمة والحكمة متوقفة على كونه تعالى عالما وغنيا فاذا صح هذان
الاصلان صح الاستدلال بالسمع في كل موضع لان اصوله قد مهدت قال واما من حيث الالزام فممتنع لانه ما لم يثبت ان الله تعالى لا
يفعل القبيح لم يصح الاستدلال بالسمع على قول من قال انه ليس بحجة على هذه المسألة فانهم اوردوا هذه الدلالة على كون
افعالنا منا اسقطها [illegible] كما ذكره المصنف لان السمع اذا اثبت الفعل بالكذب الحجة واستكثر الضرر وللتمسك بالكتاب العزيز الذي
لا ياتيه الباطل قوله ولانهم كانوا زعموا انه لا دليل لنا في السمع انما زعموا ذلك لان عادة المتقدمين من اهل القدر حذرنا بانهم لا يحتجون

كالحال ع

ويكون بكر بعوض ذلك بالنهي [illegible] استظهار على الخصوم [illegible] هذا [illegible] بالسمع [illegible] لا يستدل

بالقرآن وسائر أدلة السمع على المسائل التي تتوقف عندهم العلم بصحة السمع على العلم بها وإنما يحتجون عليها بالأدلة العقلية فقط
والمحققون يوردون الأدلة السمعية على كل مسألة قلت أو اتصف أهل القدر خالفوا عن ذلك طعنوا عليهم وقالوا لو كان لهم حجج من
القرآن والسمع لأوردوها واحتجوا بها فنحن أهل السنة الخلق نقول بما ورد به السمع قوله ونحن نذكر من ذلك ما تيسر الذي ذكره المصنف
وغيره من الآيات الدالة على المطلوب واردة على أنواع مختلفة متباينة في الدلالة على ذلك فمنها نوع يدل على نفي إضافتها إلينا والوصف
لأفعاله بصفة مفقودة في أفعالنا كالإتقان ونفي التفاوت ومنها نوع يدل على إضافتها إلينا من حيث الأخبار والأمر والنهي
والوعد والوعيد وذلك لا يكون إلا مع كونها منا ومنها نوع يتضمن إضافتها إلينا بالعمل والفعل والكسب ونحو ذلك ومنها نوع
يتضمن نسبة خلقها وتقديرها إلينا قوله أما الأول فنفى التفاوت من جهة الخلقة وهو باطل لحصوله يعني فإن في أفعاله العرض
والمتحرك والمتحير حي وغير حي وغير الحي نائم وغير نائم ونائم وغير نائم ثم في الأجسام الطويل والقصير والحسن في الخلقة والشنيع
ونحو ذلك ذكره بعضهم قوله وأما جار الله رحمه الله فجعل نفي التفاوت في هذه الآية من جهة الخلقة وقال الاكثر اختلاف واضطراب الخلقة
ولا أنها فيها ما هي مسلوبة مستقيمة قال وحقيقة التفاوت عدم التناسب وهذا هو التحقيق فإن المراد خلق الرحمن هنا هي السموات
ودليله أول الآية ويؤيده قوله تعالى هل ترى من فطور قوله يبقى أن يكون المراد من جهة الحسن والحكمة يؤيده أن قوله صنع الله مصدر
مؤكد للكلام مقدر وهو الناصب لقوله تعالى ويوم ينفخ والمعنى ويوم ينفخ في الصور فكان ما ذكره الله تعالى إثابة الله المحسنين وعقاب المجرمين
ثم قال صنع الله يريد الإثابة والمعاقبة وأنهما من جملة الأشياء التي أتقنها وأتى بهما على الحكمة والصواب والمعنى أن مقابلة الحسنة بالثواب
والسيئة بالعقاب من جملة إحكام الأشياء وإتقانها وإجرائها على قضايا الحكمة ذكر هذا المعنى جار الله رحمه الله قوله قال القاضي يعني
أحسن كل شيء في اللغة إلى آخره قال الآمدي لا يستقيم أحدهما للفظ ويعني بالآخر ولو قيل أحسن كذا وما أحسن فيه لكان مناقضة أراد القاضي
ومعلوم أنه لو قال أحسن في كل شيء لم يحمل إلا على الحسن فقط فمن أين يلزم مثله في قوله أحسن كل شيء وهل ذلك إلا قياس اللغة
وهو لا يصح قوله واستدلال القاضي بأنه لا يستقيم أحد اللفظين ويعني بالآخر غير مسلم قوله وقولهم مراده بقوله أحسن أي علم باطل إلى آخره
فيه نظر وقد قال جار الله في تفسير الآية قوله علم كيف خلقه من قوله فهمه المرء ما يحسنه كقول الرجل طباطبا قيمة المرء ما يحسنه يعني أنه الذي يعنى في الغالي
فهمه كل الناس ما يحسنونه قوله ورد المفسر عليها دون ما ضمنها بمعنى فإنه ورد يدر ويدع ولم يرد في كلام العرب وذر ولا ودع
استغناء بترك إلا في ضرورة الشعر فقد ورد ودع قال لعمري ليت شعري عن خليلي ما الذي غاله في الحب حتى ودعه وهذا الكلام نقله
المفسر من كلام الشيخ رحمه الله قوله على أنا وإن قدرنا أنه لا يجوز أجزاؤه على الله تعالى بمعنى آخر مسألة كونه تعالى عالما وما الأخرى عليه من الأسماء
في ذلك الباب قوله ومنها قوله تعالى وما خلقنا السموات والأرض وما بينهما باطلا هذه الآية الكريمة في سورة ص وهي وما خلقنا السماء
والأرض وما بينهما باطلا ذلك ظن الذين كفروا فويل للذين كفروا من النار قال جار الله في تفسير باطلا خلقا باطلا لا لغرض صحيح وحكمة
بالغة أو مبطلين عابثين كقوله تعالى وما خلقنا السماء والأرض وما بينهما لاعبين ما خلقناهما إلا بالحق فقدرته ذوي باطل أو عبثا فوضع باطلا
موضعه كما وضعوا هنيئا موضع المصدر وهو صفة أي ما خلقناهما وما بينهما للعبث واللعب ولكن للحق المبين وهو أن خلقنا نفوسا
أودعناها العقل والتمييز ومنحناها وأزحنا عللها ثم عرضناها للمنافع العظيمة بالتكليف وأعددنا لها عاقبة وجزاء على حسب
أعمالهم وهو تعالى المصنف في الاستدلال بهذه الآية على أن أفعال العباد مما بين السماء والأرض وليس بالواضح لا يعني البين لا تعقل إلا
في فصل أو وصل إلا أن يريد أن الله سبحانه نفى بهذه الآية حصول الباطل فيما خلق وأنه لا يفعل شيئا باطلا فلو كانت أفعال العباد منه
لم يكن منزها عن هذا المعنى **مسألة** ومما استدل به من الأدلة السمعية على صحة ما نقوله في هذه المسألة السنة النبوية صلى
والإجماع أما السنة فنحو قوله صلى الله عليه وسلم اعملوا فكل ميسر لما خلق له وقوله نية المؤمن خير من عمله ونية الفاسق شر من عمله وقوله
الأعمال بالنيات وأما الإجماع فهو أن الرضا بقضاء الله واجب فلو كان الكفر من قضاء الله لوجب الرضا به لكن الرضا بالكفر كفر بالإجماع
فعلمنا أن الكفر ليس بفعل الله تعالى ولا يكون من خلقه ذكر هذا بعضهم **فصل** في ذكر بعض ما الزموه أصحابنا على القول بأن أفعال

وقد قيل عليه بأن الغزي فيه ما فيه كما في قوله أحسن كل شيء قال
الرازي سلمنا أن أحسن في كل شيء لا يحتمل إلا الحسن ع

العادم الله قوله الشيء افعال العباد ماهو ظلم لما ذكر السيد رحمه الله هذا الالزام قال الاخر قيل تحقق هذا الكلام مبني على الحكم
حقيقة الظلم قال مولانا عليلم ووجه ذلك انه لا يحسن بل لا يمكن الكلام في الشيء حتى يتحقق معناه وقد تقدم في الزهور وذكر ظاهر
وانما اهملها المصنف بناء على ظهور معناه وجليه واكتفاء بذكره لها في موضع اخر وقد حققه السيد بانه كل ضرر لا نفع فيه ولا دفع
ضرر ولا استحقاق ولا الظن لاحد الوجهين المتقدمين والا يكون في الحكم كانه من جهة المضرور والا يكون في الحكم كانه من جهة غير
فاعل الضرر واورد عليه بعضهم سؤالا وهو ان هذا الحد لا يطرد فان احدنا لو اضر بغيره لنفع يفعله له او دفع ضرر او
لظن ذلك فان هذا الاضرار ظلم مع كونه غير عار عن ذلك قال عمران في اخر الحقيقة او الضرر الذي فيه نفع او دفع ضرر او ظنهما
او احدهما ولم يقتض العقل او الشرع حسنه قال مولانا عليلم ويرد عليه انا نبه في اول الحد بلفظ كل في ذلك معنى اذا اراد تحقيق
الماهية ولفظ كل للعموم والشمول قوله واحدها مشتق من ظلم كان الاولى ان يقول من الظلم بلفظ المصدر لانه الاصل في
الاشتقاق وكذلك قوله من فعل الظلم فانه كان الاولى ان يقول من فعل بكسر الفاء وسكون العين قوله كالقعود والجلوس يعني
فان احدهما مشتق من قعد والاخر من جلس ومعناهما واحد والمصنف رحمه الله تابع في ذلك للسيد وكان الاولى ان يقال
كقعد وجلس وكقاعد وجالس فانهما متفقان في المعنى مع ان احدهما مشتق من القعود والثاني مشتق من الجلوس لما ذكرناه انفا من ان
الاصل في الاشتقاق هو المصدر على الصحيح قوله يرد عليهم السؤال في العادل يعني فيلزمهم ان يكون العادل غير فاعل العدل والا
يسمى الله عادلا لحلول فعله للعدل بغيره قوله ويلزم اذا انفرد بفعل الظلم الا يكون ظالما يعني الله قال السيد وعندهم انه لو تفرد بالظلم
لكان ظالما قوله لانه الذي حله الظلم يعني في اعلى الاحوال كالكلام والحركة والقتل وان كان شيء منه محله الظالم كالشتم باللسان قوله
والا يكون ظالما لو انفرد يعني الله تعالى لانه ولو انفرد بفعله لم يحل في غيره مع ان مذهبهم انه لو انفرد به لكان ظالما على ما حكاه
السيد في غير موضع قوله ويلزم لو وقف على الاختيار اي لو وقف كونه ظلما على اختيار الفاعل وفيه سؤال وهو ان يقال الشيوخ
المتكلمون ذكروا ان احكام الافعال من كونها ظلما وكذبا ونحو ذلك متعلقة بالفاعل والجواب ان مراده ان جعل كونه ظلما
لا يقف على الاختيار اي لو وقف كونه لا جعله بنفسه ظلما لزمهم وان جرى ذلك في كلامهم فقد اعتذروا عنه وقالوا اردنا بذلك
الوجوه متعلقة بالفاعل على جهة المجاز لان الظلم هو الضرر العاري عن جلب نفع او دفع ضرر وهذا نفي وتاثير الفاعل في الاثبات
لا في النفي قوله ان جعل الكلام امر الله دون عمرو يعني بان جعله بهذا القصد او خبرا له قوله وبعد فان اردتم بقولكم جعل الظلم
ظلما له لانه حله فذلك غير ما نحن فيه الى اخره كان الاولى ان يقول انه خلف فيه لان هذا هو مذهبهم الذي نحن نفرع فيه وهكذا
حرر السيد هذا الوجه قوله مكلم بدفع الالزام بنقض مذهبكم الذي لا يتم الا بعد اندفاع الالزام قال السيد وهذا اصل كبير ان كل دلالة
تقتضي فساد مذهب من المذاهب فالاعتراض على تلك الدلالة بنقض ذلك المذهب لا يصح فحيث ان يراعى هذا الاصل ويحافظ عليه انبنى دليله
ان ذلك المذهب اما فاسد فالطعن به لا يصح او صحيح فنصب الدلالة على افساده لا يصح والدليل فاسد وان لم يطعن عليه بالمذهب وبقي
ان يفصل القول فيما ذكره فنقول ينقسم ذلك الى ما يكون الدلالة فيه لا تصح الا بعد فساد المذهب فيكون صحتها مبنية على فساده
والى ما لا يقف الظلم بصحتها على فساد ذلك المذهب فان كان الاول لم يصح ما ذكره السيد رحمه الله بل يصح ان يعترض بذلك المذهب على
تلك الدلالة وان كان الثاني فما ذكره مسلم لكن مسلمنا من القسم الاول لان الدلالة المذكورة وهي ان الظلم لو كان من فعله لوجب
ان يسمى ظالما مبنية على فساد القول بان الظالم اسم لمن جعل الظلم ظلما له اذ لو صح هذا بطل دليلنا فبهذا تم تفسير هذا القول لم يصح
تلك الدلالة وحسن توجه الاعتراض عليها بنقض ذلك المذهب وان الظالم اسم لمن جعل الظلم ظلما له قوله حاكيا عنهم الظالم اسم
لمن تفرد بالظلم فالواو والعدل لم يتفرد به لانه مشترك بينه وبين العبد فهو الذي اوجده والعبد اكتسبه فلا يجب تسميته ظالما قوله
قلنا فيلزم مثله في العادل فيه نظر لانهم يلتزمونه ولا يجب كونه غير عادل لانه تفرد باكثر افعال العدل وان لم يتفرد بما كان عدلا
من افعال العباد فتسميته بالعادل لاجل ما انفرد به وكان من افعاله الخاصة عدلا واما الذي يلزمهم الا يسمى عادلا لاجل ما فعله

من القُبح الذي اكتسبناه عندهم ولعلهم يلتزمون ذلك قوله ويلزم الا يوجد ظالم قط يعني لان الله تعالى عندهم منفرد بفعل الظلم وكذلك
جميع القبائح فانهم وان اكتسبوه فليسوا منفردين لان الله تعالى هو الذي اوجده عندهم قوله لانه تفرد به يعني على مذهب الاشاعرة قوله
لاسامه الخطا قال السيد وهو انه يوم من جنس الاسنان يعني لوصفهم الستنبا بانه يولد المستنبت حتى صار هنا اللفظ كانه موضوع له والله تعالى
ليس بسبب لانه فاعل مختار والسبب موثر على طريق الايجاب قوله والولد اسم لمن خلق من مائه اخر من جنسه هذا معناه لغة واما في العرف
فهو اسم لمن يتولد عن غيره باشه قوله يفي عن نفسه الظلم والعبث والكذب يعني بقوله تعالى وما ربك بظلام للعبيد ونحوها وبقوله وما خلقنا
السما والارض وما بينهما باطلا اى عبثا وبعبث الا دلالة على انه لا يجوز عليه الكذب قوله وتجهيله وتبقع خلاف ما اراد يعني لانه قد علم
منهم الكفر وانهم لا يومنون واراد منهم عندهم ان لو لم يرده لم يقع فكان ارسال الرسل على قود ذلك بهم الغرض منه ووقوع خلاف
ما اراده وخلاف ما علمه وفي ذلك طلب تحصيله قوله وقد التزموا ذلك في نعمه الدين ممن صرح بذلك الرازي وعلله بانا نعلم ضرورة
انه لا نعمه لمن اعطى السكين من هو قاطع بانه يقتل به نفسه قال بعض اصحابنا ولقد ارتكب عظيما من الضلال فان المعلوم ضرورة الدين
ان انزال الكتب وارسال الرسل نعمه على المومن والكافر وقد قال تعالى وما ارسلناك الا رحمة للعالمين فانكار نعمه الله الدينية على
الكافر انكار لما علم ضرورة من الدين ورد للقران وهذا كفر شنيع من اوضح الكفر فلهذا قال الامام يحيى بن حمزه عليه السلم بعد ان عين
المكفر كفر القايل به ابا الحسن الاشعري والرازي ابن الخطيب ولم يكفر من اهل القبلة الا هولا والمجسمه المصرحين بالاعضا لفظا
ومعنى قوله وخلافه معلوم ضرورة يعني وفي ذلك دلالة على صحة ما نقوله وانا نثبت النعمة الدينية في حقهم لانه تعالى عرضه
بالتكليف الى ان ينال مراتب عظيمه ونيل منافع جسيمه لا ينال الا بذلك واقدره على التوصل اليها ومكنه من ذلك وازاح علته فهو لم
ينتفع ولو صح ما ذكروه من انه خلق فيه الكفر واجبره عليه واراده منه ليقع في العذاب الاليم والعقاب العظيم لكان عليه نعمه قوله
ولا نسلم لهم الفرق فيه اه ورد على الاشعري عدم الفرق والجبر على قاعدتهم بنفي نعمه الدنيا ايضا لكنه لذلك اعظم الجرأة على الله فنعوذ
بالله من الضلال له قوله ما الفرق بين الموضعين يعني مع كون استواله للكون وتبرئه منه فعل الله تعالى اجبرهم عليه واضطره اليه
قوله وما معنى قوله عليه السلم الى اخره يعني لان كل الامة على مذهبهم مجبر مسكين هو عليها فيلزم ان يكون كل التكاليف مرفوعة عنا وكل
صلى الله عليه وسلم فاضل بان المرفوع شي منها ونوع خاص قوله ومعارضة قوله تعالى فالقوا السلم ما كنا نعمل من سوء هذا حكايه لحال الكفرين بعد ان
توفاهم الملائكه ومعنى فالقوا السلم سالموا واخبتوا وجاوا بخلاف ما كانوا عليه في الدنيا من الشقاق والكبر وجحدوا ما وجد منهم من
الكفر والعدوان فقالوا ما كنا نعمل من سوء قوله ما معنى يكذبهم الله لم يقوله بلى ظاهر كلام المصنف ان بلى من كلام الله تعالى ردا عليهم لان
بلى ايجاب للنفي فالمعنى بلى كنتم تعملون السوء اى الكفر والعدوان والبغي والعصيان وجعله جار الله على انه من كلام اولى العلم ردا عليهم
وشماتة بهم وهم الانبيا والعلما الذين كانوا يدعونهم الى الايمان ويعظونهم فلا يلتفتون اليهم ويكذبون عليهم ويشاقونهم يقولون الى الشاق
الابدي يوم القيمه يخزيهم ويقول اين شركاى الذين كنتم تشاقون فيهم اى تعادون وتخاصمون المومنين في شانهم ومعناهم ان قرى بفتح
النون وان قرى بكسرها فالمعنى تشاقونني فيهم لان مشاقة المومنين كانها مشاقة لله تعالى قال الذين اوتوا العلم ان الخزي اليوم
والسوء على الكافرين الذين توفاهم الملائكه ظالمي انفسهم فالقوا السلم ما كنا نعمل من سوء بلى ان الله عليم بما كنتم تعملون اى فهو مجازيكم عليه
قوله ولا بد من احدهما يعني ولا يمكنهم القول بانها كاذبة لما يلزم من الا انها صادقة وفيه صحة ما نقوله قوله قلنا اذا كان الاختيار الموجب
يعني على قاعدتهم لانهم قالوا سوقف الفعل على اختياره فهو عندهم واجب عند حصول الاختيار ولازم وجوده معه لا محاله

فصل
في ذكر بعض ما جرى من المناظرات قوله اجتمع ابو العتاهيه وثمامه عند المامون هو ابو العتاهيه الشاعر الشهير
وكان جبريا وهو الذي طلب المناظرة وكان ثمامه منزده رساله وقال له المامون عليك بشعرك ثم اذن له المامون بذلك وما نقل ان ابا العتاهيه
صدق ثمامه بعد هذه المناظرة فقال له اما كان لك في قامه الحجه منذوحه عن البنا فقال له ثمامه خير الكلام ما صح الاحتجاج
والاسقام قوله وقيل لابي الهذيل ثم رجع من الثانية والثالثة الى ح وقد حكيت هذه المناظرة على صفه اخرى وهو ان جبريا قال العدلي

من جمع الى الناس فقال ابوك فخصم الجبري وقال جعلت الى قوا دا فقال العدلي يوشا لكن نبره انا كغير ذلك وتنسبه الى تنكر قوله
ملقن حفصا حجته انما لقنه النظام لئلا يذكر ذلك من بعد فتفطن له في ذلك مخلصا وارتاد انقطاعه بالكلمه وقد حكي ان النظام
لما قيل له لم لقنته اجاب بهذا المعنى وقال عرفت ابا الهذيل لا يفوته جواب قوله بطرازه هو الذي نسبه مال غيره حهدام بعد وفات
لم يعدن فغاضت فاذا كان خفيه من حرز فسارق ومن غير حرز مختلس قوله ضحكه هو بسكون الحا وهو الذي يضحك منه قوله
وقال بعض لعدلي اذا انت لو كان لي قطعه من الطين الى اخره هذا مثل ضربه لملك الله في خلقه وتصرفه فيهم كيف شاء من غير اعتراض
ولا استنكار من احد قوله ولكن بشرط الا يعمل لم كانت هذه صحيحه الى اخره يعني فاذا كان الله في خلقه للايمان للايمان والكفر لكن
عمل في قطعه جره صحيحه واخرى معوجه فلم قال للكافر لم كفرت كما قال لابليس ما منعك الا تسجد والجود ذكر ان مثل هذا حسن
ممن يجوز عليه النقص فضلا عن المتحصن بصفات الكمال قوله فقال اذهب فاخرجه الى اخره يعني فهذا نظير تعذيب الله للكافر على كفره
الذي خلق فيه وغيره عندكم **مسئله** ومن المناظرات في هذا الباب ان قال عدلي لجبري اكل ما اقول وافعل من الله قال الجبري نعم
قال العدلي فانا اقول الجبر كفر والمجبر كافر فبهت المجبر وسال عدلي جبريا عن قوله تعالى ان كيد الشيطان كان ضعيفا فقال الجبري ان
هذا الكيد فعل الله او فعل الشيطان ان قلت فعل الله وصفته بالضعف مع كونه القوي الذي لا يغالب وان قلت فعل الشيطان بطل
مذهبكم والحق اولى **فصل** في ابطال قولهم بالكسب قوله اعلم ان الكسب والاكتساب الى اخره يقال قد سمى الله تعالى فعل العاصي
اكتسابا فقال لها ما كسبت وعليها ما اكتسبت مع انه لا نفع فيه ولا دفع ضرر وجوابه ان فاعل المعاصي لم يفعلها الا لما فيها
من المنفعه العاجله لما يحصل فيه من اللذه والنفع الدنيوي ولهذا خصها بالاكتساب والخير بالكسب لما كان في لفظ الاكتساب اعتمال
وكان في المعاصي ما تشتهيه النفس وهي منجذبه اليه وامّاره به فكانت في تحصيله اعمل واجد فجعلت لذلك مكتسبه فيه ولما لم
يكن كذلك في باب الخير وصفت بما لا دلاله فيه على الاعتمال ذكره جار الله وقد اورد على هذا الحد اشكالان احدهما انه يستلزم تسميه
الفصد والحجامه والجماع واكل الطعام والقعود عند الاعيا من المشي والاستلقا للاستراحه كسبا لكونه او يقع يستجلب به نفع
او يستدفع به ضرر وتسميته كسبا غير مسلم لغه ولا عرفا قيل فالاولى حده لغه انه اعمال الجوارح او بعضها في طلب نفع
نفع بتلكها مع الاعتقاد او الظن لكونها مما ينتفع به واستعماله في غير ذلك من الاعمال الصالحه والقبيحه مجاز تشبيها بالكسب
اللغوي قوله والطيور المخصوص يعني الجوارح لاصطيادها قوله فهو من الاسما التي لا مسمى لها والحالات التي ليس لها حقيقه يعني ان
معناه ليس بمعقول وقد ذكر المتكلمون في حقيقته مذاهب اربعا غير معقوله احدها الكسب وثانيها الطبع التي يزعمه الطبايعيه والفطره
التي ذهب اليها المطرفيه وثالثها مذهب النصارى انه تعالى واحد ثلاثه ورابعها ما ذهب اليه المجبره من كونه تعالى يرى بالحواس لا في جهه وقد قيل هما
مثبتو الحال التي ذكرها البطايحه مع المعتزله الكثيره قالوا فهذه المذاهب ما لا يعقل لان ضروره العقل تقضي ببطلانه كمذهب
النصارى انه تعالى واحد ثلاثه لتناقضه ومنها ما لا يعقل لكونه خارجا عما تقضي به الدلاله العقليه كمذهب اهل الطبع والفطره لان
المعقول من المؤثر اما كونه فاعلا مختارا او معنى موجبا او علته تقتضي وحكما كذلك والطبع عندهم ليس من اي هذه ومنها
ما لا يعقل لان الطالب لفهمه قد حرص على فهمه فلم يتمكن من ذلك والحالات يفهمها الغير حرص على فهمه فلم يمكنه ايضا وهذا كمذهب
المجبره في الكسب وتقريرات القول بالرؤيه لا في جهه من هذا القبيل وكذلك مذهب الخالدي وذلك لان المنكرين للكسب وهم اهل العدل والجهميه
وسائر الفرق المفترقين من امه محمد صلعم غير بقيه المجبره كالمطرفيه والخوارج وغيرهم وجميع الفرق الخارجه عن الاسلام على كثرتهم واختلاف
مذاهبهم وتشتت اوطانهم وشده بحثهم عن معناه وحرصهم على فهمه ومناظرتهم في ذلك لم يجدوا الى تعقله سبيلا وكذلك القايلون
به لم يجدوا الى تفهيمه سبيلا ذكر هذا بعضهم واعلم ان القوي والله اعلم ان الكسب بالمعنى الذي ارادوه معقول فان وجود الفعل
بقدره الله مقارنا لقدره العبد مع عدم تاثيرها فيه على ما حققه الاشعري امر متعقل وكون الفعل طاعه او معصيه على ما حققه به الباقلاني
امر متعقل ايضا وان كان جعلهم له جهه لاستحقاق المدح والثواب والذم والعقاب امرا ظاهر البطلان والفرق هذه المكابره وان انكر به فلانه

لا صحة له لا العدم نعقله فافهم قوله مقارنا القدرة للفعل اى مقارنا لحدوثه قوله وقال الماقلاني الترجيح بالكسب على صفة للفعل هذا معنى الكسب

عنده وقال ايضا انا نثبت لقدرة العبد اثرا هو في هذه الصفة واما الاحداث فبقدرة الله تعالى قوله ولهذا كان احدى الصفتين يعني الايجاد وكون الفعل طاعة

او معصية قوله فما معنى الكسب عنده هو لا يعقل هو لا يثبت الكسب ولا بد من تفسيره قوله وقال بعض مشايخهم وقد نسب هذا القول الى الجويني ونسب

الى الغزالي ونسب الى الاسفرايني والرازي قوله فقال لهم اصحابنا نعني مبطلين لهذا القول وقد ابطلوه ايضا بان قولكم ما وقع بقدرة محدثة

محدثة مبني على اثبات القدرة وانا انما نثبت على كون احدنا قادرا وكونه قادرا مبني على كونه فاعلا وهو خلاف مذهبكم وايضا فهذا

يقتضي ان يكون للقدرة المحدثة فيه تاثير وهو خلاف مذهبهم اليه من ان الفعل متعلق بالله تعالى ان شاء اوجده مع القدرة وان شاء اوجده

ولا قدرة معه قوله وقال بعضهم الكسب هو ما يخلقه مع القدرة عليه نسبت هذا القول الى الاشعري قوله فيلزم ان نقتع من البارئ لو تفرد به لعقد

الكسب لعلمهم يلتزمون هذا قوله المثبت معنى الاستطاعة عندكم الى اخره فيه نظر لان هذا معنى الاستطاعة عندهم التي هي القدرة لا الاستطاعة

الحج التي هي شرطه فهي عين هذا المعنى لكن القدرة اظهر في كونها شرطا ومعناها في التحقيق ما ذكره **فصل** في شبههم في ان الله

خالق لافعال العباد قوله اشفها ما عول عليه الرازي اي اقواها ما اعتمده واستند اليه في تصحيح مذهبهم وقد اورد هاهنا ان

الحلجب ثم ابطلها بانها تؤدي الى القدح فيما علم ضرورة لاستلزامها كون افعالنا كلها ضرورية والى انه لا فرق بين الحركة الاضطرارية

والاختيارية مع ان معرفة الفرق بينهما ضرورية قوله وذلك يقدح في حدوث العالم يعني ان الذي دل على حدوث حصوله مع الجواز فلا

بد من مؤثر فيه وموجد له يرجح وجوده على عدمه قوله انه لازم له في فعل البارئ والزام الامام يحيى فكما انه يبطل الاختيار في حق العبد

فهو بعينه يبطل الاختيار في حق الله تعالى لان طريق الفاعلية واحدة وهذا بعينه فلسفة محضة وقول بالموجب وخروج عن الدين فان قالوا

انا نكون القدم لو يجب ان يكون فاعلا لا يخرجه عن حد الاختيار قلنا وكون فاعلية العبد واجبة لا يخرجه عن حد الاختيار قوله على اصل

الجمهور اراد لا على اصل ابي الحسين ومن تابعه القائلين بانها لا تفعل بل لابد بناء على اشتراط الداعي قوله كما ستنفتح يعني في اخذ هذا

الجواب قوله لان احدنا متى دعاه الداعي الى الاكل وعنده رغيفان مستويان الى اخره هذا مما استدل به الجمهور على عدم اشتراط الداعي قالوا

لانه لو كان الداعي شرطا في وجوده لكان كما يحتاج اليه في اول الامر يحتاج اليه في اخذه ايضا عند فرض الاستوا واعترض الامام يحيى باعتراضات

اما اولا فانا لا نسلم تماثلهما بالاضافة اليه ولو كانا في انفسهما مثلين فربما يعمد لاحدهما فضله على الاخر فلكون هذا سابقا للعدول عن

احدهما الى الاخر واما ثانيا فلو ساهمنا في التصوير الى انهما مستويان من كل الوجوه فربما ذهب عن احدهما الاستوا لهما في الغرض ونظر

المحال كما لو لم يكن له احدهما قال واما ثالثا وهو الصحيح فلان حال القادر ليس كحال الموجب فان اثر الموجب يخصص ويجب ويتبع ما يمتنع

استحالة والقادر يفعل احد مقدوريه لغرضه وداعيه مع استوائهما في كونهما ممكني الوقوع على سوا فمتى استويا في الغرض فانه يفعل

احدهما لداعيه من دون مرجح آخر فاذا قال السائل ما الذي رجح وجود المقدور على عدمه فجوابنا انه القادر واذا قال لم احدث في

هذا الوقت دون ما قبله وما بعده ولم اختص بالحصول دون ضده قلنا الفاعل المختار اوجده لتمام داعيه فمتى قال فلنفرض تمام

الداعي في كل واحد من الضدين على سوا قلنا من هاهنا تميز القادر على الموجب فانا لو جوزنا في هذا الموطن على طلب مخصص لاحد مقدوريه

دون الاخر غير كونه فاعلا مختارا لالحقناه بالموجب وخرج عن حد الاختيار وهذا يرفع ما عرفناه ضرورة من الفرق بين

القادر والموجب وحصل من مجموع ما ذكرناه ان الفاعل مفتقر الى اصل الى الداعي لتبقيته على الفعل وعند فرض الاستوا في الفعلين من كل

الوجوه يفعل احدهما دون الاخر من غير امر زائد لكونه فاعلا مختارا قال مولانا عليه السلام وفي كلامه عليه السلام ما يشفي في جواب هذه الشبهة

التي اوردها الرازي ويفتح مقفلها ويحل مشكلها قوله فما باله صادرا عليه هنا وجه راسه اي ما الذي حطر باله اي قلبه حال كونه

مصادرا او لعله شاطرا مضحح لنا سماعها فان كان بالشين المعجمة والطا المهملة فلعله من شاطرت فلانا مالي اذا ناصفته وشاطرت طلبي

اي احلبت شطرا او صررته وتركته شطرا والمعنى انه ساطر العالم بنسبة علي ازواده فاخذ شطرا او حط شهرة ولكن تعديه هذا المعنى

يعلل بتنسبا لا يصح وان كان بالسين والطا المهملتين فلا معنى له لغة تستقيم هنا والحظوري الان ان هذه اللفظة بالضاد والدال المهملة

ومع ابدال الصاد سينا والدال طاء من سهو العالم وهو من قادره على كذا اى طاقته به صرح بهذا المعنى في القاموس واشار اليه في الصحاح
والمغني فما مال الرازي طاقته هنا في تصحيح مذهبه وجدوده سعيه ليتوصل بها اليه والله اعلم قوله يلزم ان يكون احدنا عالما بتفاصيل ما
اكتسبه وحوابهم جوابنا وقد فرقوا بينهما بان قالوا الكسب يجب مع الصحة ولا كذلك المؤثر فيه ان يعلم تفاصيل ما اكتسبه بخلاف الحدوث
فانه لا يجب مع الصحة والمناسب على وجه الاجمال فرقا فاجيب عليهم بوجهين احدهما ان الكسب اذا كان متعلقا بنا على زعمهم لم يكن بد من
وقوفه على اختيارنا اذ لو لم يكن لم يصح كونه متعلقا بنا الثاني ان الكسب اذا كان متعلقا بنا ومع ذلك لا نعلم تفاصيل ما اكتسبناه لما
كان واجبا مع الصحة فهلا علم ان افعالنا حادثة من جهتنا ولا نعلم تفاصيل ما احدثناه لانه يجب مع الصحة قوله وقد قال بعض اصحابنا
الى اخره هذا الجواب ذكره صاعد وان اذانه نعلم اعيانها وان لم نعلم كمية اعدادها قوله من حيث لا نعلم معنى الحدوث في الغائب الا من غيره
في الشاهد يعني من حيث لا يمكن تعقل المحدث في الغائب مع عدم تعقله في الشاهد وهذا اولى من قولهم ان اثبات المحدث في الغائب ينبني على
على اثباته في الشاهد لانه يقال لا نسلم ان كل اثبات الصانع ممكن من غير طريقه القياس على المحدث في الشاهد بان يقال حصل العالم
مع جواز ان لا يحصل وجد وجوده بعد ان لم يكن فلا بد من مؤثر فيه قوله فهذه التفرقة باتته في المعتزلة ان هذا جواب عن الاشاعرة
ومن قال بقولهم في نفي الكسب عن المعتزلة قوله لم تشترك في الحاجة الى محدث معنى يعني الى محدث ما على سبيل الجملة ويكون الكلام
في تعيينه موقوفا على الدلالة فانا قاطعون بانه الواحد منا فعلينا به وان قامت دلالة انه غيرنا قضينا به قوله في المعلولات المتماثلة يعني كصفة
الحي بكونه حيا وصفة العالمية مع اتحاد متعلقها قوله والتماثل الحقيقي الى اخره يعني واما تماثل الصفات والاحكام وغيرهما فوارد
حرى في كلام المتكلمين ان صفة الوجود ونحوها من الصفات المتفقة في الاحكام متماثلة فتجوز لان التماثل من احكام الذوات فقط قوله
والقدرة لا تتعلق على التفصيل الا بمقدور واحد ان اريد التفصيل حيث يكون الجنس والوقت والمحل متحدة فان القدرة حينئذ لا تتعلق الا
بمقدور واحد وان اريد الذكر لانه لو تعدت عنه الى ما فوقه ولا حاصر لتعلقت بما لا يتناهى ولو تعلقت بما لا يتناهى لزم زوال التفاضل بين القادرين
وكان يتاتى من الضعيف حمل الجبال كما يتاتى من القوي الشديد القوة لانها على هذا التقدير قد قدرت على ما لا يتناهى على الشرائط التي ذكرناها
ولما كان كون القدرة لا تتعلق على التفصيل الا بمقدور واحد علة في عدم جواز الاعادة على مقدورها لانا لو جوزنا الاعادة على مقدور ها
بطل هذا الحكم لانه لا بد ان تعاد بالقدرة التي وجد بها بعينها فانه لا يجوز ان تتعلق به قدرة اخرى ولا قادر اخر والا لجاز مقدور بين
قادرين فاذا وجب ذلك وقد صح ان مقدورها في كل وقت غير مقدورها في الوقت الاخر فان لها في كل وقت مقدورا على ما هو مقرر في موضعه
وجب لو صح اعادة مقدورها ان تتعلق القدرة الواحدة بجزئين من الفعل على وجه الابتداء وبجزء اخر على وجه الاعادة فيخرج عن الحكم الذي
ذكرناه ولا يمكن ان يقال انه لا يصح ان يوجد بها في ذلك الوقت غير ذلك الجزء المعاد لان هذا يقتضي انه لو بقي هذا المعاد ولم يعدم وكانت القدرة ايضا
باقية الا يكون لها مقدور في ذلك الوقت اصلا وهذا يقتضي ان تعلقها به بقدر يقتضي موقوف على فناء هذا المعاد وان تعلقها لا يرجع الى ذاتها
وقد عرفنا خلافه هذا ما ذكره ابن متويه قال رحمه الله وفي المحيط من جوز اعادة مقدور العبد وهو يحكي عن بعض البغداديين وغيرهم من اهل
القبلة قوله والسؤال لازم لهم في الكسب يعني وهم يذهبون الى ان احدنا مكتسب لهذه الافعال ولا يقدر على اعادة اكتسابها فان في افعال
الباري تعالى ما يستحيل اعادته قال مولانا علامة الزمان وقد ذهب العلامة سعد وابو الكرامة وابو الحسين البصري الى انه لا يصح من القديم ولا من غيره
اعادة شيء من المعدومات بناء على مذهبهم في نفي ثبات الذوات في حالة العدم فاذا عدمت صارت نفيا محضا غير متعينة في نفسها ولا متميزة في
ذاتها فلا يصح اعادتها وانما تعاد امثالها ونظائرها ولهذا ذهب ابو الحسين الى جواز اعدام المكلفين وجعل الفناء تبديد اجزائهم
كما ستاتي والاعادة جمعها حتى تصير على ما كانت عليه من الحياة ونحوها وهذا هو القياس الجاري على مذهبهم في نفي الذوات حالة العدم واما
الرازي فانه مع نفيه لثبوتها في حالة العدم قال بصحة الاعادة ولا سبيل له الى الجمع بين هذين المذهبين قوله وهو ما لا يبقى والمتولد
هذا هو المختار الذي صححه ابن متويه على خلاف فيه فان ابا هاشم اجاز اعادة المتولد ثم رجع عنه الى جواز اعادته باعادة سببه وجوز
الاشعرية اعادة ما لا يبقى وزاد ابو علي على ما ذكره فمنع من اعادة ما دخل جنسه تحت مقدورنا وان كان مسندا اما فنا من فعل الله تعالى قوله الى اخره

يحصل ذلك يعني يحصل وجوده في الوقت الثاني من وقت حدوثه قوله لانه يكون له في الوجود وجهان يعني ابدا ويولد ابدا قوله ان يكون له في كل وقت

مسبب يعني غير المسبب الذي يعدم بما يحدث في العدم ان يكون لها في كل وقت مقدور غير المقدور الذي يحصل بالوقت الاول فلو جوزنا

اعادة هذا المسبب بسببه وحدث هذا السبب يوجد على وجه الابتداء او على وجه الاعادة حدا اخر فلزم تعديه الى ما لا يتناهى

كما قيل مثل هذا في القدرة هذا اذا كان السبب باقيا وله في كل وقت مسبب واما اذا كان باقيا وليس له الا مسبب واحد مع بقائه كالاجماع

فان مسببه التاليف فهو ولد تولد التاليف واحدا فانا نقول لا يصح اعادة مسببه لان تاثيره انما هو في مسبب واحد حالة حدوثه

وحالة حدوثه قد انقضت فلا يصح مع بقائه بايره باعادة ولا بغير اعادة وهذا على قول بعضهم وان كان منهم من قال يولده في حال

بقائه لكن بشرط تجدد المجاورة وهو الذي اجازه ابن متويه وكذلك الاختلاف في الافتراق ويولده الا لم يشترط انتفاء الصحة فان منهم من قال

لا يولده الا في حال الحدوث ومنهم من قال يولده في حال البقاء بشرط تجدد انتفاء الصحة واما اذا كان السبب غير باق واعادة المسبب حينئذ موقوفة

على اعادته ولا يصح لكونه غير باق على ما تقدم فيما لا يبقى قوله اما المبتدا فلقائل ان يقول الماخرية ربما يمكن الجواب بان وجوده في الوقت

الثالث مثلا او الرابع مثلا وان لم يلزم منه انقلابه باقيا ولم يحصل فيه هذا التخيل فقد لزم منه صحة وجوده في الثاني لما ذكرنا ان الوجود

لا يحصل الوجود وصحة وجوده في الثاني يلزم منه انقلابه باقيا فقد ادى الى المحال بواسطة وما ادى الى المحال فهو محال والذي ادى اليه

تجويز الاعادة لما لا يبقى وليس تركه القول لا يلزم من القول به المحال قوله وليس ذلك بابلغ من الفعلين المتغايرين بعالمين الفعلين لا يستحيل

تعلقهما بقادرين وتجويز تعلقهما بقادرين لا يؤدي الى محذور محال فما ذكرته فانا لو قدرنا تعلق احد الشيئين بقادر والاخر بقادر

اخر ولا مانع من هذا التقدير ادى الى كون المسبب مقدورا لقادرين وذلك محال قوله والجواب مع الجامع اي بين تعلقها بنا من جهة

الحدوث وتعلقها بنا على سائر صفاتها قوله ولزوم مثله في افعال القديم تعالى يعني وكان يلزم ان يتعلق به افعاله تعالى من حيث انها اشياء وذوات

وحسنه وقبيحة ومعلوم خلافه قوله وفي الكسب يعني فيقال البشر انما يتعلق بنا من جهة الكسب عندكم ولا يجب تعلقها بنا من هذه

الوجوه التي ذكرتموها ولا من جهة الحدوث قوله فانه متى اذا صح وحدث كونه شيا وعرضا وحسنا وقبيحا فان هذه الاشياء تحدث عند صحتها

فتكون توابعه يعني توابع الحدوث ككونه الكلام خبرا او امرا او نحو ذلك مما يتوقف على القصد قوله معنا الجامع يعني لانه تعالى عالم لذاته فهو يعلم

مقدار ما يفعل اولا وثانيا ولا يفعل بآله فيجوز عليها التعذر والاضطرار بخلاف الواحد منا قوله وكذلك يفعل مثل الارادة والاعتقاد

والحركة يعني فانه اذا اراد مثلا قدوم زيد مرة يمكنه ان يريد قدومه ثانيا وبالعلوم والارادتان مثلان لتعلقهما بمتعلق واحد على اخص ما

يمكن وكذلك الاعتقاد فان احدنا اذا اعتقد ان زيدا في الدار والاعتقاد مما لا يبقى والمتجدده وقتا بعد وقت فهذه الاعتقادات التي

تحدث مماثلة وكذلك الحركات في الجهة الواحدة متماثلة قوله وكذلك الكاتب الماهر يتمثل في حروفه وقد نقل ان بعض الماهرين

في صنعه الكتابة كان يكتب المصاحف على وجه يعضي الناس يغلط بعضه حتى قال قاضي القضاة وقد رايت خطه هذا ما يتعلق بطلب

شبهة المجبرة قوله على ان السؤال وارد عليهم في الكسب يعني فيقال كان يجب ان يصح ان يكتسب احدنا ثانيا كما اكتسب اولا فانهم يجعلون احدنا

قادرا على الاكتساب كما نجعله قادرا على الاحداث قوله من حيث قد صار بالعرف اسما الى الله تعالى قيل ولان اطلاق هذه اللفظة علينا

يوهم انا نقدر على خلق الاجسام والاعراض التي لا تدخل تحت مقدورنا او انا نخترع افعالنا قوله ويجوز ذلك بما ورد في اللغة نحو خلقت الاديم

هل يجيء منه مطهره وقوله زهير ولانت تفري ما خلقت وبعض القوم يخلق ثم لا يفري قوله واما قوله تعالى هل من خالق غير الله

الاية فهذا جواب عن ايهام لهذه الشبهة بان تعذر التام ان يسمى الواحد منا خالقا فقال لا يجوز ذلك لقوله تعالى هل من خالق غير الله

فصل في شبهة السمعية

قوله قد يتعلقوا بالمتشابه الذي ذم الله متبعه يعني بقوله تعالى فاما الذين في قلوبهم زيغ

فيتبعون ما تشابه منه ابتغاء الفتنة ومعناه ان اهل البدع يتعلقون بالمتشابه منه الذي يحتمل ما يذهب اليه المبتدع مما لا يطابق المحكم

ويحتمل ما يطابقه من قول اهل الحق طلبا ان يلبسوا الناس عن دينهم ويضلوهم قوله وهذه وجوه عامه يعني لا يختص بابطال الاستدلال

بالسمع في هذه المسالة وقد ذكر اصحابنا وجوها يختصا بالمنع عن استدلالهم بالسمع على هذه المسالة وحدها احدها ان صحة السمع ينبني

على ان افعالنا منا لانه بني على اثباته تعالى قادرا عالما والطريق الى ذلك متفرعة على ان لنا افعالا حادثة من جهتنا فكيف نستدل بالسمع
على بطلان ما لا يصح السمع الا بعد صحته وثانيهما ان صحة السمع تبنى على انه تعالى عدل حكيم ولا يثبت انه عدل مع القول بانه فاعل الافعال
العباد وهي تشتمل على انواع القبائح جميعها قوله وسائر المعاني العدلية يعني على مذهبهم قوله فليشتغلوا بالتأويل احق منا بذلك لان الحق
احق لتطابق الادلة العقلية والسمعية فيننا وله انهما ان المراد معظم الانشاء وهي ما لا يقدر عليه او لا يقدر على الوجه الذي وقعه
عليه ولو لم يكن من موجبات تأويلها هنا الا انها وردت تمدحا ولا مدح في خلق افعال العباد المشتملة على القبائح قوله وقوله احسن الخالقين
يعني وفيه دلالة على ثبوت غيره يخلق والا لم يكن للتفضيل وجه قوله ومنها قوله تعالى ام جعلوا لله شركاء خلقوا كخلقه وجه تمسكهم
بها ان المعنى بل اجعلوا ومعنى الهمزة الانكار وجعلوا صفة لشركاء قال جار الله يعني انهم لم يتخذوا لله شركاء خالقين قد خلقوا
مثل خلق الله حتى يقولوا قدر هؤلاء على الخلق كما قدر الله عليه فاستحقوا العبادة فنتخذهم شركاء ونعبدهم كما نعبده من غير ان [illegible]
ولا فرق بين خالق وخالق ولكنهم اتخذوا شركاء عاجزين لا يقدرون على ما لا يقدر عليه الخلق فضلا ان يقدروا على ما يقدر عليه الخالق
انتهى قال مولانا عالم ومن هنا يعرف انه لا تعلق لهم بهذه الاية وايضا عما حرفه بعيد وان جوابي الشق الاول والثاني فيهما اضطراب
ونقصا لعدم تحقيقه لمعنى الاية على ما فسرها المحققون قوله وهو لا يحتمل التأويل تعالى كيف جعله ظاهرا بعد قوله لا يحتمل التأويل وانما
الذي لا يحتمل التأويل ما كان نصا على انهم قد تأولوها بالعلم على ما تقدم قريبا على ان ذلك وارد عليهم في الكسب يعني لتسميتهم له الثنا
لكنهم يقولون ليس القول بانه يريا في الكسب يقتضي اثبات خالق غير الله تعالى والاحداث قوله فنحن قائلون بمقتضى الاية يعني ان شملنا
انها تقتضي نفي كل خالق سوى الله لكنها لا يحتاج الى هذا المعنى والله اعلم قوله لا تعلق لهم في ظاهرها كما تقدم يعني لان ظاهرها انه خالق
لنفسه وللمعاني القديمة التي يثبتونها ويلزمونها قوله تعالى والله خلقكم وما تعملون وجه تمسكهم بها انهم جعلوا ما مصدرية قوله
المعنى وعملكم قوله انه اضاف العبادة والنحت الى الحجة يعني الاية التي قبل هذه وهي اتعبدون ما تنحتون قوله وردت مورد الانكار
والاحتجاج اي انكار عبادة الاصنام المنحوتة عليهم بان العابد والمعبود جميعا خلق الله فكيف يعبد المخلوق المخلوق على ان العابد
منهما هو الذي عمل صورة المعبود وشكله ولولاه لما قدرت ان تصور نفسه وشكلها قوله اي وما تعملون فيه يعني فيكون ما موصوفة له
حذف عائدها وجعل جار الله المعبود وما تعملونه اي من الاصنام كقوله بل ربكم رب السموات والارض الذي فطرهن اي فطر الاصنام
ثم قال رحمه الله فان قلت كيف يكون الشيء الواحد مخلوقا لله معمولا لهم حيث اوقع خلقه وعملهم عليها جميعا قلت هو كما تقول عمل
النجار الباب والكرسي والصائغ السوار والخلخال والمراد عمل اشكال هذه الاشياء وصورها دون جواهرها والاصنام جواهر واشكال
فخالق جواهرها الله وهم عاملوا اشكالها الذين يشكلونها بنحتهم وحذفهم بعض اجزائها حتى يستوي التشكيل الذي يريدونه
ورجح رحمه الله جعلها موصولة بان قوله وما تعملون ترجمة عن قوله وما تنحتون وما في ما تنحتون موصولة لا مقال فيها فلا يعدل بها
عن اختها الا متعسف متعصب لمذهبه من غير نظر في علم البيان ولا تبصر لنظم القرآن قال صاحب المجيد وقيل استفهام انكاري اي واي شيء تعملون
لحصر العمل بهم وقيل نافية اي وما تعملون شيئا وقيل مصدرية اي وعملكم قال وهذه وجوه متكلفة قوله فما معنى قوله انا جعلنا
يعني مع الانكار كذلك اذ الهمزة فيه للانكار قوله فزعم ان المعنى خلق العجل من الانشاء هذا اذا ولي ابي عمرو قال صاحب المجيد وكذا قرأ
عبد الله اي طبعه مرطبا بعينه قال وليس بجيد لان القلب باب الشعر قوله احدهما ان العجل هو الطين قال جار الله وقيل العجل
الطين بلغة حمير قال شاعرهم والنخل ينبت بين الماء والعجل قال والله اعلم بصحته وصدر البيت المذكور والنبع في الصخرة الصماء منبته والنبع شجر

وعجل والعجل بلغة[?] الماء والحجار

قوله ومنه قوله تعالى من حمإ مسنون يعني انه موافق لتأويل العجل بالطين فان الحمأ انما هو الطين الاسود المتغير واما مسنون
فقيل معناه مصور من صورة الوجه وقيل مفرغ مصبوب وقيل منتن قوله اذا ارادوا المبالغة الى اخره قال صاحب المجيد قوله من عجل مبالغة
قال كقوله عليه السلام ما انا من دد ولا الدد مني وقوله وانما [illegible] الكبش ضربة على راسه تلقي اللسان من الفم قوله فجعلهم من العجل
قوله وخلق الانشاء يعني ما ان النبي والايات الكريمة وكان الانسان عجولا ويدل على هذا قوله من بعد ساريكم اياتي فلا تستعجلون

يعني فانه لما اراد نهيهم عن الاستعجال وزجرهم قدم اولا ذم الانسان على فرط العجلة وانه مطبوع عليها قال جار الله رحمه الله فان قلت
لم نهاهم عن الاستعجال مع قوله خلق الانسان من عجل وكان الانسان عجولا اليس هذا من تكليف ما لا يطاق قلت هذا كما ركب فيه الشهوة
وامره ان يغلبها لانه اعطاه القدرة التي يستطيع بها قمع الشهوة وترك العجلة وعن ابن عباس انه اراد بالانسان آدم وانه حين بلغ
الروح صدره ولم يتبالغ فيه اراد ان يقوم وروي انه لما دخل الروح في عينيه نظر الى ثمار الجنة ولما دخل جوفه اشتهى الطعام وقيل خلقه
الله في آخر النهار يوم الجمعة قبل غروب الشمس فاسرع في خلقه قبل مغيبها وعن ابن عباس ايضا انه النضر بن الحرث قال القاضي
المراد الجنس قوله لا حل الفشل والتنازع الفشل عبارة عن الجبن وضعف الرأي وذلك اشارة الى ما وقع من بعض اصحاب النبي صلعم يوم احد
فانه لما وصل سعد احد لقتال المشركين جعل جبل احد خلف ظهره مستقبلا المدينة واقام الرماة عند الجبل وامرهم ان يثبتوا ولا يزولوا
عن مكانهم كانت الدائرة للمسلمين او عليهم فلما اقبل الكفار رشقتهم الرماة بالنبل فولوا وتبعهم المسلمون يضربونهم فانهزموا وحينئذ
وقع التنازع بين الرماة المذكورين فمن قائل قد انهزم المشركون فما مقامنا هنا ومن قائل لا نخالف امر رسول الله فلما نفر الاكثر منهم
لينتهبوا واخذوا من الغنيمة كر المشركون على الناس وهم عبد الله بن جبير ومن ثبت معه لا يبلغ العشرة فقتل عبد الله واقبلوا على المسلمين
وحالت الريح دبورا وكانت صبا فهزموا المسلمين وقتلوا من قتلوا اولا ويجوز ان يكون المراد بالصرف الاسباب المقتضية للهزيمة هذا هو
الاقوى ومن ابلغ الاسباب ان حالت الريح دبورا وكانت صبا حتى هزموهم وقتلوا من قتلوا وهو معنى قوله تع ثم صرفكم عنهم ذكره جار الله
قوله ويجوز ان يكون المراد بالصرف اباحة الهزيمة في هذا الوجه نظر وهو مما ينبو عنه الفهم قوله والابتلاء لا يكون بالمعاصي يعني يكون
ما يفعله الله من ضيق او محن ليمتحن صبر من اصابه على المصائب وثباته على الايمان عندها قوله والمراد خلق لنا ما ينتفع به قال جار الله يعني
لكم اي لاجلكم ولانتفاعكم به في دنياكم ودينكم اما الانتفاع الدنيوي فظاهر واما الانتفاع الديني فالنظر فيه وما فيه من عجائب الصنع الدالة
على الصانع القادر الحكيم وما فيه من التذكير بالآخرة وثوابها وعقابها لاشتماله على اسباب الانس واللذة ومن فنون المطاعم والمشارب
والفواكه والمناكح والمراكب والمناظر الحسنة البهية وعلى اسباب الوحشة والمشقة من انواع المكاره كالنيران والصواعق والسباع
والاحناش والسموم والغموم والمخاوف قوله حاكيا عنهم فمن ان الاسلام من جهتنا قالوا وكل من قال بان الاسلام من جهته قال بذلك
في سائر الافعال فقال تع لاستحالة طلب الحاصل لهذا حمله جار الله على ان المراد زدنا اخلاصا واذعانا لك قوله ومنها قوله تع وقهم
السيئات يتمسكوا بها على ان السيئات هي المعاصي وطلبهم لان يقيهم الله تع اياها دليل على انه الذي يفعلها ولو صح انها المعاصي فيها
فلا دلالة فيه على مذهبهم ويكون المعنى اعصمهم منها والطف بهم في تركها قال جار الله السيئات العقوبات او جزاء السيئات فحذف المضاف
على ان السيئات هي الصغائر او الكبائر المتوب عنها والوقاية منها التكفير او قبول التوبة قال فان قلت ما الفائدة في استغفارهم لهم
وهم تائبون صالحون موعودون المغفرة والله لا يخلف الميعاد قلت هذا بمنزلة الشفاعة وفائدته زيادة الكرامة والثواب قوله
لان الافراغ لا يتعلق بالصبر يعني لان معناه لغة الصب والاراقة كنحو الماء والدم من الماء يعار قوله والثبات ايضا في الاقدام ليس على ظاهره
قال جار الله المعنى وهب لنا ما نثبت به في مداحض الحرب من قوة القلوب والقاء الرعب في قلب العدو ونحو ذلك من الاسباب قوله على انه سؤال
الحاح يعني فلا دلالة فيه على انه تع يفعل فينا الصبر والثبات لانهم وان سألوا ذلك منه تع فلا يدل على انه يفعله لكنه يقال ان هذا حكاه
الله عنهم في معرض المدح لهم ولم ينكر عليهم ولو سألوا منه تع ما لا يصح منه ان يفعله لم يورده في معرض الثناء عليهم فهذا وجه تعلقهم به
قوله والفسقة والمحاسن يعني الذين فسقوا بترك الصلوة واما المحاسن فهو لا يتأتى منهم لتوقفه على قصد القربة وهي غير متأتية منهم قوله
والمعنى الا تغيبا لما تجدونه وتعقله فيهم اكبر من افعاله تع شيئا والا وابوا لا يقدرون ان يستعدوا عليه لهذا قال واخذها طلاقهم بالعذر
والاضرار اي سقادا [illegible] لها ايضا له تع حيث صرفه على مشيئته تع في الابتداء والتقلص والفيء والزوال قوله ويهش يقال هش له اي ارتاح
وهو بفتح الياء والهاء على وزن يفعل بفتح العين وماضيه على وزن فعل قوله والمراد استشرح الى الجاه تع قال جار الله لما امره تع
موسى لان هذا حكاية عنه لما امر بالذهاب الى فرعون الطاغي عرف انه كلف امرا عظيما وخطبا جسيما يحتاج معه الى احتمال ما لا

يحمله الا ذو جاش رابط وصدر فسيح فاستوهب ربه ان يشرح صدره ويفسح قلبه ويجعله حليما حمولا يستقل ما عسى
ان يرد عليه من الشدائد التي يذهب معها صبر الصابر بجميل الصبر وحسن الثبات وان يسهل عليه في الجملة امره الذي هو خلافة الله
في ارضه وما يصحبها من مزاولة معاظم الشؤون ومقاساة الخطوب واذ قد فهمت معنى الاية نوضح لك انه لا متمسك لهم بها ولا معنى
لارادتهم لها قوله والمراد اعصمنا عن ذلك اي عبادة الاصنام وثبتنا وادمنا على اجتناب عبادتها واما قوله اجعلني مقيم الصلوة
فجوابه يوجد مما تقدم في قوله واجعلنا مسلمين لك قوله وذلك كقولهم رب رمية من غير رام هو مثل من امثال العامة ومعنى
مثلها اصب حصاه قلبي ورب رمية من غير رام والمعنى رب اصابة حصلت من غير بصير بالرمي قيل اول من تمثل بهذا
المثل الحكم بن عبد يغوث المنقري وكان ارمى الناس في زمانه فنذر ليذبحن مهاة على الغبغب فرام ذلك اياما فلم يمكن وكان يرجع
خائبا حتى هم بقتل نفسه فساله ابنه مطعم ان يحمله والح عليه حتى فعل ومرت بهما اتان واحدة بعد اخرى لو الحكم رميها
فاخطاها فلما عرضت الثالثة رماها ابنه مطعم فاصابها فعند ذلك تكلم الحكم بهذا فارسل مثلا قوله والقصد انه علم احد حقيه من
الدارين الاخرة فمعنى الاية على ما ذكره جار الله ان الرمية التي رميتها لم ترمها انت على الحقيقة لانك لو رميتها لما بلغ اثرها الى
ما بلغه اثر من البشر ولكنها رمية لله عز وجل حيث اثرت [illegible] فالرمية لرسول الله صلعم لان صورتها وجدت منه [illegible]
عنه لان اثرها الذي لا يطيقه البشر فعل الله فكانه فاعل الرمية على الحقيقة وكانها لم توجد من الرسول اصلا قوله ومنها قوله
ولولا فضل الله الى اخره وجه تمسكهم بها ان المراد بالفضل خلق الايمان وعدم خلق الكفر والمعاصي وهذا غير لازم ولا دليل له في
الاية عليه والمراد بالفضل ما ذكره من ارسال الرسل وانزال الكتب والتوفيق قوله الذي هو اخص من النوع اراد النوع الذي هو اخص
من الجنس لان الجنس ما يصدق على مختلفين بالحقيقة كالحيوان مثلا لاشتماله على الانسان والفرس والجمل ونحوها وحقائقها مختلفة
وكل من هذه الاسماء المختلفة نوع من ذلك كالانسان مثلا ونوع الانسان مثلا من طويل وقصير واسود وابيض ونحو ذلك قوله وهو المراد
ههنا ويدل عليه ذكره ذلك عقيب قوله مثل الحق والباطل بقوله هل يستوي الاعمى والبصير ام هل تستوي الظلمات والنور قوله
لشرع الطاهرات الدين وطريقه يقال بل هو الظاهر فان المعنى ان الدين الحنيف وطريقته التي فطر الناس عليها وهو يلزم ما ذكرته
من ان كل الناس مخلوق على الدين وان كان الخصوم لا يلتزمونه لما ذكره من ان عندهم ان اكثر الخلق فطروا للكفر قوله ولانه لو كان كما
قالوا بمعنى ان الدين وطريقته بمعنى انه خلقه هنا قوله لكان قوله لا خلق الله يعني مع قوله لا تبديل لخلق الله قوله وهو ملبس لانه
يعود كن طويلا الى اخره وذلك لان المعنى فاقم وجهك قوم وجهك له غير ملتفت عنه يمينا ولا شمالا وهو تمثيل لاقباله على الدين واستقامته
عليه وثباته واهتمامه باسبابه فان من اهتم بالشيء عقد عليه طرفه وسدد عليه نظره وقوم له وجهه مقبلا عليه قوله ما المعنى فطرة
الله التي فطر الناس عليها الى اخره يعني ويكون على بمعنى اللام كقولهم صنف على كذا اي صفه لي كما ترد على بمعنى اللام ترد اللام بمعنى على كقوله
يخرون للاذقان ومن قولهم سقط لوجهه وان جار الله المعنى الزموا فطرة الله او عليكم فطرة الله وانما اضمرته على خطاب الجماعة لقوله
منيبين اليه وهو حال من الضمير في الزموا والفطرة الخلقة الا ترى الى قوله لا تبديل لخلق الله والمعنى انه خلقهم قابلين للتوحيد ودين
الاسلام غير نابين عنه ولا منكرين له لكونه مجاوبا للعقل مساوقا للنظر الصحيح حتى لو تركوا لما اختاروا عليه دينا اخر ومن
غوى منهم فباغواء شياطين الانس والجن ومنه قوله على كل عبادي خلقت حنفاء فاجتالتهم الشياطين عن دينهم وامروهم ان يشركوا
بي غيري وقوله كل مولود يولد على الفطرة حتى يكون ابواه هما اللذان يهودانه وينصرانه ومعنى لا تبديل لخلق الله ما ينبغي
ان يبدل تلك الفطرة او تغير قوله في حكاية الخبر اني خلقت عبادي حنفاء اي مسلمين والحنيف المسلم قوله ومنها قوله ليجعل ما يلقي الشيطان
فتنه اعلم انه لا بد من تفسير هذه الاية ليتضح لك كيفية الجواب عنها ويطلع على معاني جواب المصنف فيها ما قال جار الله السبب في نزول هذه
الاية يعني وما ارسلنا من قبلك من رسول ولا نبي الا اذا تمنى القى الشيطان في امنيته الى قوله ليجعل ما يلقي الشيطان فتنه ان رسول الله صلعم لما
اعرض عنه قومه وشاقوه وخالفه عشيرته ولم يشايعوه على ما جاء به تمنى لفرط ضجره من اعراضهم ولحرصه وتهالكه على اسلامهم الا

الأمر عليهم ما سفهم وجاء القلة يحدثه ذلك فطرنفا الى استمالتهم واستنزالهم عن غيهم وعنادهم فاستمر به ما تمناه حتى نزلت عليه
سورة النجم وهو في نادي قومه وذلك التمني في نفسه فأخذ يقرأها فلما بلغ قوله ومناة الثالثة الأخرى ألقى الشيطان في أمنيته
التي تمناها اي وسوس اليه بما شيعها به فسبق لسانه على سبيل السهو والغلط الى ان قال تلك الغرانيق العلى وان شفاعتهن لترتجى
وروي الغرانقة ولم يفطن له حتى ادركته العصمة فتنبه عليه وقيل نبهه جبريل عليه السلام او تكلم الشيطان بذلك فاسمعه الناس فلما سجد
فيها في آخرها سجد معه من في النادي وطابت نفوسهم اذا عرفت هذا فقوله ليجعل ما يلقي الشيطان فيه معناه ان تمكين الشيطان من ذلك
محنة من الله وابتلاء ازداد المنافقون به شكا وظلمة والمؤمنون نورا وايقانا فقول المصنف المراد ما يحتمل هنا الدلالة والتأخير
وقد نقضه بان حمل الآية على ان المراد ليجعل فسخ ما القاه الشيطان فتنة للكفرين والمراد بنسخ ما القاه في قوله فينسخ الله ما
يلقي الشيطان ان يذهب ويبطله بحكم آياته اي يثبتها ولو وخلى بينهم وبين الشيطان بعدما ان مكنه من الوسوسة بذلك او التلفظ قال
جار الله واستحكم له انه يجري عباده بما يشاء من صنوف المحن وانواع الفتن ليتضاعف ثواب الثابتين ويزيد في عذاب المذبذبين قوله الى قوله
قل كل من عند الله الآية بكمالها وان تصبهم حسنة يقولوا هذه من عند الله وان تصبهم سيئة يقولوا هذه من عندك قل كل من عند الله فما لهؤلاء
القوم لا يكادون يفقهون حديثا ما اصابك من حسنة فمن الله وما اصابك من سيئة فمن نفسك وارسلناك للناس رسولا وكفى بالله شهيدا او
وبعد فليس المراد بالحسنة والسيئة الطاعة والمعصية قال جار الله السيئة تقع على البلية والمعصية والحسنة على النعمة والطاعة قال
الله وبلوناهم بالحسنات والسيئات وقال ان الحسنات يذهبن السيئات والمعنى وان تصبهم نعمة من خصب ورخاء نسبوها الى الله وان تصبهم بلية من
قحط وشدة اضافوها اليك وقالوا هي من عندك وما كانت الا بشومك كما حكى الله عن قوم موسى وان تصبهم سيئة يطيروا بموسى ومن معه
وعن قوم صالح قالوا اطيرنا بك وبمن معك وروي عن اليهود لعنت انهم تشاءموا برسول الله صلى الله عليه وسلم فقالوا منذ دخل المدينة نقصت ثمارها
وغلت اسعارها فرد الله عليهم قل كل من عند الله يبسط الارزاق ويقبضها على حسب المصالح ولا يافقهون هذه الآية ومن قوله ما اصابك
من حسنة فمن الله وما اصابك من سيئة فمن نفسك ان معناها ما اصابك يا انسان خطابا عاما من حسنة اي من نعمة واحسان تفضلا
واحسانا وامتنانا وامتحانا وما اصابك من سيئة اي من بلية ومصيبة فمن عندك لانك السبب فيها بما كسبت يداك كقوله تعالى وما
اصابكم من مصيبة فبما كسبت ايديكم ويعفو عن كثير وعن عائشة رضي الله عنها ما من مسلم تصيبه وصب ولا نصب حتى الشوكة يشاكها وحتى انقطاع
شسع نعله الا بذنب وما يعفو الله عنه اكثر قوله ومنها قوله فاعرضنا هذه الآية والآيات التي بها المصنف بعدها مما يعد من تشبيههم
انه تعالى يفعل خلقه وحملهم على نواهيه ويوقعهم في معاصيه وسنا في تشبيههم في ذكره لها بهذه المسئلة طائفة قيل قال ابن يدكرها
ها هنا قوله وعندنا ان الضمير في قوله فاعقبهم عائد الى البولي والاعراض والبخل قال جار الله عن الحسن وقتادة ان الضمير للبخل يعني
فاورثهم البخل نفاقا متمكنا في قلوبهم لانه كان سببا فيه وداعيا اليه والظاهر ان الضمير لله عز وجل والمعنى خذلهم حتى نافقوا وتمكن
في قلوبهم نفاقهم فلا ينفك عنها الى ان يموتوا بسبب اخلافهم ما وعدوه من التصديق والصلاح وكونهم كاذبين ومنه جعل خلف الوعد
ثلث النفاق وانما جعل جار الله الضمير لله وفسره بالخذلان لكونه جعله مسببا عن الاخلاف كالعقوبة عليه والله اعلم قوله والضحك والبكا
قد يقعان معصية لا حاجة الى هذه الزيادة لان مرادهم الاحتجاج على نسبة افعالنا الى الله معصية كانت او غيرها وقد حصل غرضهم
بنسبة الضحك والبكا اليه سواء كانت طاعة او معصية او يتفاوت طاعة في بعض الاحوال ومعصية في بعضها ولهذا قال السيد حاكيا
عنهم فالواجب ان الضحك والبكا من جهته ومن قال بذلك لم يفصل بينه وبين غيره من الافعال قوله والجواب اما البكا الخ والذي
ذكر حقيقة البكا والضحك يستغنى بذلك ما كان من جهته تعالى وما كان من جهة الضاحك والباكي والذي ذكروه في حقيقة الضحك ما ذكروه
انه تفتح في الوجه والاجفان وتعلق في الشفتين عند سرور او تعجب قال ابن متو والذي لا بد منه حتى يثبت ضاحكا ما يظهر في الحدقة
عند السرور او التعجب فان هذا لا يخلو عنه احوال الضاحكين فاما غيره فقد يخلو منه ومتى حصل الضحك من دون سرور او
تعجب فهو متضاحك قال بعضهم والمراد بفتح الاجفان امدادها الى موخر العين ومقدمها وان يعارن الاجفان الى الالتقاء

والمراد بفتح الوجه كون جلدته باحد الى الصابرين واما البكا فهو تندر الدمع من العين مع لوعة وحزن واللوعة والحزن يرجع بها الى اعتقادات وظنون لفوت نفع او نزول ضرر ولا بد من اعتبارهما فان الدمع يخرج من عين الارمد ومن به صداع ولا يكون بكا قوله فهو من فعل الله هكذا اطلق القول في الذكرى ان البكا من الله وكذلك اطلق السيد كاطلاقه واستشهد واغلى ذلك بعدم قوته على القصد والداعي بل قد يدعوا احدنا الداعي اليه فلا يقع وقد يقع من غير اختيار قبل وفيه نظر لان الانسان قد يقف البكا على اختياره بل قد قيل ان من الناس من يقف البكا على اختياره من غير دون غير وقد سمي جماعة من البكائين لانه كان كثير البكا ويعدد محاسن الموتى وجوابه ان ما وقف على اختيارنا من غير تذكر سبب ان صح ذلك فهو من فعلنا لكن لا يسع ان يسمى بكا ولكن هو تباكي واما المستجلب بالتذكر ونحوه فهو من فعلنا بعد تذكر الاسباب حيث لا يمكن دفعه وان كان في الحكم كانه من جهتنا ويتعلق حكمه بنا من مدح وذم كما في واضع رجله في النار ونحوه وما امكن دفعه فهو من فعلنا وحيث يكون البكا من الغير فالمراد ما فيه من الاعتمادات والحركات ومن الحزن واللوعة حيث يكونان ظنا او اعتقادا او علما عن غرض وترك وما كان منهما علما ضروريا فمنه تعالى وكذلك جزم الدمعة وما يليهما فافهم قوله ويجوز ان يكون المراد خلقه خلقة الى الاخرة الى هذا الوجه نحى جار الله حيث قال المعنى انه خلق قوتي الضحك والبكا قوله ان المراد المنعم عليهم بالايمان قال جار الله والذين انعمت عليهم هم المؤمنون واطلق الانعام ليشمل كل انعام لان من انعم الله عليه بنعمة الاسلام لم تبق نعمة الا اصابته واشتملت عليه وعن ابن عباس هم اصحاب موسى قبل ان يغيروا وقيل هم الانبياء

القول في المولدات

هي نوع من الافعال وما تقدم شامل لها لكن اقتضى افرادها بالكلام عليها ما اختصت به من الخلاف وبحاعة يعني العدلية فيها وان كان ما تقدم ذكره من الخلاف غير مقصور على المولدات وقد اقتضى ذكر المولدات المحل والذي فيها ذكر حقيقة التوليد وما يقابله وما يقاربه وذكر الاسباب وما يتصل بذلك ولهذا اورد المصنف من ذلك نبذا وهي كافية في هذا المقام وقد نفى صالح قبة المولد من افعالنا وقال الذي نسميه متولدا يفعله الله ابتداء وهو قول المجبرة وقال الرازي لو كان دوران الطبع مع الفعل وجودا وعدما دالا على تولده عنه وجب ان يقضي مثل ذلك تولد الفعل عن الداعي قوله وهما مترادفان السبب والمسبب اعلى الاحوال اما المسبب فهو مرادف للمتولد مطلقا واما السبب فمرادف المبتدأ في بعض الاحوال اذ من المبتدأ ما ليس بسبب كالارادة ومن الاسباب ما ليس مبتدأ قوله بحسب الخلاف بين الشيوخ يعني فعند المتقدمين ان المباشر هو الموجود بالقدرة في محلها مبتدأ وعلى هذا يكون كل مباشر مبتدأ وعند المتاخرين انه الموجود بالقدرة في محلها على ما حققه المصنف ولا يشترطون فيه ان يكون مبتدأ كما شرطه المتقدمون وعلى هذا لا يكون كل مباشر مبتدأ اذ يصح في المباشر ما هو متولد كالعلم الحاصل عن النظر فانه موجود بالقدرة في محلها وكذلك كثير من الاكوان والاعتمادات وعلى هذا يكون المباشر والمبتدأ عموم من وجه وخصوص من وجه اذ في المبتدأ ايضا ما ليس بمباشر وهو ما كان من افعاله تعالى مبتدأ بغير واسطة والى هذا اشار بقوله ولا عكس قوله لانها كلها مخترعة يعني المبتدأ منها والمولد اذ لا يفعل تعالى بقدرة ولا يقصر في افعاله بمحل القدرة وقيل ان المولد من فعله تعالى يسمى مخترعا وانما يختص اسم المخترع بالمبتدأ القسم

فصل

والاسباب المولدة ثلاثة قوله والمسببات ستة هي الاعتمادات والكون والصوت والتاليف والالم والنظر فالعلم من افعال القلوب وليس فيها متولد غيره وان كان قاضي القضاة قد ذهب الى صحة توليد النظر للاعتقاد المطابق الذي ليس بعلم وما عداه من المولدات من افعال الجوارح قوله اعتمادا مثله وكونا الا ان اعتماد يولدهما معقولين ولا يصح ان يولد احدهما دون الاخر قوله وصوتا الاعتماد يولده بشرط الصكة قوله والكون يولد الالم يولده بشرط انتفاء الصحة قوله وما هو من جنسه يعني اللذة والمانفر منه وهي بحسب مقارنة الشهوة والنفار وكذلك يولد الكون التاليف بشرط المجاورة فان كان في احد المحلين رطوبة وفي الاخر يبوسة حصل مع التاليف صعوبة التفكيك والا فلا قوله فانه لا يفعلها الا متولدة قبل وعكسه العلم فانه لا يصح من الله الا مبتدأ ذكره بعض المتاخرين والصحيح خلافه لانهم بنوا على انه تعالى لا يفعل النظر لكون شرطه التجويز ولا يصح عليه تعالى لكن يقال لهم النظر من جنس المقدور والله تعالى قادر على جميع الاجناس والتجويز ليس بشرط الا في حق الناظر وهو من واحد ان النظر منه

فصل

وقد ذهب ابو علي الى

ان الله تعالى لا يفعل بسبب وانه لا يصح منه الفعل على جهة التوليد وخالفه ابو هاشم فقال يصح ان يكون في فعل الله تعالى المتولد عن سبب
فيكون الحادث بايجاد سببه قوله وجوز ذلك يعني كاحراق النار بالاعتماد وهو ظاهر وقد قال تعالى في سير السفن وجرين بهم بريح طيبة فنص
على حصول الجري عن الريح ويعضده قوله تعالى في اية اخرى ان يشا يسكن الرياح فيظللن رواكد على ظهره ومما يدل على ذلك ايضا
قوله تعالى وهو الذي يرسل الرياح فتثير سحابا قوله لاختصاصه بجهة يعني في العلوي بحيث جهة العلو اللازم منه كالدخان والبخار
والسفلي بحيث جهة السفل اللازم منه كالثقل والمحسوس قوله سببه انه كان يلزم ان يكون الله تعالى محتاجا الى السبب قال لان حاجة المسبب الى سببه
واجبة لازمة فيلزم اذا اراد الله ايجاد ذلك المسبب الا يمكنه ذلك ويتاتى منه الا بايجاد سببه فيكون ذلك محالا لاستلزامه الحاجة عليه تعالى
عند ارادة ايجاد المسبب قوله يصح منه حينئذ معنى فلا يلزم احتياجه تعالى الى السبب من اجل ايجاد سببه لانه قادر على ان يبتدئ من
ايجاد ذلك المسبب ابتداء من غير توليد قوله لانه مرجع الى الفعل اي توقفه في الوجود على ذلك السبب واستحالة ايجاده بدونه فهو اذا
المحتاج الى السبب لا البارئ تعالى قوله كالحالة احتياج العرض المعنى الى محل يعني يكفي في معارضته اي على احتياج الفعل الذي لا يصح وجوده
الا في محل الى محل تماما فكما انه لا يصح من الله تعالى ايجاده الا في محل ولم يلزم ان يكون تعالى محتاجا الى المحل كذلك لا يصح منه تعالى ايجاده الا بايجاد
سببه ولا يلزم ان يكون محتاجا الى السبب بل عدم الحاجة في هذا وصح لصحة ايجاد امثاله على وجه الابتداء كما نعدم ولا يصح ايجاد امثاله
في غير محل وسوا قلنا ان العرض المعنى محتاج الى المحل بمعنى انه لا يوجد الا فيه استقامت الحجة على الى علي واعلم ان العلة في احتياج العرض المعنى
الى محل بمعنى ان الحال في محل معين لا يصح وجوده الا فيه لانه لو صح وجوده في محل اخر او لا في محل لم يكن لحصته بهذا المحل الا
لوجه ولا يمكن ان يختصه به الا الفاعل والمعنى ما الفاعل فلو اثر في ذلك لصح منه ان يوجده في اكثر من محل واحد حتى يوجده في محلين
ومحال كونه بان يريد ذلك وقد عرفنا خلافه واما المعنى فكان يلزم فيه مثل ما لزم في الاول من احتياجه في حلوله في هذا المحل الى معنى
ويتسلسل هذا ما ذكره اصحابنا وفي كلامهم بسط واطال الكلام ههنا الاستاذ بعد المقام **مسئلة** اذا صح منه تعالى ايجاد الفعل بتوسط
سببه فارادته له تكون عند ايجاد السبب فان قيل يلزم ان يكون هذه الارادة عزما وقد قلتم لا يصح العزم عليه قلنا مقارنة السبب مقارنة
المسبب في الحقيقة قصدا لا عزما ومجوز بعضهم ان يكون ارادته مقارنة له والاصح هو الاول **فصل** كل شي يتولد عن فعل العبد
فهو فعله عند جمهور اصحابنا كما ان المبتدا فعله وان اختلفا في ان احدهما بواسطة والاخر بغير واسطة قوله وقال الجاحظ يعني
مذهبه ان الارادة من فعل العبد وانه لا فعل له سواها وجميع ما عداها من الافعال المنسوبة اليه متولد لا من فعله بل بطبع المحل
ولا تاثير للقدرة فيه ولا تاثير ايضا للسبب فيه فقال والفكر عنده كالارادة في انه من فعلنا فهو يقول ما عدا الارادة والفكر قوله وقال
قال النظام الى اخره يعني مذهبه ان المباشر وهو ما وجد في محل القدرة بها سوا كان بواسطة ام لا من فعلنا وما خرج عن محل
القدرة وهو المتعدي فانه فعل الله لكن لم يفعله ابتداء بل جعله طبعا للمحل فهو فعله بواسطة ذلك الطبع وفسره بان قال الطبع
الحجر مثلا صلاحيته للاندفاع وقوله الدحرجة في الجهة اذا دفع فيها بالرمي ونحوه وتلك الصلاحية لما اودعه الله فيه من الثقل
وصلابته التاليف والذهاب هي فعل الله بواسطة هذا الطبع الذي هو الصلاحية قال الحاكم في شرح العيون وحكى اصحابنا
ان النظام رجع عن هذه الاقاويل المستبعدة واما معمر فحكى المصنف عنه ما ذكره في الكتاب وحكى عنه ان الله لا فعل
للعبد سوى الارادة ولا فعل له غير المتحرك وما خلا ذلك فهو حاصل عن طبع الاجسام وذهب صالح قبه الى ان جميع ما خرج
عن محل القدرة فلا تاثير للقدرة فيه ولا لطبع المحل بل هو فعل الله تعالى واما نسبته الى العبد لوقوعه بواسطة فعله كالاحراق
بالنار عقيب الالقا فيها مع كونه من الله اتفاقا قوله وقال ثمامة الى اخره هكذا نقل عنه وبعضهم ذكر ان مذهبه ان ما خرج عن محل
القدرة حدث لا محدث له قال الحاكم وقد تاول مشايخنا قوله بانه اراد انه اذا فعل سبب المسبب خرج عن مقدوره اذ لا يقدر على
الامتناع منه ولو اراد هذا لكان صحيحا والله اعلم بمقاصد القوم قوله وقال اهل الجبر جميع المتولدات مما لا قدرة للعبد فيه
بطرلان هذا مذهب الاشعرية منهم واما النجارية وضرار وغيرهم فلا يقولون بذلك بل قالوا يوجد بها العبد يكتسبها
ط الدو

كالمسبب والمراد ما كان من المتولدات من فعلنا قوله في الكيفية والمطابقة يعني فمكنه تكثير الاشياء التي يفعلها او يقل نقلتها او يوجد المسببات مطابقة لها فانا اذا فعلنا النظر ولد العلم لا غيره واذا فعلنا الاعتماد على شرطه ولد الصوت لا غيره ونحو ذلك قوله وبطل قول من علقها بالطبع يعني سواء قال بانه موثر كالجاحظ او واسطة كالنظام قوله الا ان يريدوا به السبب فيقع الخلاف في عبارة يعني يكون الخلاف في لفظنا ولا خطأ في مذهبهم الا من جهة العبارة لان السبب فعلنا فيكون المولد من فعلنا كما نقوله قوله وكذلك يلزم مثله في اصول النعم يعني فيجوز ان يكون حاصلة بالطبع وفي ذلك اخراج القديم عن استحقاق العبادة لانها كالشكر على النعم ولا يستحقها الا المنعم باصول النعم ويلزم البطلان وابا هاشم ايضا فيه القبائح المتعدات اليه وبهذا بطل ما ذهب اليه صالح قبة واما ثمامة فبطل ما ذكره انه قد تقرر ان المحدث لا بد له من محدث وانه يلزمه ان يجوز ان يكون العالم حدثا لا محدث له وهذا يودي الى الالحاد قوله وانه كان يجب اختصاصها بما هي علة فيه يعني ان العلة لا توجب الا بشرط الاختصاص قوله وذلك لا يصح الا بعد وجوده فيقال بل اختصاصها انما ثبت في حال عدمه وهو نفس التعلق الحاصل بينهما وبين هذا المراد دون غيره قوله ويصح محل المراد يعني في اغلب الاحوال والا فقد يكون محلها بمحله كالنظر والعلم اذا تعلقت بهما الارادة قوله عند وجود الهمّ يعني ان العلة تقارن معلولها والعزم لا يكون عزما الا مع تقدمه قوله وكان لا يصح النهي عن المراد بعد حصول الارادة ولا ان يرجع المريد عما اراد يعني لان العلة لا تقف في ايجابها على شرط سوى الاختصاص ولا يصح انفكاك معلولها عنها ومعلوم ان المراد يتوقف وجوده على ان لا يعارض الداعي صارف بعدهما ويرد عليه فاذا وقعت تلك المعارضة رجع المريد عما اراده وتركه قوله لم يكن احدهما بان يكون سببا للآخر فيقال انه يمكن مثل هذا في الكون والالم ونحوهما والارادة ويكونها سببا اولا لتوقف المراد عليها وتاخره عنها وهي متقدمة ولا يتوقف عليه وقد اجيب عن هذا بانا نعلم السبب سببا والمسبب مسببا لكونه يصح وجود السبب في بعض الاحوال ولا يوجد المسبب لمانع او عدم شرط وفيه نظر لان من جعل الارادة موجبة عدها من الاسباب فيمكنهم الجواب بمثل هذا قوله ولانه كان يجب اذا اراد احدنا الكتابة الى آخره فيقال اما الارادة وان كانت سببا فالسبب قد يتوقف ايجابه للمسبب على شرط فيكون ايجاب الارادة للكتابة ونحوها مشروطا بالعلم وذلك لا يقدح في كونها سببا قوله ان يعرض عارض يمنع من وقوع المسبب يعني من عدم شرط او وجود مانع بوصيه ان احدنا قد يوجد السبب ولا يوجد المسبب كمن دفع حجرا فاحدث بيديه ومنعه من النفوذ بالاخرى قوله والعلل لا تقف في الايجاب على شرط خلاف الاسباب انما وجب ذلك لان العلة لو وقفت على شرط منفصل عن وجودها لادى ذلك الى فتح باب الجهالات فكنا نجوز ان في الجسم عللا ولا طريق لنا اليها اذ الطريق اليها ليس الا معلولها ولعله لم يحصل لتوقفه على شرط لم يحصل وذلك باطل خلاف السبب فانه وان لم يوجد مسببه فالطريق اليه الصفة التي توجبها او الحكم وهو لا يقف ايجابه لهما على شرط لانه علة فيهما فلا يلزم تجويز اسباب لا طريق اليها

فصل واما الكلام على المجبرة قوله فعندنا انه يعني لا يلزم من كون الفاعل فاعلا ان تستعمل قدرته في الفعل حال حدوثه اذ الفاعل ليس الا من وجد من جهته بعض ما كان قادرا عليه وهذا ملتزم فيما ذكره قوله ويصح ان يتوب من الاصابة قبل وقوعها هذا اسند هنا الى اكثر انه يصح التوبة من المولد بعد وجود سببه وان لم يكن قد وجد قال القاضي اذا صحت وجب بعمار الواجبات المصفة وقال عبّاد لا يصح التوبة من المولد الا بعد وقوعه اذ هي بذل الجهد الا فيما وقع فاما ما لم يقع فالواجب بركه الا التوبة منه وزدهات ما وجد سببه ووقع فانه كالواقع الموجود من جهة فاعله لخروجه عن كونه مقدورا عند وجود سببه على ما اجازه البصريون قالوا ولهذا لا يفتقر المسبب الى بقاء قدرة فاعل السبب ولا الى حياته واما عباد فقد بنى على مذهبه من انه لا يزال مقدورا حتى يوجد كالمبتدأ من غير فرق وزيادته عند وجود سببه لا يقف على قصد وداع بل قد صار واجب الوجود ولو كره فاعل السبب وجوده ومن حق المقدور ان يقف على القصد والداعي وقد قال ابو هاشم بمثل مقالة عباد في مسبب العدم فقط وذهب الى انه لا يخرج عن كونه مقدورا بعد الحادث سببه فالاستوقوفه على احتيار ما قد بقى حالة الا وهو بعد فيها يوعلى منع وجوده بما يضاده محلا واحدنا قاله قد لا يقدر كالرمية بعد نفوذها وظاهر كلام غيره الاطلاق لان معنى خروجه عن كونه مقدورا

والجواب ان من ذهب الى ان العلة ... عن الاختصاص ... بالاختصاص ... الاجسام ... ولا ... العالم ... الحال ... والله اعلم

هو عدم الاحتياج بعد وجود شيء الى مانع القادر وهذا حاصل في مسئلة القديم اذا عرفت هذا فاعلم انه لا كلام في وجوب التوبة
عن سبب المسبب القبيح بعد وجوده لقبحه ولو لم يقبح الا لقبح مسببه واما المسبب فالاولى ان يفصل القول فيه فيقال ان علم
الفاعل او ظن وجوده ولم يمكنه منع وجوده بايجاد اضداده ونحوها وجب عليه التوبة تحرزا من المضار المعلومة او المظنونة
وسواء قلنا بان الوجه في وجوبها دفع المضار او صح قول ابي هاشم انه يستحق العقاب عليه حال وجود السبب او منع استحقاق
العقاب ان صح قول ابي علي انه لا يستحق العقاب عليه الا حال وجوده وان امكنه منع وجوده وجب ذلك عليه تحرزا من المضار كما مر ولم
يجب عليه التوبة قطعا اذ لا يمنع وجوب ترك الفعل وجوب التوبة منه وان لم يعلم ولا يظن وجوده لم يجب عليه منع وجوده ولا التوبة
منه لان الضرر غير معلوم ولا مظنون فلا يجب التحرز عنه قوله فاستحقاق الذم ذكر بكا استحقاق العقاب فانه يلازم استحقاق الذم
قوله قيل وهو احد قولي ابي هاشم وقد قيل انها وهو الصحيح قوله الذي صححه وهو قوله فيسلبه كثير هذا ما ذهب اليه ابو علي
وهو مساواة عقاب السبب لعقاب المسبب وعنه رواية اخرى وهو ان عقاب السبب دون عقاب المسبب وهو الذي اختاره ابو هاشم
لانا نعلم بديهة كون تقدير قبح الاعتماد المولد للاصوات التي يأتلف منها الكذب ليس كقدر قبح الكذب فان الكذب قبح لكونه كذبا والاعتماد
قبح لكونه مولدا للكذب وهذان وجهان مختلفان ولا يمتنع ان يكونوا سواء في عقابهما بل يجوز احدهما فيها في عظم القبح لاختلاف وجهيهما
ولان قبح السبب تابع لقبح المسبب فيجب ان يكون كمثله فلا يقطع بكونه لسبب كالاعتماد المولد للقتل ولا يحكم عليه حال الاعتماد بانه
فاسق والله اعلم

فصل فيما يجري على الله من الاسماء بمعنى كونه فاعلا

قوله وسلبه الباري قال جار الله رحمه الله
الخالق المقدر لما يوجده والباري المميز بعضه من بعض بالاشكال المختلفة والمصور الممثل اي مميز ما يصوره بتفاوت الصفات ولا ادري
لم لم يعده المصنف من انواع هذه الاسماء قوله واجازوا حنانا بالتخفيف بمعنى الرحمة كما قال تعالى وحنانا من لدنا اعلم ان تقديره وهبناه
حنانا اي رحمة لابويه وغيرهما وتعطفا وشفقة اشتد شفقته وقال حنانٌ ما أتى بك ههنا أذو نسب أم أنت بالحي عارف
وقيل حنانا من الله عليه قال جار الله وحن في معنى ارتاح واشتاق ثم استعمل في العطف والرأفة وقيل لله حنان كما قيل رحيم على
سبيل الاستعارة وقد بان بما ذكر ضعف استشهاد المصنف بالآية اذ لم يرد في وصف الله بهذه اللفظة بتخفيفه وما هي الا مصدر
او مفعول مطلق قوله معناه فاعل العدل والحكمة تعالى اما المحكم فمعناه فاعل الاحكام فهو ماخوذ من الاحكام لا من الحكمة قوله
واما الاسماء الجارية عليه من طريق الاشتقاق فمفهومه انما تقدم ذكره من الاسماء غير مشتقة وليس كذلك ففي كلامه نظر ولا حاجة
الى هذا الكلام الذي اتى به قوله عند من يجعله معنى فهو ابو علي وابو القسم وابو هاشم لكنه توقف اخيرا وقوى نفيه ومذهب الجمهور
ان المرجع به الى عدم الحيوة وزوالها والمراد بالمميت عندهم ما ذكره المصنف وهو انه فاعل سببه اي سبب زوال الحيوة من نقض البنية
ونحوه قوله ومنها المقدر الى اخره يعني بالمقدر فاعل القدرة والمقوي فاعل القوة والمعلم فاعل العلم والدال فاعل الدلالة ونحو
والمُعْلِم هو غير مصنوع ولا كلام في جواز اجرائه عليه واما المعلّم بالتشديد فاجازه ابو علي من التعليم وهو فعل العلم فينا كالمحرك
والمسكن وقد نطق القرآن بوصفه بالتعليم نحو ويعلمكم الله علم الانسان ما لم يعلم خلق الانسان علمه البيان وقال ابو هاشم لا يجوز
اطلاقه عليه وان صح معناه لغة اذ هو في العرف لحرفة مخصوصة كمعلم الصبيان ونحوه واجازه القاضي في قوله قوله والدليل عند
من يجيز اطلاقه الذي اجاز اطلاقه ابو علي والقاضي بمعنى انه خالق الدليل وفاعله وان كان مجازا من قبيل تسمية الفاعل بفعله وقال
ابو هاشم لا يجوز ان يوصف به لان الدليل في العرف ما يصح ان ينظر فيه ويستدل به وذلك يستحيل عليه تعالى فلا يوصف به واورد
عليه وروده في السمع لانه في بعض الادعية المأثورة يا دليل المتحيرين لكن هذا لا يقتضي صحة اطلاق الاسم عليه بل يقتضي حسنه وذلك لكونه مجازا
وقد ذكر ابن الحاجب ان الدليل في اللغة الناصح والمرشد وما به الارشاد وحينئذ يصح وصفه به اذا لم يكن فيه ايهام الخطا كما في
سائر الالفاظ المشتركة قوله فمجاز ومعناه المنور قال جار الله المعنى ونور السموات وصاحب نور السموات والارض ونور السموات والارض
الحق وشبهه بالنور في ظهوره قوله الهادي والمرشد ونحوهما يعني كالمبين وما افاد هذا المعنى قوله ومنها الخيّر اي فاعل
الخير الظاهر انه من الكثير من فعل الخير ففيه مبالغة وكذلك الشرير المكثر لفعل الشر فمعنى خير ثابت في حقه تعالى بالنظر الى الحقيقة

قوله كقولنا فاضل وصالح قال ابو علي ان الذي منع من وصفه تعالى بفاضل هو الشرع وهو الاجماع ولو خلينا وقاعدة اللغة لوصفناه به لحصول معناه في حقه فانه يفيد المدح والتعظيم والقديم اهل لذلك فلا يمتنع مشتقا وان اختص لفاضل في المعنى مع امتناع فاضل من اطلاقه وجرى عليه تعالى فانهما يتساويان في وصف القديم بهما على قاعدة اللغة ومنع من الوصف بفاضل مانع سمعي دون خبر ففي خبر على الجواز الا فضلي ورده ابو هاشم بان ما ذكره لا يصح فان اللغة ايضا تمنع من الوصف بفاضل لانه يفيد تجدد امر لذلك الموصوف يستحق بسببه المدح والتعظيم قيل وبهذا لا دلالة عليه ولا يفهم من اللغة بل انما يفيد المدح والتعظيم واما ان سببه تجدد امر او غيره فخارج عن مفهومه قوله الرحيم هو من اشرف الاسما وخواصها ولهذا لا يجوز اطلاقه على غيره تعالى وتسمية السورة الكلمة يدل على معنى السورة التي يذكر فيها الرحمن وكثير من اصحابنا يجعلونه من قبيل المجاز الا انه من التعطف والحنو ورقة القلب وعلى تفسير المصنف يكون حقيقة وهو الاولى قوله ومثله المهيمن قال الحاكم الله المهيمن الرقيب على كل شي الحافظ له مفيعل من الامن الا ان همزته قلبت ها قوله واما السلام الى اخره قال الحاكم اسمه السلام بمعنى السلامة ومنه دار السلام وسلام عليكم ووضع به مبالغة في وصف كونه سليما من النقائص او في اعطائه السلامة قوله فانه يفيد نوع احتراف يعني فالحارس اسم في العرف للمستاجر على الحفظ وكذلك الراعي المتعهد الغنم ونحوها وحافظها النهار **مسئلة** اعلم ان الاسما المشتقة من الافعال لا يصح اجراؤها عليه تعالى في الازل فلا يقال هو خالق في الازل ونحو ذلك ومن اجاز المجبرة وصفه تعالى بانه جواد في الازل قالوا اذ لو لم يكن جوادا في الازل لكان بخيلا وقولهم باطل لان الجواد فاعل الجود وهو تعالى غير فاعل في الازل ولو كان معنى الجود نفي البخل لصح وصف الجمادات وكثير من الحيوانات التي لا يتصور منها البخل بالجود وهو معلوم الاستحالة وقد ذهب الكرامية الى ان صفات الله تعالى كلها ازلية سوا تعلقت بالفعل كالخالق والرازق والمنعم ونحوها او لم يتعلق به وهو مذهب كثير من فرق المجبرة

القول في ان الله تعالى لا يعذب احدا الا بذنبه ولا يثيبه الا بعمله

قوله اعلم اولا ان الثواب الى اخره لما اراد ان يتكلم على حكم الثواب والعقاب وهو ايصال الالام الى مستحقها احتاج اولا الى بيان ماهيتهما اذ التصور مقدم على الحكم التصديقي وسياتي تحقيق ماهيتهما الحقيقية وحقائق ما يشتمل عليه من الالفاظ في الوعد والوعيد ان شاء الله تعالى فانه يذكر هناك واما التقريب والاثابة فهما ايصال العقاب والثواب الى الغير

فصل ذهب اهل العدل الى ان الله تعالى لا يعذب احدا الا بجرمه ولا يعاقبه الا بذنبه وذهب اهل الجبر الى ما حكاه المصنف عنهم وحقق مذهبهم يجوز ان يعذب الله من لا ذنب له بل من له ثواب كالانبيا وغيرهم ويثيب من لا طاعة له بل من له عقاب كالكفرة وغيرهم لانه مالك فله ان يفعل في مماليكه ما اراد ولا يقبح منه اذ ليس بمامور ولا منهي والخلاف في هذه المسئلة يترتب على قاعدة التقبيح العقلي واعلم انهم وان جوزوا هذا فلم يذهبوا الى انه يقع مع انه لازم لهم لان عندهم ان جميع افعال المكلفين طاعاتها ومعاصيها من الله تعالى فالمطيع وانما اثيب على غير عمله والمكلف العاصي اذا عوقب فعلى غير فعله قوله وسبب الفراعنة الفراعنة ملوك مصر كما ان الاكاسرة ملوك فارس وكان الفراعنة اهل طغيان وتجاوز الحد في الكفر والتكبر على الله كفرعون موسى قوله ويعظم من لا يستحق التعظيم قبيح بالضرورة يعني التعظيم الكثير فاما اليسير منه فقد جوز الشيخان الاسلام في حق من لا يستحقه لمنه كاليسير فيجوز الابتدا بالقليل من اليسير منه الذي ينفع فيه التسامح واما قليل الاستخفاف والذم لغير مستحق فاجازه ايضا ابو هاشم ومنعه ابو علي وهو الصحيح قال مولانا عليه السلام والصحيح ايضا على قواعدهم المنع من يسير التعظيم لغير مستحقه وقياسه على النفع يقتضي جواز الكثير منه لمن لا يستحقه كما يجوز التفضل بالمنافع الكثيرة فالقياس فاسد قوله يستحقونه قيام الملك في وجه الرجل الوضيع هذا من الكلام فيه وادعا الضرورة في استقباحه لا يعد من المجازفة قوله ويستحقون بعظم الاجانب كتعظيم الابوين يعني انه قد يكون من الاجانب من يستحق من التعظيم اكثر مما يستحقه الابوان كالنبي والامام والسلطان العادل والعالم العامل وجوابه ان المراد الاجانب الذين ليس لهم من الاحوال ما يوجب التعظيم من نبوة ولا امامة ولا علم فهو عموم اريد به الخصوص والله اعلم قوله لقبح التكليف يعني لانه لغير غرض وهو الوجه في حسنه التعريض لمنافع لا تنال الا به فاذا كان ايصالها من دونه حسنا فلا فائدة فيه بل يكون عبثا قوله احترازا من تحمل بسا في الاسفار الى اخره هذا يشعر بانه لا فرق في كون الضرر ظلما من ان ينزله بنفسه

او نفعه والظاهر ان العلم مقصور على ان الغرض بالغير وانه انما يلزم منزل الضرر بنفسه ليتركه ما هو واجب عليه من دفع
الضرر عن النفس وان اطلق الظلم على ما لا يتعدى فعلى جهة المجاز كقوله تع ان الشرك لظلم عظيم قوله ويدخل فيه انواع
الساداة والالطاف ونحو ذلك اي ولا يدخل فيما اخرجناه عن كونه ظلما بقولنا ولجلب نفع الى ان في تاديب الصبيان مثلا ليشتغلوا بالقرآن
او غيره من فنون العلم او ليتخلقوا بالاخلاق الحسنة ويتشبهوا بالاوصاف المستحسنة نفع لهم وكذلك في ايلام المكلفين لينزجروا
عما هم عليه من التهور في المعاصي والانتهاك للمناهي او ليكونوا اقرب الى الطاعات الموصلة الى اعلى الدرجات نفع عظيم وان نحو
ذلك جميع ما كان فيه للمضرور نفع كتكليف الاجير العمل بالاجرة بعد عقد الاجارة فانه لا يكون ظلما لما في مقابلة ذلك من النفع
قوله لانه لا فرق في حسن الغرض الى آخره قال السيد الا ترى انه يحسن من احدنا ان يتكلف قطع البر الاجسام والى المكتب وان شق ذلك
عليه ولا يكون ذلك منه ظلما لما كان في مقابلته نفع مظنون او دفع ضرر مظنون قوله ولا يكفي ظن الاستحقاق في حسن الغرض كما
سيعرف ونبني على ما سيجي في موضعه وهذا مذهب الزيدية وجملة المعتزلة كابي علي والقاضي وثلاثة منهم لان ظن الاستحقاق يقدم
على ما الا يامن فيه عدم الاستحقاق فلا يجوز كونه ظلما والاقدام على ما لا يامن كونه قبيحا كالاقدام على القبيح المعلوم حاله في القبح
وذهب الشيخ ابو هاشم الى انه قد يحسن ايلام الضرر لاجل ظن الاستحقاق ومحتجا بورود اقامة الحدود على من قامت الشهادة عليه
بانه قذف ومثله والحد اضرار بالمحدود ولا يحصل بالشهادة الا ظن الاستحقاق واجيب بان السمع انما ورد بحكم فعله في ذلك
المشروع اما ورد تعبدا فليس ثم اعتقاد للاستحقاق والا انه عقوبة بل يفعل ذلك لورود الشرع به فان كان مستحقا فعقوبة والا
فامتحان وعوضه حاصل من الله والعراق وان ورد بكونه عقوبة ولا فلا بد من حمله على هذا قوله وعن كونه كالواقع من جهة
المضرور الى آخره قال السيد ولو قلت هذا الشرط داخل فيما يقدم لصح لان المدفوع مستحق ان يدفع بما امكن وهكذا فلو جعلته
داخلا تحت الشرط الاخير لصح ايضا لان الانسان عليه وفيه في الحكم من جهة عرفا على الغرض قيل والاجدر ان يزاد في حد الظلم
او الغرض الذي فيه نفع او دفع ضرر او طبيها او احدها ولم يقتض العقل او الشرع تحسينه ليدخل في الظلم اضرار الواحد منا بغيره
لنفع ساله او دفع ضرر او نحو ذلك فان هذا الضرر مع كونه ظلما عن ضاد عما ذكر وفيما ذكره نظر من حيث المعنى ومن حيث اللفظ اما
المعنى فلان هذا الذي ذكره ليس بظلم ولا يعرف بالعقل كونه قبيحا ولا ظلما وانما عرفنا قبحه بالشرع لكونه منهيا عنه
اما حدود الظلم المعروف قبحه عقلا واما من حيث اللفظ فلانا لو وردنا في الحد ما ذكره كان لفظه او مذكوره في الحد والحدود يجتنب
ذكرها ويعاب فيها الاتيان به لكن يمكن ان يجاب عن هذا الاخير بان او هنا ليست للشك ولا للتخيير ولا يعاب في الحدود من لفظه او الا
ما كان كذلك فصل قوله ويحكم السمع بطابق ما ذهبنا اليه عبارة المصنف هذه يقضي باستخراجه ان هذه المسئلة ونحوها
مما لا يمكن الاستدلال عليه بالسمع لتوقفه على صحتها وقد صرح به كما صرح به السيد وهو مذهب القاضي وابن متويه وقد قدمنا
ما ذكره الامام يحيى وهو صحة الاستدلال بالسمع عليها لتقرر قواعد الحكمة من قبل وهو الاقوى والله اعلم قوله نحو ووفيت كل نفس
ما عملت فصل في شبههم قوله واما السنة فهي اكثر من ان تحصى وذلك نحو حديث ابي ذر عنه صلعم فيما روى عن ربه
عز وجل انه قال يا عبادي اني حرمت الظلم على نفسي وجعلته بينكم محرما فلا تظالموا الحديث بطوله والظلم اعظم من افعال العقاب العظيم
الحمن لا ذلك واخر هذا الحديث يا عبادي انما هي اعمالكم احصيها لكم ثم اوفيكم اياها فمن وجد خيرا فليحمد الله ومن وجد غير ذلك فلا
يلومن الا نفسه اخرجه مسلم والترمذي قوله ومثل اوزار الذين يضلونهم الا حسن ان يقال ومثل بعض اوزار الذين يضلونهم لان
من للتبعيض واعلم ان قوله تع ليحملوا اوزارهم اللام فيه للتعليل من دون ان يكون غرضا نحو قولك خرجت من البلد مخافة الشر والمعنى
انهم قالوا عندما قيل لهم ماذا انزل ربكم اساطير الاولين اي احاديثهم واباطيلهم والتقدير المنزل اساطير الاولين وانما جعلوه منزلا
على جهة السخرية وقوله ليحملوا اوزارهم اي قالوا ذلك اضلالا للناس وصدا عن رسول الله فحملوا اوزار اضلالهم كاملة وبعض
اوزار من ضل بضلالهم وهو وزر الاضلال لان المضل والضال شريكان هذا يضله وهذا يطاوعه على اضلاله فيتحاملان الوزر
هذا ما ذكره جار الله اثابنا على ان من في قوله من اوزار للتبعيض والمصنف بنى على ما ذهب اليه الاخفش من انها زائدة والمعنى مثل اوزار

ووزر الواحد ان يكون من يتبعه باستلزامه تخفيف الاوزار عن الاتباع وهو خلاف قوله صلعم من غير ان ينقص من اوزارهم
شي قوله واضافه المصدر الى الخطيه تعالى اما انها الى الكثره كما ذكره فلا يفقد بعض اهل العربيه على قلتها واما انها جائزه فلا كلام
فيه وبه يحصل الغرض من ان جعلك لهذه الاسم قبيل اضافه المصدر الى المفعول فيه نظر لانه انما يتصور لو قال اضلال الذين
يضلونهم واما اضافه اوزار فليست من هذا المعنى بل الاضافه لكون الاوزار بسبب الذين اضلوهم والاضافه يكون لادنى ملابسه
والله اعلم قوله فله وزرها لفظ الحديث فعليه وزرها واثم قوله ولولا هذا لسقط وزر الذي عملها يعني مع انه لا يسقط قطعا
اتفاقا وقد قال صلعم من سن خيرا فاستن به كان له اجره ومثل اجور من يتبعه غير منتقص من اجورهم شيا ومن سن شرا فاستن به
كان عليه وزره ومثل اوزار من يتبعه غير منتقص من اوزارهم شيا **تنبيه** اكتفى المصنف بجواب هذه الايه عن جواب الاخرى
وهي ليحملن اثقالهم واثقالا مع اثقالهم لان الكلام فيهما متقارب والمعنى بهذه الايه صناديد قريش فانهم كانوا يقولون لمن امن منهم
لا نبعث نحن ولا انتم فان عسى كان ذلك فانا نتحمل عنكم الاثم فانزل الله تعالى وقال الذين كفروا للذين امنوا اتبعوا سبيلنا ولنحمل
خطاياكم وما هم بحاملين من خطاياهم من شي انهم لكاذبون وليحملن اثقالهم واثقالا مع اثقالهم اي اثقال انفسهم واثقالا مع اثقالهم
اي اثقالا اخر غير الخطايا التي ضمنوا للمومنين حملها وهي اثقال اضلال من كانوا سببا في ضلاله قوله نعت للفتنه اي وصف لها
بانها غير مصيبه للظالمين وحدهم ويكون مفهومه انها تصيبهم وغيرهم قوله ولا هو خبر لها ايضا يعني فلا يكون التقدير هي
لا تصيبن على ان ضميرها مبتدا مقدر والجمله المنفيه خبره قوله لان نون التاكيد لا تدخل النعت ولا في الخبر يقال اما اذا كان الخبر
او النعت نفيا فقد ورد دخولها في النفي نادرا تشبيها له بالنهي واجازه بعضهم واحتج بقوله فلا ذا نعيم يتركن لنعيمه وان قال قرظني
وخذ رشوة أبى لا قوله وفي المستقبل مع القسم هذا الكلام لا معنى له والمثال الذي اورده دخلت النون فيه لانه جواب
القسم ودخولها فيه لازم قوله وفي اما معنى الشرطيه وهي ان زيدت عليها ما موكده لمعناها قوله للفرق بينها وبين التخيير لعله
اراد للفرق بينها وبين اما العاطفه احد و والذي ذكره النحويون ان العله لدخولها في اما الشرطيه انهم لما اكدوا ان بما ارادوا تاكيد
ما هو المقصود وهو فعل الشرط ولكن لا ادري من اين اخذ المصنف ما ذكره قوله فاذا كانت الفتنه تصيب الظالم وغيره الى اخره قد
قيل معنى الفتنه هي الذنب قيل وهو هنا اقرار المنكر بين اظهرهم وقيل افتراق الكلمه وقيل المراد بها العذاب وقيل اختبار وبليه
بعينهم وقيل ضلاله وقيل هرج وقيل قحط ولسكر المخالف فيه لا يكون الا اذا حملت على ان المراد بها العذاب قوله على ما قاله بعض النحاه
هو العذاب الا ان قول المصنف فيه طرف من النهي والقسم لم ينسبه الى القراء في مظانه ولا اجاز احد ان النون يصح دخولها لما فيه
من معنى الجزاء قال الزمخشري وجاز دخول النون الموكده في جواب الامر لان فيه معنى النهي اذا قلت انزل عن الدابه لا تطرحك فلذلك
جاز لا تطرحنك وقال في المحمد ورد بانه ولو جعلت جوابا للامر فليس فيه معنى النهي بل هو نفي محض لان بلكز الا به وهي قوله
لا يحطمنكم ينتظم فيها شرط وجزا ولا ينتظم هنا اذ لو قلت ان تتقوا لا تصيبن الذين ظلموا فسد المعنى وقد قيل في معنى الايه ان النون
دخلت لانه جواب قسم مقدر ودخل اللام في محلها الا ان اللام اشبعت فصارت لا والمعنى والله لتصيبن الذين ظلموا وتؤيده قراءه
ابن مسعود وغيره لتصيبن الذين ظلموا وقد ضعفوا ان الاشباع بابه الشعر وبانه المعنى يختلف فليتامل وينقل عن المبرد والفرا
والزجاج انه نهي وتم الكلام عند قوله فتنه ثم ابتدا نهي الظلمه خاصه عن التعرض للظلم فيصيبهم الفتنه لكنه اخرج في صوره
نهي الفتنه كما قالوا لا ارينك هنا اي لا تكن هنا فاراك فكانه قال واحذروا ذنبا وعقابا ثم قيل لا تتعرضوا للظلم فيصيب العقاب واثر
الذنب من ظلم منكم خاصه ونقل عن الاخفش الصغير انه دعا اي لا اصابت الفتنه الذين ظلموا منكم خاصه واستلزم الدعا على غير
الظالمين اي لا اصابت ظالما ولا غيره فكانه قيل واتقوا فتنه لا اوقعها الله باحد وقد قيل المعنى لا تفعلوا المعاصي ومروا بالمعروف
وانهوا عن المنكر فان لم تفعلوا عمكم العذاب وقيل عذاب الاستئصال يخص الظالم عقوبه وغيره امتحانا قال جار الله اذا كانت جوابا
فالمعنى ان اصابتكم لا تصيب الذين ظلموا منكم خاصه ولكنها تعمكم كما يحكى عن علما بني اسرائيل نهوا عن المنكر تعذيرا فعمهم الله بالعذاب

قوله ويجوز ان يكون الكلام متضمنا معنى كلي الى اخره هذا الوجه لجوازه وكان جديرا بان لا يوضع في مثل هذا الكتاب قوله وسيها وقوله
واذا الموءودة سئلت حكي في الكشاف انه قرئ سألت اي خاصمت عن نفسها او سالت الله او قاتلها والموءودة البنت المدفونة حية في حال صغرها او عقب
ولادتها وكان هذا من افعال الجاهلية مخافة منهم للفقر وللعار قوله وقيل ان المراد ما التبديل ابادة الخلود وقد من هذا ما حكاه
في الكشاف انه يحتمل النسخ غير نسخ قوله فلم يرد انه بدل اصلها ففيه نظر والظاهر خلاف ما ذكره وقد قال جار الله تسميته الداخلين
لاجل المشاكلة وفيه ضرب من التهكم وهذا يقتضي بان هذين الجنسين ليسا من الجنات فضلا ان يكونا من جنانهم قوله ولان خيانة النبي
الى اخره كلامه هذا يقتضي ان المراد بالفاحشة الزنا وقال جار الله المراد كلما اقترفوا من الكبائر وقيل هي عصيانها بغير رسول الله ونشوزها
وطلبهن منه ما يشق عليه وما يضيق به ذرعه ويغتم لاجله وقيل الزنا والله عاصم رسوله من ذلك كما مر في حديث الافك قال عليه السلام
وانما ضوعف عذابهن لان ما قبح من سائر النساء كان اقبح منهن واقبح لان زيادة قبح المعصية يتبع زيادة الفضل والمرتبة وزيادة
النعمة على العاصي من المعصي وليس لاحد من النساء مثل فضل نساء النبي ولا على احد منهن مثل ما عليهن من النعمة والجزاء يتبع الفعل
وكون الجزاء عقابا يتبع كون الفعل قبيحا فمتى ازداد قبحا ازداد عقابه شدة ولذلك كان ذم العقلاء للعاصي العالم اشد منه
للعاصي الجاهل لان المعصية من العالم اقبح ولذلك كان فضل حد الاحرار على حد العبد حتى ان ابا حنيفة واصحابه لا يرون الرجم على
الكافر قوله وما ذاك الا شبهة لهم تعلقوا به ليس في العقل ولا في الشرع ما يدل على جواز ذلك والآيات هذه وان كان شيء من ظواهرها يوهم
الوقوع وهو فرع الجواز فقد اتفقوا في عدمه فلم يبق لهم متمسك قوله

فصل احتج اهل الحشو على ان اطفال المشركين

يعذبون بذنوب ابائهم ولم يكتفوا بتجويز تعذيبهم بلا ذنب له بل قطعوا به ههنا وقد ذهب المطرفية الى ان النقم والبلايا التي يعذب بها اولاد
الكفار يعاقبون بها على ذنوب ابائهم ايضا وكذلك سبيهم واسترقاقهم ويخرج لهم من هذا جواز تعذيبهم قوله كما حكى الله تعالى بقوله فلا
انساب بينهم يومئذ ولا يتساءلون وقوله يوم يفر المرء من اخيه وامه وابيه ونحو ذلك قوله فان صح فاحادي يعني وان اجتمعت فيه شروط
الصحة فالمسألة قطعية والاحادي ولو صح لا يفيد الا الظن فلا يعمل به في مسائل الاعتقاد بل في الفروع والعمليات قوله كل نسمة
تولد على الفطرة قد اختلف اهل العدل في معنى هذا فقال محمد بن الحسن الشيباني صاحب ابي حنيفة المراد بالفطرة الاسلام والمعنى عنده
ان كل مولود يولد مسلما وهكذا ذكر السيد المرتضى الا ان الفطرة الاسلام قال وقوله على الفطرة اي للفطرة والمعنى ان كل مولود
يولد للاسلام لان حروف الجر يتعاقب كقوله تعالى ويخرون للاذقان اي على الاذقان وقال ايضا في موضع اخر المراد بالفطرة الخلقة
الدالة على توحيد الله وعدله فيكون المعنى يولد على الخلقة الدالة على توحيد الله وعدله ذكره الحاكم وقد قيل ان المراد بالفطرة العهد
الذي اخذه على بني ادم عند اخراجهم من ظهر ادم بعد نزوله الى الارض قيل ان يخرجوا من بطون امهاتهم على الصورة التي خلقوا عليها
ونقل في ذلك اثر وهو ان الله تعالى لما خلق ادم اخرج ذريته من ظهره كامثال الذر ثم قال الست بربكم قالوا بلى واخذ عهدهم على ذلك وعلى التصديق
لما جاءت به الرسل فكل مولود يولد على ذلك العهد الا ان هذا الخبر غير صحيح عند اصحابنا وقيل فيه انه من دسائس المجبرة قيل ولو صح
انه لا مانع من صحة معناه ان كان مما اجتمعت فيه شروط صحة الاخبار قوله كما قد عرضت بقاعدة الذي في شرح الاصول وغيره
العامري باللام وهو اولى وقد قيل في الاستشهاد بهذا البيت الذي يقع في النفس ان صاحب البيت اراد غير ذلك لانه اضاف الطفو الى
الخبز لا الى مدد الاعمار ولم يرد باطفال الخبز الا الذين كانوا في اول الدخول فيها والاعتياد وكهل الخبز وسيما من كثر مزاولته
لها وطال انغماسه فيها ومدحهم بكونهم اطفال الخبز من حيث ان الخمر تصان الخبز بها وبسقي الاقدام ولا كذلك من لم يعتد
ذلك فانه قد يحرى ويسرع في الاقدام لجهله ما يحسن مرضها قال وانما البيت الذي يدل على ان الاطفال يراد بها البلاغ قول
بعضهم ويسرع للفواحش كل طفل يجر المخزيات ولا يبالي اذ الفاحشة والمخزية لا يسمى بذلك الا في حق من كان بالغا

فصل في ذكر بعض ما يلزمهم في هذه وقد نقص هذا الفصل طرفا مما يلزم الخصوم من المبالغة في مذهبهم هذا قوله ان كان لكم
عنا اي نفع ونصب هذا اذا كان عنا بالعين المهملة وان كان بالغين المعجمة فالغنا النفع ومنه لي نسمعه والمعنى على كل منهما استقيم

قوله الى من احدكم القفيض القبضة بالضم ما قبضت من شئ يقال اعطاه قبضة من برّ او سويق اى كفا منه وربما جاء بالفتح ملتبسه
الاصحاب يكون ان العلم بهذه المسئلة فرض عين لان العلم بعدل الله وحكمته موقوف على العلم بها وكذلك باقى غيرها كمسئلة خلق
الاعمال وقد ذكر مسائل العدل التى هى فرع على مسئلة العدل والحكمة

القول فى القضاء والقدر

قوله نحو فقضاهن سبع سموات لى وردت السيد شاهدا على معنى الفراغ والاتمام وما ذكره المصنف اولى لان اليوم من لشاطر فى
للفراغ بل الخلق وان جعلا كذا فالفراغ لمعنى انه وقع فى كل منهما او فى احدهما فتأويل قوله نحو وقضينا الى
بنى اسرائيل قيل لا حوج هنا الى القضاء بمعنى الكتابة لان القضاء فى الاية ينبغى حمله على معنى يصح ان يتعلق بالحرف الذى يتعدى
القضاء ولو كان المعنى الاعلام لم يستقم ذلك اذ لا يصح اعلمنا الى بنى اسرائيل لا احرنا الى بنى اسرائيل ويستقيم المعنى اذا كان كتبنا الى
بنى اسرائيل قال مولانا عليم ولا معنى لهذا فان احتمال التعدية بالحروف لا يدرك احتمالا فى معانى الالفاظ المعتادة وقد حمله جار
الله على المعنى واوحينا اليهم وحيا مقضيا اى مقطوعا مبتوتا بانهم يفسدون فى الارض وبهذا المعنى يستقيم التعدية بالى مع
استقامة الاستشهاد بالاية لان الايحاء اعلام ومن معانى القضاء تخليص الذمة كقضيته الدين ومن معانيه الحكم قال تع وقضى
بينهم بالحق اى حكم وفصل والذى ذكره السيد من معانيه الاتمام والفراغ والاعلام والايجاب وخطه بدل الامر مستشهدا عليه بقوله تع
وقضى ربك الا تعبدوا الا اياه ثم قال واستعماله للمعنى فى هذه الوجوه لا يمنع من ان يكون حقيقة فى بعضها مجازا فى الباقى فى كل الاشارة فانه
حقيقة فى الايجاد وقد يذكر بمعنى الخبر عن وجود الشئ وقد يذكر بمعنى العلم وقال بعض الشارحين اراد حقيقة لغوية وعرفا
لغويا ويكون مشتركة مع ذلك اذا كان استعمالها وسبقها الى الفهم على سواء والا فالاغلب العرفية يكون اسبق الى الافهام واستعمالها
اكثر فيكون هى الحقيقة وتنقل الحقيقة الاصلية مجازا كما ذكر فى اسم الدابة والقارورة قال ولعله اراد بما هو حقيقة فيه فى الاصل
الخلق والاتمام وفى غيره ذلك عرفية قال مولانا عليم فيه وهم فان السيد لم يعد الخلق من معانيه قوله فلم يرد الى آخره قيل ويستعمل
فى الخلق نحو وقدر فيها اقواتها وفى التقليل نحو ومن قدر عليه رزقه وفيه نظر لان المراد فى الاية الاولى التقدير لا القدر والمعنى
يقدر ارزاق اهلها ومعايشهم وما يصلحهم وفى قراءة ابن مسعود وقسم فيها اقواتها قوله وكقوله انا كل شئ خلقناه
بقدر اى تعلم قال جار الله القدر والقدر التقدير وقرئ بهما اى خلقنا كل شئ مقدرا محكما مرتبا على حسب ما اقتضته الحكمة او مقدرا مكتوبا
فى اللوح معلوما قبل كونه قد علمنا حاله وزمانه وهذا فى الحقيقة بيان لما ذكره المصنف قوله فان ارادوا به تعلق الحال الفعل فى هذه
المسئلة وهم الجبرية قوله نحو وقدرناها من الغابرين اى علمنا وهذا التقدير لله وحده وانما اسنده الملائكة الى انفسهم لما لهم من القرب
والاختصاص به كما يقول خاصة الملك دبرنا كذا او الغابرين الذين غبروا اى بقوا فى ديارهم اى بقوا فهلكوا والتذكير لتغليب الذكور

فصل

اتفق اهل القبلة على ان القضاء والقدر فى جميع افعال العباد بمعنى العلم والكتابة قوله واتفقوا (على انفسهم) لمعنى الله متبع الامر
بكل افعال العباد وان كان ما اسا مجمعا عليه فى بعضها قوله فانكره اهل العدل ولا يكادون له من معنوا اطلاق القول بان افعال العباد بقضاء
الله وقدره لقولهم بثبوته بمعنى العلم والكتابة منعوا ايضا من اطلاق القول بكونها بقضاء الله وقدره واما المجبرة فلا تباهم معنى الخلق
اجازوا اطلاق القول بانها بقضائه تع وقدره بل الهم بذلك لهج كثير حتى انه من احب الاشياء فى السنتهم ولا يأتى احد بطاعة او معصية الا
قالوا هى بقضاء الله وقدره قوله فقد قال تع وكان امر الله قدرا مقدورا الى آخره وفيه نظر لانه تعالى ليس يلزم اذا كان امر الله قدرا
ان يكون القدر امر الله فلا يلزم اذا كانت المعاصى من المقدرات ان يكون من امر الله لان هذا عكس ولا يخفى ان كلام المصنف يوهم ان المراد
بالامر ما امر الله به وليس كذلك فان المراد ما يريد الله ما يريد ان يكونه بقوله كن وما يورد على المجبرة فى هذه المسئلة ان يقال لهم من قضى بعباده
الايمان والمعاصى فان قالوا الله اكذبهم القرآن قال تع وقضى ربك الا تعبدوا الا اياه وان قالوا لم يقض بها فقد صح كما يقول وروى ان الحجاج
بن يوسف لعنه الله كتب الى اربعة من العلماء يسألهم هل افعالنا بقضاء الله وقدره ام لا وهم الحسن البصرى وعمرو بن عبيد وواصل بن عطا
والشعبى فاجاب الحسن بان قال انظن ان الذى نهاك جعلك لما نهاك سبيلا او اعلاك والله برئ من ذلك وقال الا عمرو جوابا عن هذا

انظر ان الذي فتح لك الطريق
ملقدم عليك المصدق وقال الثالث
١٢ عن قالا ماقاله امير المومنين ع

وهو جواب امير المومنين وقال الثاني لا اعرف الا ما قاله امير المومنين لا ادري كان المحصنة حنثا كانت العقوبة عليها ظلما وقال الرابع الا ما جاء به امير المومنين وقال ما حد الله عليه فعفوه وما استغفرت الله منه فعفوه فقيل فليبلغ الحجاج ما اجابوا به فقال قاتلهم الله لقد اخذوها من عين صافية

فصل في بيان القدرية

قوله وعندهم انا المعنون به قال السيد وحكي عن بعضهم انه قال ان المعتزلة كانت تلقبنا بالقدرية فقلبنا ها عليهم وكذا عابنا السلطان على ذلك قوله ان الاسم انما يستحقه اهل اللغة الى اخره فيه نظر لان القدرية ليس مشتقا من القدر وانما هو منسوب اليه اذ هو اسم القدرة زيدت عليه يا النسبة فما ذكره رحمه الله وهم وان وقع في عبارة الشارح ما ذكره السيد في قوله ان القدرية اسم نسبة وان قيل عليه قد اتهم بالمعتزلة القدر لانكم جعلوا المعاصي بغير القدر فصح النسبة وان شاء فانه اذا القدرية فالجواب ان هذه ليست من عبارات المعتزلة ولا سولتموها فانكر القدر ربما حملا في المجبرة قولهم وانكم تسمونهم القدرية بمعنى عند الجهمية قوله على ان الاسم المنسوب اسم القدرة فدرية بمعنى المشتق منها على طريق النسبة لان الاسم المنسوب ليس الا المنسوب اليه مع زيادة يا النسبة فان قيل عليه هذا من بعض النسب كدهري في النسبة الى الدهر ورازي في النسبة الى الري قلنا انما يصح ذلك لو صح انه منسوب الى القدرة فيصح قوله او لا حتى يحمل على التغيير وقوله نظم العارف كان ينبغي ان يزيد وتشكيك الدال قوله كما يقال لحروري ولكن في الاوضح منه في المثل فعم لم للخارجي حكمي لو لوعه وشدة حرصه على النطق بلا حكم الا الله وقد قرر هذا الوجه الذي اشار اليه بان القدري اسم منسوب والنسبة اما ان تكون للمراة كنسبة الرجل الى ابيه او جده او احد ابائه المعروف في كهاشمي وعدي وعلوي واما الى الحرفة والصناعة نحو بقال ونحو اما الى البلد التي سكنها هو او ابوه او جده نحو بصري ومكي واما الى كلمة لهج بها وكرر ذكرها كما قال حكمي للخارجي ووجوه النسب مفقودة في هذا الاسم الا هذا الوجه الاخير وقد نظرنا فوجدنا الخصوم اولى به لهجوا عظيم وولع كبير بهذا اللفظ ولا يزالون يذكرونه عند كل حادثة تحدث فيجب ان يكونوا المعنيين به قوله واما كونهم شهود ابليس الى اخره شهادتهم له وخصمهم لله جل وعلا بعد بدية وبلبسا حالهم وان كانوا اهم وابليس في الاخرة اخفض من ان حاجوا الله بالا باطيل ونطقوا بالمحرم من الاقاويل والمعنى ان هذا يكون قولهم لو قالوا ونطقوا اما كانوا اعلم من الا يعاد وهيهات هذا يوم لا ينطقون ولا يؤذن لهم فيعتذرون ولبيان الذي والجواب فيه من غرابة وكي واما الاثار اراد ما اثر عن النبي صلعم وغيره وان كان في اصطلاح اهل الحديث ان خصوا الاثار بما نقل عن السلف من الصحابة والتابعين وما نقل عنه صلعم عبر عنه بالاخبار قوله قال ابو يحيى الحاكم في ما قال الدامغاني رسالتهم اسم هذا الشيخ ابو زرين قوله ولا تغلوا بالغلة التلعة ما ارتفع من الارض قوله ومعالة مه معناه الكف عن هذا الكلام واعتقاده قوله قال في بحث لعلك طلبت فيما لا زما الى اخره يقال عماتي امير المومنين الخلق القوي لما ذكر بعضا الرد وقدر مع انكم قد منعتم اطلاقه فلا يهامه الخطا واحتماله المعنى الغير الصحيح كما سوى الى فهم هذا السبح الذي راحته واجاب بعضهم بانه عليه يجوز له اطلاق ما لا يجوز لنا اطلاقه لما ثبت بالدلالة من عصمته فلا يجوز للمتابع ان يطلق قول الخطا ولا اعتقاده فاشبه الرسول صلعم في هذا الحكم قال بعلمنا بانا عليه ويمكن ان يكون امير المومنين عليه قصد بالاطلاق استخراج المباحثة في هذا المعنى واشباع الفصل فيه ولو لم يحسنه الشيخ لما اكتفى بالاطلاق ولا وضح له المعنى من غير سوال قوله في حكاية السيد الاولى يوم الحساب من الرحمن عفرانا رضوانا فديوم النشور من الرحمن رضوانا وسوى بعد هذين البيتين اللذين حكاهما المصنف نفسي الفدا لخير الناس كلهم بعد النبي علي الخير مولانا نفي الشكوك مقال مثل منفصح وزاد ذا العلم والايمان ايمانا فليس معذره في فعل فاحشة يوما لفاعلها ظلما وعدوانا لا والا فان هيبه او فقه فيما عددت اذا ما قوم شيطانا فان صحت هذه الرواية ففيها نص صريح على بطلان ما ذهب اليه المجبرة ونسان انهم القدرية وكلامه عليه السلام تحجه

فصل في بعض ما جرى من المناظرات

قوله قال اوه من كل الشبه وسعت منه ان اوه عادا اوه بفتح الهمزة وتشديد الواو وهي من اسما الافعال ومعناها اتوجع ويقال فيها اوه وهي افصح وسكون الواو فاوه لذكراها اذا ما ذكرتها ومن بعد ارض بيننا وسماء ولعله اراد بابن عباد الصاحب الكافي رحمه الله وكان قدم راسخة في الكلام قوله ما يقول في مناظرة ادم لموسى اشارة الى ما ورد في الحديث رواه البخاري ومسلم في جامعيهما من رواية ابي هريرة عن صلعم قال تحاج ادم وموسى فقال انت الذي اخرجت الناس من الجنة بذنبك واشقيتهم قال ادم

لموسى انت الذي اصطفاك الله برسالته وكلامه اتلومني على امر كتبه الله علي قبل ان يخلقني او قال قدره الله علي قبل ان خلقني
وقال صلعم فحج ادم موسى وقد ذكر بعض محققي محدثي اصحابنا ما معناه ان موسى لم يلم ادم على نفس المعصية بل على ما
اقتضته المعصية من الخروج عن الجنة وهي اعظم المصائب والتسلي بالاقدار في المصائب حسن اتفاقا واما القبيح التسلي بالقدر
في الذنوب اجماعا ودليل حسن الاول قوله تعالى ما اصاب من مصيبة في الارض ولا في انفسكم الاية ويوضح ذلك ان موسى لم يعرض
بالانكار على ادم الا في نفس الخروج من الجنة وانتقاله من الراحة الى التعب واما نفس المعصية فلم يتكلم عليه فيها وكيف يذكرها
وقد تاب عنها وبهذا توجيه حسن والله اعلم قوله اذن مثلنا يعني في فعل الله تعالى المعصية فينا وقضائه بذلك علينا وما يجب علينا
من التوبة من ذلك والندم عليه والاقلاع الجمهور الا استغفارا منه قوله ايضا يوافقه هذا يقرر لموافقة مذهب المجبرة لمذهب
المجوسية لكون المجوسي ادعى ان المجوسية من الله وهكذا مذهبهم قوله حاجا يكاثر بعضهم يدل على ان يوسف كان قدريا يعني ان
مذهبه كمذهب المعتزلة لا ان القدرية عندهم **فصل** في شبههم في هذه المسئلة قوله وسلوا ما هو جواب عندنا يعني من انه
لو كان ذلك عذرا لادم لكان ذلك عذرا لجميع العصاة ولما كان لله على الناس حجة قوله فقلل الكفار في اعين المسلمين ليجترئوا
عليهم قال جار الله قللهم ليصير بها نصر رسول الله ولما عاينوا ما اكرمهم به فيزداد يقينهم ويجدوا ويثبتوا قال ابن مسعود
ولقد قللوا في اعيننا حتى قلت لرجل الى جنبي تراهم سبعين قال اراهم مائة فاسرنا رجلا منهم فقلنا كم كنتم قال كنا الفا قوله وقلل المؤمنين
في اعينهم الى اخره روي انه تعالى قللهم حتى اشتد الحال الى ان رجلا قال انما هم اكلة جزور وكان هذا التقليل قبل القتال كثر المؤمنين
في اعينهم ليهابهم الكفرة فيهنوا ويجبنوا بما يرون ما لم يكن في حسابهم قال جار الله والطريق التي بها يصير القليل كثيرا والكثير قليلا
ان يستر الله بعضه ساترا ويحدث في اعين الراءين ما يستقلون له الكثير كما احدث في اعين الحول ما يرون به الواحد اثنين قوله وهو من
الالفاظ المشتركة قيل بين الفعل المخصوص والفعل وقيل انه مشترك بين الصفة والشأن يعني هو في امر اي في شأن والعرض نحو
فعلته لامر وجهه السائر نحو تحرك الساكن لامر ما قوله افصح بكون الواحد وجد في تلك الحال يعني في تأويل يا صاحبي السجن
ممن قتل الخباز وكون الساقي يسقي ربه خمرا قوله والمراد بالقضاء ههنا الى اخره قال جار الله المعنى قطع وتم ما تستفتيان من امركما
وشأنكما قوله والجواب انما يقتضي ظاهره ما الى اخره فيه نظر لان كلامه انما يصح على قراءة بعضهم بالرفع في كل وجعل خلقناه وصفا
لكل وقوله بقدر هو الخبر ويكون المعنى حينئذ ان كل شيء خلقناه فهو بقدر واما اذا جعلنا خلقناه هو الخبر وبقدر حالا فيصح تقرير كونه
خبرا لا يصح ما ذكره بل يكون المعنى انه تعالى خلق جميع الاشياء بقدر وكذلك على قراءة الجمهور بالنصب فالظاهر منهم ان خلقنا يكون مفسرا
قطعا لا وصفا قال ابن جني وقراءة الرفع هو الوجه في العربية يعني لعدم قرينة ترجح النصب ويختار الرفع الا انه قوله والما يستعمل
في معان الى اخره الاقوى والله اعلم ان الكتابة على ظاهرها لكنها معناها في جميع الايات الكريمة ولكنها مستلزمة للعلم والمعنى بقوله كتب عليكم
الصيام كتب عليكم وجوبه وكذلك سائرها قوله من الهوان والتعزير ههنا الحسنيات المذكورات في الاية الكريمة قوله ومنها قوله تعالى وفي ذلكم بلاء
من ربكم عظيم لم يستدل بهذه الاية في اثبات القضاء والقدر بمعنى الخلق غير متضح قوله وبعد فقد قال بكفرهم فعنى بمعنى الاشراب الى اخره فيه
نظر لان المعنى اشربوا في قلوبهم العجل بسبب كفرهم ذكره جار الله فليس الكفر هو الاشراب بل سببه ولو صح ما ذكره لكان تقوية
لمسلك الخصم ما لا يخفى قوله وايضا فكيف يعاقب الله الى اخره يعني ان الاشراب سببه الكفر وهو في نفسه معصية فكيف يجعل عقابا على
الكفر قوله والمعنى قال جار الله المراد انه يداخلهم حبه والحرص على عبادته كما يداخل الثوب الصبغ قوله على هذه الصيغة اي صيغة ما
لم يسم فاعله قوله سوى المفعول به يعني الذي اقيم مقام الفاعل وهو ههنا ضميرهم الذي هو الواو في اشربوا قوله مع جواز ان يرد
على حاله وهذه الصيغة يعني كما ورد في قراءة بعضهم سقط في ايديهم قال الزجاج معناه اسقط الندم في ايديهم اي في قلوبهم وانفسهم واما
ولما سقط بصيغة المجهول فالمعنى لما اشتد ندمهم وحسرتهم على عبادة العجل لان من شأن من اشتد ندمه ان يعض يده غما فيصير يده
مسقوطا فيها لان فاه قد وقع فيها وهو من باب الكناية وكذلك فان القي السحرة يصح ان يسند مثله الى الفاعل الحقيقي بان يكون

للمبلغ عن المبلغ اليه فيسند الفعل اليه ومعنى الاية الكريمة ان السحرة خروا واسجدوا كانما القاهم ملق لشدة خرورهم وعدم تمالكهم عند
ما رأوا قوله ونحو ذلك ما هو صحيح في حقه تعالى يعني من معاني القضا كالامر بالطاعات منها والحكم بعضها قوله هذه مسئلة يعني كونها
مستعمل في معان بعضها يصح عليه تعالى وبعضها لا يصح في حقه فانه لا يجوز اطلاقها عليه تعالى اثباتا ولا نفيا الا ان قلنا ان اللفظة المشتركة
اذا حلت من القرائن حملت على جميع معانيها فظاهر هذا امتناع النفي والاثبات وان قلنا لا يحمل على معانيها كلها بل يتردد فهم السامع بينها
ويكون اللفظ مجملا فهذا ايهام الخطا ويعرض له ويعرض للتهمة

القول في الهدى والضلال

قوله تستعمل
الى اخره قيل الصحيح ان الهدى ليس بلفظة مشتركة في الدلالة والبيان وانما هو حقيقة في الدلالة والبيان لتبادر الفهم اليها عند الاطلاق واستعماله
في غيرها مجاز قوله نحو سيهديهم ويصلح بالهم اي حالهم وشانهم وقوله في قصة المقتولين يشير الى قوله والذين قاتلوا في سبيل الله
وقد تردى قيل وانما التشديد قال فائدة نزلت في يوم احد قوله اي لو احانا الله لحينا كم هذا من كلام الذين استكبروا للضعفا يوم القيمة قال
في الكشاف وانما قالوا لهذا القول امامور كبن الذين ضلالهم واضلالهم على الله كما حكى الله عنهم وقالوا لو شا الله ما اشركنا الا ولو شا
الله ما عبدنا من دونه من شي يقولون ذلك في الاخرة كما كانوا يقولونه في الدنيا ويدل عليه قوله تعالى حكاية عن المنافقين يوم يبعثهم الله جميعا
فيحلفون له كما يحلفون لكم ويحسبون انهم على شي وامام ان يكون المعنى لو كنا من اهل اللطف فلطف بنا ربنا واهتدينا لهديناكم للايمان وقيل
معناه لو هدانا الله طريق النجاة من العذاب لهديناكم اي لاعنا عنكم وسلكنا بكم طريق النجاة كما سلكنا بكم طريق الهلكة قوله كقوله
ما ذال يهدي قومه ويضلنا البيت يعني ان معناه يحكم على قومه بالهدى ويسميهم مهتدين وعلينا بالضلال ويسمينا ضالين قوله لعلنا
في البيت مضارع اصلنا فالا ستشهاد به مستقيم قوله وقد يكون لازمه اي لا يتقف فهم معناها على متعلق كقعد وقام قوله وقد يكون
متعديه اي يتقف فهمها على متعلق كغيرت وشاهده ما ذكره من ضل فلان الطريق والدار واما ضل عنهما فليس متعديا وانما هو لازم عدى
في كلمة نظر قوله ويكون للكت هو شاهد على ان افعل يرد بمعنى الحكم والتسمية وان لم يكن فيه لفظة اضل قوله كما يقال اجبنته واخلته
شاهده قول عمرو بن معدي كرب يخاطب مجاشع الله دركم يا بني سليم قاتلناكم فما اجبناكم وسالناكم فما ابخلناكم وهاجيناكم فما افحمناكم اي ما
وجدناكم على هذه الصفات الذميمة قوله وعليه حمل قوله تعالى واضله الله على علم من حمله على ذلك الامام يحيى واما جار الله فحمله على ان المعنى
تركه من الهداية واللطف وخذله على علم اي عالما بان ذلك لا يجدي عليه فانه ممن لا لطف له او مع علمه بوجوه الهداية واحاطته بانواع
الالطاف المحصلة والمقربة قوله كقوله تعالى يضل به كثيرا يعني انه نسب الاضلال واضافه الى نفسه لفعله ما وقع الضلال عنده وهو ضرب المثل
قال جار الله واسناد الاضلال الى الله تعالى اسناد الفعل الى السبب لانه لما ضرب المثل فضل به قوم واهتدى به قوم تسبب لضلالهم وهداهم
قوله وان جاز الى اخره هذا بنا على ان الضمير للقران وما ذكره جار الله اوضح وارجح قوله وقوله ليضل عن سبيله بالضم يعني على قراءة
الضم فاما بعضهم قراه بالفتح ولا حجة فيه وتعالى لا حجة في الضم ايضا فانما هو متعد الى مفعول واحد مقدر اي ليضل الناس واما سبيله
فانما تعدى اليه بحرف فافهم وكذلك قوله ان كادليضلنا عن الهتنا

فائدة ذكر الامام يحيى من معاني الضلال العقوبة كما
في قوله ان المجرمين في ضلال وسعر ويشهد له قوله تعالى يوم يسحبون في النار على وجوههم الايه وهكذا قوله تعالى بل الذين لا يومنون بالاخرة
في العذاب والضلال البعيد والهلاك والتفاني كقوله تعالى اذا ضللنا في الارض انا لفي خلق جديد معناه هلكنا وتغيبنا وبعدت اجزاؤنا
والنسيان كقوله تعالى ~~اذا ضللنا في الارض انا لفي خلق جديد~~ ان تضل احداهما فتذكر احداهما الاخرى والذهاب عن الشي والغفلة نحو ووجدك
ضالا فهدى اي وجدك غافلا عما اراد بك من الكرامة بالنبوة

فصل ذهب اهل العدل الى ان الله تعالى لم يضل عباده

عن الدين قول المصنف اهل العدل اشارة الى ان الاضلال عن الدين ينافي العدل ولا يجامعه فلهذا نفاه من قال بالعدل قوله وقالت
المجبرة الى اخره قال الامام يحيى اعلم ان المجبرة على طبقاتهم ذهبوا الى ان الله تعالى قد اضل اكثر الخلق عن الدين وصدهم عن منهاج الطريق
المستقيم وانهاهم عن السبيل ولبس عليهم وجه الدليل وتهالكوا في اظهار ذلك حتى قال قائل منهم ان الله تعالى هو الملبس ابليس ومصدر كل ضلالة
وتلبيس تعالى الله عن مقالتهم وشنيع جهالتهم قوله لاجلا فيها وسنهم الى اخره يعني لحصول الاجماع على ان الله لا يكلف ما لا يعلم اما عند

اهل العدل والمجبرة واما عندهم فلانه غير متصور فلا يصح اسناده حقيقة قوله فلا يصح ان الجامع المكلف تعالى اما الاضلال
الذي هو خلق الضلال فيقبح لجامعه للبناء اذ ليس الشيئان المانع من خلقه واما التلبيس فنعم لا جامعه ولكنه غير معقول على مذهبهم
لانه لو اذا كان فاعل الايمان والكفر والطاعة والمعصية فلا معنى للتلبيس ولا حكم له قوله ولهذا سعيت قال وما اريد ان اخالفكم الى ما
انهاكم عنه معناه لانه ما اريد ان اسبقكم الى شهواتكم التي انهاكم عنها لاستبد بها دونكم قوله وقال هدى للناس يعني فاخبر بانه
انزل القرآن لهداية الناس لانه قال تعالى شهر رمضان الذي انزل فيه القرآن هدى للناس قوله وقال فاما ياتينكم مني هدى اراد به رسول النعمة
الكريم وكتابه المنزل عليكم بدليل قوله فمن اتبع هداي وقال في مقابلته والذين كفروا وكذبوا باياتنا فان قيل لا دلالة في الاية على
حصول الهداية لانه اتى الاية بلفظ الشك قلنا ليس المراد ان اتيان الهدى اليهم مشكوك فيه فانه كائن لا محالة وانما اتى بحرف
الشك ايذانا بان الايمان به وتوحيده لا يشترط فيه بعثة الرسل وانزال الكتب لتركيبه فيهم العقول ونصبه الادلة العقلية ولكنه
من اللطف والاستدلال قوله وقال قد جاءكم بصائر من ربكم وجه التمسك بهذه الايات ان البصيرة نور القلب الذي يستبصر به كما ان البصر
نور العين الذي به تبصر والمعنى جاءكم من الوحي والتنبيه ما هو للقلوب كالبصائر قوله وقال وعلى الله قصد السبيل وجه التمسك بها
ههنا ان المعنى ان هداية الطريق الموصل الى الحق واجبة عليه كقوله تعالى ان علينا للهدى قوله وقال افمن يهدي الى الحق يعني بعد
قوله قل هل من شركائكم من يهدي الى الحق قل الله يهدي للحق فاخبر تعالى انه يهدي الى الحق وانكر هداية الذين اشركوا به شركا
له الى الحق وقرر ان من يهدي الى الحق وهو الله سبحانه احق بالاتباع قوله وقال او تقول لو ان الله هداني يقال هذه الاية حجة عليكم
لان الله تعالى حكى عن نفس الكافر انها تقول عند معاينة العذاب لو ان الله هداني لكنت من المتقين نفيا لحصول الهداية وتحسرا
على عدمها فاذن هذه الاية مما ينبغي للخصوم ان يوردوها وجوابه ما ذكره جار الله من انه لا يخلو اما ان يريد الهداية بالالجاء او بالالطاف
او بالوحي فالالجاء خارج عن الحكمة ولم يكن من اهل الالطاف فيلطف له واما الوحي فقد كان ولكنه اعرض ولم يتبعه حتى يهتدي
وانما يقول هذا تحيرا في امره وتعللا بما لا يجدي عليه كما حكى عنهم التعلل باغواء الرؤساء والشياطين ونحو ذلك ونحوه لو هدانا
الله لهديناكم وقوله بلى قد جاءتك اياتي رد عليه معناه والمعنى قد هديت بالوحي فكذبت به واستكبرت عن قبوله واثرت الضلالة
على الهدى ومنه قوله تعالى اتريدون ان تهدوا من اضل الله اي صيره ضالا قوله وكما ان هذا اكثر صوابه كثيرة قوله قد تكلمنا انه اصاب
الاضلال بالمعنى المختلف فيه الى غيره تعالى ليس في اضافته الى غيره ما يدل على انه لا يفعله وجوابه ان الخصوم ذهبوا الى ان الاضلال
بالمعنى المختلف فيه صادر حقيقة منه تعالى فاذا اسنده الى غيره بطل ما ذهبوا اليه من انه المتولي لذلك الا ان قوله تعالى واتبعوا ما تتلوا الشياطين
لا حجة فيه لان المعنى انهم اتبعوا كتب السحر والشعوذة التي كانت الشياطين تقرؤها على عهد ملك سليمان وفي زمانه ولا دلالة على
ان الشياطين الذين حملوهم على ذلك وكذلك قوله وما كان الله ليضل قوما بعد اذ هداهم لا حجة فيه لانهم يقولون اما من هداه فنعم
لكنه يضل من لم يهده وفي سائر الايات كفاية في الدلالة على المقصود

فصل في شبههم

قوله وقد قدمنا انه لا يصح
لهم الاستدلال بالسمع قطعا يعني لتجويزهم القبيح عليه تعالى ومع ذلك فانه يمتنع انه تعالى لم يرد بخطابه معنى من المعاني المفهومة بل تكلم
به على جهة الهذر واللعب او اراد به معنى استاثر الله بعلمه في الازل ولم يجعل لنا الى العلم به سبيلا او يقال اراد به معنى غير ما
ذهبتم اليه قال الامام يحيى وكفى بهذا المذهب شناعة على قائله ومما يقال لهم هنا قد دل الدليل العقلي على انه تعالى لا يجوز ان يضل عباده
ولا دليل لكم على ان اضلال الله هذه الايات التي تمسكتم بها والادلة العقلية لا تحتمل التاويل ولا يجوز احتمالها للخطأ والا لزم من تجويز
الخطأ فيها تطرق احتمال الخطأ الى الكتاب والسنة لانه لا يمكن القطع بكون الكتاب والسنة حجة الا بالعقل والقدح في الاصل يقتضي
القدح في الفرع واما الايات السمعية فيمكن تاويلها وحمل الكلام على المجاز قوله والمعنى ههنا يهلك من يشاء قال الامام يحيى المراد
العقوبة يشهد له سياق الاية من قوله افمن زين له سوء عمله فراه حسنا فان الله يضل من يشاء فلا تذهب نفسك عليهم حسرات
ولو كان كما زعموا من خلق الكفر والضلال في الكافر لكان لا معنى لقوله تعالى ان الله عليم بما يصنعون فانها وردت للتاسي وتسلية رسوله

عما فيها شيء من شيئه عنادهم واصرارهم فاخبر انه عالم بما تضيفون وسيجازيهم على سوء فعلهم وفسقهم وهذا لا يصح مع كونه خالقا
للكفر وموجدا له فيهم وقال جار الله في تفسير قوله كذلك يضل الله من يشاء ويهدي من يشاء في سورة المدثر ذلك اشارة الى ما قبله
من معنى الاضلال والهدى اي مثل ذلك المذكور من الاضلال والهدى يضل الكافرين ويهدي المؤمنين يعني يفعل فعلا حسنا مبنيا على
الحكمة والصواب فيراه المؤمنون حكمة ويذعنون له لاعتقادهم ان افعال الله كلها حسنة وحكمة فيزيدهم ايمانا وينكره الكافرون
ويشكون فيه فيزيدهم كفرا وضلالا قوله ويحتاج الى حذف واضمار لعل مراده انا اذا حملناه على الاغواء كان التقدير يضل من يشاء عن
الدين اي يغويهم واذا حملناه بمعنى الخذلان او الحكم والتسمية او الاهلاك لم نحتج الى ذلك ومعنى يحتاج الى حذف واضمار اي الى ان يقدر
ان ثم حذفا من الكلام واضمار ما يتم به المعنى قوله ان الله لا يضل لا يضل بالقرآن هذا بنا على ان الضمير في به عائد الى الله وقد يقدم ما ذكره
جار الله في تفسير هذه الآية به وان الضمير لضرب المثل قوله والمراد يعذب بالكفر به الى الاخرة وهكذا ذكر الامام يحيى قال ويحتمل الاضلال هنا
معنى اخر وهو الصد والاغواء عن طريق الجنة بما اكتسبوه من الكفر وبالهداية الارشاد الى طريق الجنة بما استحقوه على ايمانهم
والمانع قوله والوارد في اللغة بهذا المعنى اي التسمية كقول صبيب العذري من تغلب وسوء فعل الله بحث قوله او جازيهم يعني كونها
مبنيا على كفرهم وتابعا له كالحكم بذلك عليهم وتسميتهم به قوله ويجوز ان يكون المراد اتريدون ان تسموا من اهلك الله هكذا حمله الامام
يحيى فالمراد بها الاهلاك والعقوبة والمعنى اتريدون لنجاة من هو عند الله هالك قال ويجوز ان يكون المراد اتريدون ان تجعلوا اهل
الجنة وقد استوجبوا من الله النار وحمله جار الله على ان المعنى اتريدون ان تجعلوا من المهتدين من جعله الله من جملة الضلال وحكم
عليه بذلك او خذله حتى ضل قوله ويوضح هذا انه فسر الاركاس بالاضلال يعني على ما يقتضيه سياق الاية من قوله فما لكم في المنافقين
فئتين والله اركسهم بما كسبوا اتريدون ان تهدوا من اضل الله ومفهوم كلامه ان الاركاس الاهلاك فاذا فسره بالاضلال كان هنا
اهلاكهم وكان المعنى اتريدون ان تسموا من اهلك لكن الاركاس ليس معناه الاهلاك وانما الاركاس الرد وفسره جار الله بان
المعنى ردهم في حكم المشركين كما كانوا بما كسبوا من ارتدادهم ولحوقهم بالمشركين واحتيالهم على رسول الله واركسهم في الكفر بان خذلهم
حتى اركسوا فيه لما علم من مرض قلوبهم لانها نزلت في ناس قوم خرجوا مع رسول الله يوم احد ثم رجعوا وقيل هم القوم الذين
تخاذروا (?) على الشرح وقيل اسارا (?) مولى رسول الله وقيل هم قوم اظهروا الاسلام وقعدوا عن الهجرة قوله وان الجعل مشترك بين
معان منها الحكم والتسمية كقوله جعلتني باهلة البيت والاحرار والانشا كقوله وجعل الظلمات والنور والتصيير كقوله وجعلكم
ازواجا وجعلوا الملائكة الذين هم عباد الرحمن اناثا قال جار الله في الجعل معنى التضمين كالانشا شيء من شيء او تصيير شيء شيئا او نقله من
مكان الى مكان ومن ذلك وجعل منها زوجها وجعل الظلمات والنور لان الظلمات من الاجرام المتكاثفة والنور من النار وجعلكم ازواجا
اجعل الالهة الها واحدا وقد ذكر من معاني الجعل الطرح والالقا كقوله فيجعله في جهنم واللطف كقوله واجعلنا مسلمين لك
وفيه نظر فان هذين المثالين داخلان في معنى التصيير فالمعنى يصيره في جهنم ويقلبه اليها وصيرنا مسلمين بالطافك وهذا شكر قوله
وبالثالث ان يكون التقدير الى الاخرة ذكر معنى هذا الامام يحيى قال ويكون المراد بالهدى الاثابة وبالاضلال العقوبة فيصير معنى الاية
فمن يرد الله اثابته في الاخرة يقدم له شرح الصدر عند موته بان يطلعه على منزله في الجنة لاجل استسلامه ومن يرد عقوبته في الاخرة
يقدم له عند موته ما يضيق به صدره بان يطلعه على منزله في الجنة لاجل استسلامه النار فيضيق صدره لاجل كفره او فسقه قوله
وبالثاني ان يكون التقدير الى الاخرة هذا ايضا حمله للهداية والاضلال على انهما بمعنى الثواب والعقاب على وجه غير ذلك الوجه الاول وليس
المصنف في هذا التقدير معنى ومن يرد ان يضله يجعل صدره ضيقا حرجا لكن هو مفهوم من ذكر معنى الهداية وتقديره ومن يرد ان
يعذبه يجعل صدره ضيقا حرجا في الاخرة بما يوصله اليه من العقاب وذكر الامام يحيى هذا الوجه الثالث على ان المراد فمن يرد الله
اثابته في الاخرة يجعل له من ذلك حظا وخطا كاملا فيستر بذلك صدره ومن يرد ان يضله اي يعاقبه يجعل له من ذلك حظا يضيق به
صدره ويحرج منه قلبه قوله والرجس هو العذاب قال جار الله هو الخذلان ومنع التوفيق وصفه بنقيض ما يوصف به التوفيق من الطيب

واذا

او اراد الفعل المؤدي الى النجس وهو العذاب من الارتجاس وهو الاضطراب وحمل الآية على المقدار والذي ذكره المصنف
قوله فالظاهر انه بعد وقوع الكفر يعني لقوله كذلك يجعل الله الرجس على الذين لا يؤمنون قوله والجواب ان المراد فريقا هدى الى
اخره حمله في الكشاف على ان المراد فريقا هدى وهم الذين اسلموا اي وفقهم للايمان وفريقا حق عليهم الضلالة اي كلمة الضلالة
وعلم الله انهم يضلون ولا يهتدون قوله والمراد يهدي بها من يشاء وحمله جار الله على ان المعنى يضل بالمحنة الجاهلين غير التابعين
في معرفته ويهدي العالمين الناسين بالقول الثابت وجعل ذلك اضلالا من الله وهدى منه لان محنته كانت سببا لان ضلوا واهتدوا
فكانه اضلهم بها وهداهم قوله لان لفظة هي عائدة الى الرجفة حملها في الكشاف عائدة الى فتنة العجل كلمة موسى وهو تسمعون فاسند الى
الكلام على الرؤية اسند الى الفاسد حتى افتتنوا فضلوا وجعلها الامام يحيى عائدة الى قصة بني اسرائيل في اتخاذهم العجل من حليه
الشامري وادخال الشبهة والالتباس قوله اذا طبخته في الكانون الكانون والكانونة الموقد ذكره في الصحاح قوله لم استعمل
في كل عذاب يعني وان لم يكن بالنار كما في قوله ان الذين فتنوا المؤمنين والمؤمنات ان حملنا الآية على ان المراد بلوهم بالاذى على سبيل
العموم وان حملناها على ان المراد الذين فتنوا اصحاب الاخدود خاصة وبالذين امنوا المطروحين في الاخدود فمعنى فتنوهم
عذبوهم بالنار ويكون الآية شاهدة على الاصل في الاستعمال وقد جوز جار الله الوجهين كليهما قوله وقال في الفتنة اسم من الفتن
قال جار الله المراد بها ههنا الاحراج او الشرك قوله استعير للاغواء ظاهر كلامه ان استعمال الفتنة فيه مجاز وقد ذكر الامام يحيى
انها تستعمل في الاهلاك والعذاب وفي الاختبار والامتحان وفي الاضلال والتمويه وتلبيس الحق والاستدعاء الى المعصية كقوله يا
بني ادم لا يفتننكم الشيطان وظاهر كلامه انها مشتركة في هذه المعاني لانه قال فاذا تقررت هذه القواعد من استعمالها فما صح
اطلاقه على الله وبعضها يتأتى في موضوع الحكمة فيحمل ما في القرآن من الفتنة على ما يصح في حقه تعالى ويليق بحكمته دون ما لا يليق
وحمل الآية على ان المراد بالفتنة فيها الاختبار والامتحان والابتلاء قال لان ادخال الشبهة والالتباس يقرب من الامتحان والاختبار
قوله وقال الزمخشري هي للتام والمعنى ان موسى الى اخره قال جار الله قوله ربنا ليضلوا عن سبيلك دعاء عليهم بلفظ الامر كقوله ربنا
اطمس واشدد وذلك انه لما عرض عليهم ايات الله وبيناته عرضا مكررا وردد عليهم النصائح والمواعظ زمانا طويلا وحذرهم
عذاب الله وانتقامه وانذرهم عاقبة ما كانوا عليه من الكفر والضلال المبين وراهم لا يزيدون على عرض الايات الا كفرا وعلى الانذار
الا استكبارا وعن النصيحة الا نبوا ولم يبق له مطمع فيهم وعلم بالتجربة وطول الصحبة انه لا يجيء منهم الا الغي والضلال وان ايمانهم
كالمحال الذي لا يدخل تحت الصحة او علم ذلك بوحي من الله اشتد غضبه عليهم وافرط مقته وكراهته لحالهم فدعا الله عليهم بما علم
انه لا يكون غيره كما تقول لعن الله ابليس واخزى الكفرة مع علمك انه لا يكون غير ذلك وليشهد عليهم بانه لم يبق له فيهم حيلة وانهم
لا يستاهلون الا ان يخذلوا ويخلى بينهم وبين ضلالهم يتسكعون فيه كانه قال ليثبتوا على ما هم عليه من الضلال وليكونوا ضلالا وليطبع
الله على قلوبهم فلا يؤمنون وما على منهم هم احق بذلك واحق كما يقول الاب المشفق لولده الشاطر اذا لم يقبل منه افعل
ما فانه من قبول نصيحته وخذ زاعليه لانه لاهتزاز به عنه وانما هو هواه قوله ان الله جعل ذلك جزاء على كونه الحمد لله هو انه يقال
ليس في الامر ما يدل على ما ذكره من كون ذلك على سبيل المجازاة قوله والمعنى الى اخره قال جار الله ويثبتهم في الدنيا انهم لم يزلوا كما ثبت
الذين فتنهم اصحاب الاخدود والذين نشروا بالمناشير ومشطت لحومهم بامشاط الحديد ويثبتهم في الاخرة انهم اذا سئلوا عند
مواقف الاشهاد عن معتقدهم ودينهم لم يتلعثموا ولم يبهتوا ولم تحيرهم احوال الحشر وقيل معناه الثبات عند سؤال القبر قوله
لاجل القول الثابت هو خلاف الظاهر من المرادات بتثبيتهم يكون بالقول الثابت ومعناه الذي ثبت بالحجة والبرهان في قلب صاحبه وتمكن فيه
فاعتقده واطمأنت اليه نفسه وليس المراد تثبيتهم بسبب القول الثابت لانهم ثبتوا عنه والكلام لا يقتضيه قوله ويضل الظالمين
حمل المصنف قوله ويضل الظالمين على ان الاضلال فيه بمعنى الاهلاك وقال جار الله المعنى يضلهم في الدنيا انهم لا يثبتون في مواقف الفتن
وتزل اقدامهم اول شيء وهم في الاخرة اضل وازل كلاهما وفي اللطائف قوله انه جعل ذلك جزاء يقال انما انه جزاء على القول الثابت

فلا ولا دليل عليه ولا سبيل اليه واما على الامات فلا يبعد ان يكون تلبيسهم لاجل ايمانهم وكذلك حذا ان الظالمين وعدم تلبيسهم يكون
لاجل ظلمهم قوله ولتتاكد الحجة على المطيع يعني بان يقال له يعم العمى ولم نعمركم ما يتذكر فيه من تذكر قال جار الله في هذه الاية واخرج
على لفظ الامر ايذانا بوجوب ذلك وانه مفعول لا محالة كالمامور به الممتثل لقطع معاذير الضلال او معنى الدعا بان يمهلهم الله وينفس
في مدة حياتهم قوله كما قاله في ايها احزنت اذ كلما سكت ما يقول وتمد له من العذاب مدا قوله المراد ليس عليك ثوابهم في الكسالى يحمل على ان
ان يعطيهم مهدرين الى الا بها عما يعوا عنه من المن والاذى والانفاق من الخبيث وغير ذلك وما عليك الا ان تبلغهم النواهي فحسب
ولكن الله يهدي من يشا بلطف لمن يعلم ان اللطف ينفع فيه فينتهي عما نهي عنه وهذا هو اللائق بتفسير كلام الله تعالى قوله وعلى هذا
حمل قوله تعالى لاسقيناهم الى اخره يعني ان المراد ان الجن لو استقاموا على الطريقة المثلى اي لو ثبت ابوهم الجان على ما كان عليه من
عبادة الله ولم يستكبر عن السجود لادم ولم يكفر وتبعه اولاده على الاسلام لانعمنا عليهم ولوسعنا رزقهم وذكر الماء الغدق
وهو الكثير لانه اصل المعاش وسعة الرزق لنفتنهم فيه اي لنختبرهم كيف يشكرون ما خولوا منه واعلم ان المعلى في قوله وان ادري
لعله فتنة لكم الاية قل يا محمد ما ادري لعل تاخير الموعد بعله السالمين امتحان لكم لينظر كيف تعملون او تمتيع لكم الى حين ليكون
ذلك حجة عليكم وليقع الموعد في وقت هو فيه حكمة قوله فان الكافر المرتاب يقول ولم كانت تسعة عشر قال في التيسير النوية قال
ابو جهل لعنه الله وهو يهزا برسول الله صلعم وما جاء به من الحق يا معشر قريش يزعم محمد انما جنود الله الذين يعذبونكم تسعة عشر
وانتم الناس عددا واكثرهم فيعجز كل رجل منكم عن رجل منهم فانزل الله وما جعلنا اصحاب النار الاية قوله من المقدر من يرد الله عذابه
الى اخره قال جار الله اي يدركه مفتونا وخذلانه فلن تملك له من الله شيئا فلن تستطيع له من لطف الله وتوفيقه شيئا اولئك الذين لم
يرد الله ان يمنحهم من الطافه ما يطهر به قلوبهم لانهم ليسوا من اهلها لعلمه انها لا تنفع فيهم ولا تنجع قال الامام محيي ويجوز ان يكون
المراد ان الله تعالى ما اراد ان يطهر قلوبهم عن اعتقاد الكفر والشرك على جهة القسر والالجاء ولو ذلك الى اختيارهم لئلا يبطل
التكليف مع الالجاء قوله والجواب انه دعا بتقديره قال جار الله في معناه لا تبلنا ببلايا نزيغ فيها قلوبنا بعد اذ هديتنا وان شئنا
لنشكر ولا سمعنا الطافك بعد ان لطفت بنا قوله وقد ورد بمعنى العذاب قوله فلما زاغوا الى اخره فيه نظر لان القوم ان المراد فلما زاغوا
عن الحق ازاغ الله قلوبهم بان منعهم الطافه ولو كان بمعنى العذاب لم يكن لذكر القلوب فائدة وليس كونه جزا على زيغهم يستلزم ان المعنى
العذاب لان الخذلان مسبب ايضا عن المعصية والاضرار فاذن العوك ما رجح الله المصنف اختار قوله فمن انه عرضوا ان يعملوا ما هو كفر لانا
كان كفرا لان معناه انه قرآها وعلمها وليس وحيا ولا كلاما لله قوله وهو التذكر والتكرار صوابه وهو تكرار الامام ليتذكرهم
وانقاظهم عن سنة غفلتهم قوله ولو كان كما قالوه يعني من ان المراد بصرف الامام ليكفروا قوله والمعنى لئلا يقولوا هذا ذكره ابو علي
الفارسي وقال من قرا درست فالمعنى في ليقولوا كراهة ان يقولوا ولئلا يقولوا درست اي فصلت الايات واحكمت لئلا يقولوا انها اخبار
قد تقدمت وطال العهد بها واما من قرا دارست اي ذاكرت فاللام للصيرورة وقد درست قراه ابن عامر بفتح السين وسكون التا
ودارست بالالف قراه ابن كثير وابي عمرو ودرست بسكون السين وفتح التا قراه باقي السبعة قوله قالت الخنسا فآليت آسى على هالك
بغي فالمعنى لا آسى اي لا احزن ويدل على ذلك انه لولا تقدير لا لم يجز تلقي القسم ما آسى بل كان يجب دخول اللام ونون التاكيد فيكون
لاسين ولا اسالن ما لحقه سالها وكذلك قول الطائي لقد آليت اعذر فلولا تقدير لا لكان يجب ان يقول لاعذرن والجداع السنة
الشديدة والتلاع صغار الابل ومعنى تجزا تكتفي قوله ويجوز ان يكون لام العاقبة وتسمى ايضا لام الصيرورة وهذا ذكره
ابن عطية وابو البقا قال وهي كقوله فالتقطه ال فرعون ليكون لهم عدوا وقال الزمخشري هي لام العلة مجازا وذلك لان الايات
صرفت للتبيين ولم تصرف ليقولوا درست ولكن حصل هذا القول بتصريف الايات كما حصل التبيين فشبه به فسيق مساقه قوله التهديد
الوارد في صورة الامر هنا الوعيد كقوله نشاذة بتسكين اللام في وليقولوا فيكون حينئذ لام الامر والفعل مجزوم بها ويكون
معناه الوعيد وعدم الاكتراث بهم وهذا القول نسبه في البحر الى التسح ابو الرس بى حيان قوله كقوله وليوفوا نذورهم فليس

المراد ان هنا مثال للتهديد بل للامر الذي يراد به التهديد بصيغته ارادات سرابه يريد بسكون اللام بعد واو العطف قوله والظاهر
يعني ان الاغواء له لا يلتبس في الاضلال يعني لان هذه الباء مثل الباء في قولهم كتبت بالقلم ومسحت بالمنديل قال رحمه الله الباء للقسم وما
مصدرية وجواب القسم لازينن والمعنى اقسم باغوائك اياي لازينن لهم وفي معنى اغوائه اياه تسببه لغيه بان امره بالسجود
لادم عليه السلام فافضى ذلك الى غيه وما الامر بالسجود الا حسن وتعريض للثواب بالتواضع والخضوع لامر الله ولكن ابليس اختار
الاباء والاستكبار فهلك والله بري من غيه وارادته والرضا به قوله والمعنى ولا ينفعكم نصحي الى اخره قال جار الله اذا عرف الله
من الكافر الاصرار فخلاه وشانه ولم يلجئه سمي ذلك اغواء واضلالا كما انه اذا عرف منه انه يتوب ويرعوي فلطف به سمي ارشادا
وهداية وقيل ان يغويكم ان يهلككم من غوى الفصيل غوى اذا بشم فهلك ومعناه انكم اذا كنتم من التصميم على الكفر بالمنزلة
التي لا ينفعكم نصائح الله ومواعظه وسائر الطافه كيف ينفعكم نصحي قوله لان العلة لا تصح الا من الحي القادر يعني لان
علت علينا المعنى ملكتنا قوله شقا شقاوة وشقا وكذلك شقوة ويفتح الشين في شقاوة وشقوة ويكسر قوله والمعنى زينا لكل امة
عملهم الذي كلفوه هذا تاويل على خلاف الظاهر واجود منه ما ذكره جار الله من ان المعنى خليناهم وشانهم ولم نكفهم حتى حسن
عندهم سوء عملهم او امهلنا الشيطان حتى زين لهم او زيناه في زعمهم وقولهم ان الله امرنا بهذا وزينه لنا قوله وهو باطل الا ان ما
قد مضى لا يحتاج اليه بعد ارادته وان لم يحتج اليه في وجوده فالتزين فيه متصور فلا مانع من ان يزين للعامل عملا اشد منه ويرينه
في حسنه ويحكم عليه بانه حسن **مسئلة** هذه المسئلة مما يحكم عليه الاصحاب باب العدل من فروض الاعيان ليعرف مسئلة
العدل في هذه المسئلة والمراد العلم بان الله لم يضل عباده عن الدين وان الله قد دل كل مكلف وبين له ولا يجوز ذلك

القول في ان الله تعالى يريد الطاعات ولا يريد القبائح

اعلم ان عادة المصنفين في علم الكلام مختلفة في ذكر ارادة الله تعالى
وكراهته وما يريده وما يكرهه فمنهم من يذكر جميع ذلك في باب التوحيد نظرا الى ان كونه تعالى مريدا وكارها من صفاته الثابتة له
واحواله التي يستحقها لذاته وذكر ما يريده وما يكرهه من فروع ذلك ولواحقه ومنهم من يذكر جميعه في باب العدل نظرا الى ان من مقتضى
العدل والحكمة ان يريد الطاعات ويكره المعاصي وان خلاف ذلك مناف للحكمة ومخالف لمقتضاها وعلل السيد ما تقدم ذكر الارادة والكراهة
في باب العدل بانه كلام في افعاله تعالى وما منها واعترض بانه يلزم ان يعد جميع افعال الله تعالى فيه لان الحكم في جميعها ما ذكر قيل والاولى
في توجيه ما اختاره ان العدل اكثر مسائله انه تعالى لا يخل بالواجبات وانه تعالى يثيب بالتكليف وجميع النعم منه تعالى وان القران صدق وفي جميع اجازة
واسبابا ولطفا وامر ونهي ولم يتم شي من ذلك الا باثبات كونه مريدا وكارها والمصنف رحمه الله اقتفى نظر المحرر وتامله المنوه ان
يذكر كل نوع من انواع هذه المسئلة في بابه ويرده الى نصابه فذكر ما يتعلق بباب التوحيد فيه وهو اثبات هاتين الصفتين له تعالى وثبات كيفية
استحقاقهما وما يتعلق بذلك وجعله بعد ذكر الصفات الواجبة وكيفية استحقاقها لان الواجب اكثر الجائز وذكر ما يتعلق بباب العدل
فيه وهو انه يريد الطاعات ويكره القبائح فكان كلامه اوفق واحسن وتعليله اوضح وابين والله سبحانه وتعالى اعلم قوله ذهب اهل الحق
الى اخره كان الاليق ان يقدم ذكر مذهب اهل العدل مفصلا لانه مذهبه ثم يذكر مذهب المخالفين من بعده كانه اكتفى بترجمة المسئلة وما
احسن ما حكاه الامام يحيى عليه السلام من الاجمال في هذه المسئلة بقوله ذهب القائلون بالعدل من الزيدية والمعتزلة الى ان الله يريد جميع
افعاله ما خلا الارادة والكراهة وانه تعالى مريد لجميع الطاعات من افعالنا ما حدث منها وما لم يحدث وانه تعالى كاره لجميع المعاصي ما حدث
منها وما لم يحدث وذهب سائر فرق المجبرة من الاشعرية والكلابية والنجارية الى انه تعالى مريد لجميع ما حدث من الكائنات طاعة كان او
معصية وانه لا كائن في عالمنا الا وهو متعلق بارادته وما لم يحدث منها فانه تعالى لا يريده طاعة كان او معصية قوله ويكره ما لا يقع
يعني لا يريده لان المدح بالكراهة عندهم الى عدم الارادة ولا يجعلون للكاره بكونه كارها حالا قوله ودليله انه امر بها لا خلاف في هذا
الاصل والقران والسنة مصرحان به في غير مرة والخصم يسلمه والمسلمون متفقون عليه قوله والامر لا يكون امرا الا بالارادة وذلك لان
صيغة افعل مع [illegible] مثلا قد يقع عن امر بان يصدر من ساه او نائم فلا بد من امر مميز لكونه كان امرا اما بان يكون امرا لذاته الى سائر

المقسم الذي يعدم ما يريد الله وحسنه باطل الا كونه امرا لا ارادة المامور به وايضا فلا ينفصل الامر عن التهديد الا بارادة المامور به
وايضا فهو طلب والطلب لا بد له من مطلوب فيلزم ان يكون ارادة المامور به هو معقول الامر فيجب ان يكون المامور به مرادا قوله لا كراهة
الحسن فيجب كما انه اولى ان يقول لان كراهة الواجب ونحوه او الطاعات واما ان كراهة المباح والمكروه فيجب فغير واضح ولا راجح
قوله ولان الكراهة انما يعرف بالنهي يعني في حقه تعالى لان ذاته لا يعلم ضرورة فلا يعلم كراهته الا بدليل يدل عليها ولا دليل سوى ان
نهيه يدل على ما كرهه وفيه نظر لان ظاهره الاطلاق وقصر معرفة الكراهة على النهي وليس كذلك فانها يعرف في حق الشاهد ضرورة
من شاهد حاله ويعرف في حقه تعالى بغير النهي كان يخبرنا في كتابه او على لسان رسوله صلعم بانه يكره امرا من الامور قوله وصفه اهل اللغة بانه
مطيع وشاهده قول بعض اعمام النبي صلعم وقد ضرب بعقبه الماء او الارض فنبع الماء ان ربك ليطيعك فقال له وانت يا عم لو اطعت الله لاطاعك
وليس الله بمامور وقول سويد بن الكاهل رب من انضجت غيظا صدره قد تمنى لي موتا لم يطع قوله غير مسلم وذلك لان العبد
يوصف بكونه مطيعا للسيد وان لم يكن من جهته امر حيث فعل مراده ولما يعهم قوله لا امرته على لسان رسول الى ان الماضوية صورة
الامر والا فليس بامر على الحقيقة لان من شرطه الارادة وقد فرضه كارها قوله على طريق الاحتجاج دليل ذلك انه متى حصل الارادة
واقترن بحدوث الصيغة وجب كونها امرا ولم يجز وجه ان يكون غير امر وهذا مذهب الجمهور وقيل بل يؤثرها على سبيل الجواز والاول
اوضح وارجح قوله والنهي انما يكون نهيا بالكراهة الى اخره تقريره على نحو ما مضى في الامر الا في الوجه الثالث وهو قولنا ان الامر طلب
الى اخره قوله واما السمع الى اخره اما الاستدلال به على ان الله يريد الطاعات فلا كلام فيه فانه صحيح على القواعد اذ لا يتوقف العلم
بصحة السمع عليه واما الاستدلال به على انه تعالى لا يريد القبائح فمن كان رايه على انه لا يصح الاستدلال بالسمع على انه تعالى لا يفعل القبيح
مجملا ومفصلا كالقاضي ومن تابعه فانما يستدل بالسمع على ذلك من قبيل التقوية والا فليس لها قوله فنحو قوله تعالى يريد الله بكم اليسر
الى اخره دلالة هذه على ما ذكره غير واضح والظاهر ان المراد بها نفي كثرة الحرج والمشقة في الدين والامر بالحنيفية السمحة ومن جملتها الترخيص
في ترك الصوم في المرض والسفر وقد اشار الى ذلك جار الله قوله والغرض والارادة واحد بلا خلاف في معنى الا على وان كان لفظ الغرض قد
يطلق على الداعي قوله وهذه لام الغرض بلا شبهة لا كونها لام العاقبة لا يكون حال خلقهم وانما يكون حال تكليفهم على قواعدكم فانا نقول
المعنى ما خلقت الجن والانس الذين سبق في علمي وحكمي سعادتهم وتكليفهم الا وانا مريد ان اكلفهم ليقع منهم العبادة واستحقوا [illegible]
قوله وقوله تعالى يريدون عرض الدنيا والله يريد الاخرة اي يريدون حطام الدنيا وسمي عرضا لانه حدث قليل اللبث والله يريد ما هو سبب الجنة
من اعزاز الاسلام بالاثخان في القتل والجهة في هذا الطرف والاية نزلت في شان اخذ الفداء من اسارى بدر وعتاب الله للمومنين على ذلك
قوله في حكاية الايات ولقد يسرنا القران للذكر اي سهلناه للحفظ من يسرنا فتة للسفر اذا رحلها فاللام فيه للغرض والاعلم قوله
ومن قوي ما نعتمده الى اخره هذه الاية الكريمة من اقوى ما نعتمده احتجاجا في هذه المسلة ووجه دلالته ونزيد به المصنف وجه الاستدلال بها
من الوجوه الخمسة المذكورة قوله لا اكذبهم الى اخره هذا بناء على قراءة التخفيف في كذب كذب والوجه في دلالتها ظاهر والمشهور القراءة
بالتشديد والمعنى انهم جاءوا بالتكذيب المطلق لان الله عز وجل ركب في العقول وانزل في الكتب ما دل على غناه وبرائته من مشيئة
القبائح وارادتها والرسل اخبروا بذلك فمن علق وجود القبائح من الكفر والمعاصي بمشيئة الله وارادته فقد كذب بالتكذيب كله وهو تكذيب الله
وكتبه ورسله ونبذ ادلة العقل والسمع وراء ظهره هكذا قرره جار الله قوله واما استدلالهم علينا وتعلقهم هذا الى اخره الحجة لهم في قوله فلو
شاء لهداكم اجمعين وجوابها من وجهين احدهما انه تعالى انما رد عليهم قولهم لو شاء الله ما اشركنا اراد انهم بنوهم على ان مشيئته للوجه بهم لمشيئة
اختيار لا اجبار اذ لو شاء مشيئة الاجبار لهداهم جميعا اذا لكانوا تحت قدرته نص فيهم كيف يشاء انهما انه اراد فلله الحجة البالغة عليكم
على وفق مذهبكم فلو شاء لهداكم اجمعين منكم ومن مخالفيكم في الدين فان تعليقكم دينكم بمشيئة الله يقتضي ان تعلقوا دين من خالفكم ايضا بمشيئته
فتوالوهم ولا تعادوهم وتوافقوهم ولا تخالفوهم لان المشيئة يجمع بين ما انتم عليه وما هم عليه هكذا قرره جار الله قوله ومعلوم ان الرضا
والمحبة والارادة واحد الى اخره فيه نظر لان يريد ان الرضا والمحبة من جنس الارادة وانما كانا نوعين مخصوصين منها فالرضا

للارادة

للارادة المقدمة المتعلقة بفعل الغير بشرط وقوع ذلك الفعل والمحبة اسم للارادة التي تطابق الداعي فلو خلق الله فينا ارادة
لما لا داعي لنا اليه كدخول النار لسميت ارادة ولم تسم محبة قوله فمعناه احب الاستمتاع بها هكذا اجاب الشيخ ابو علي واجاب ابو هاشم
بان المحبة هنا مجوز بها عن الشهوة واليه اشار المصنف بقوله او بمعنى العشق لان الشهوة المتعلقة بالصور والالوان قوله
وليس اذا جوزنا الى اخره احتراز عن سوال يرد وحاصله ان الارادة والمحبة اذا كانتا لمعنى واحد لزم ان يستعمل احدهما حيث يستعمل الاخر
حقيقة كان او مجازا فاجاب بالمنع لزوم ذلك ومن شاهده الغائط والمكان المطمئن فانهما في اللغة بمعنى واحد ثم استعمل الغائط في
قضاء الحاجة دون المكان المطمئن

فصل في بعض ما الزمهم اصحابنا

قوله فان قالوا الكفر كفر والجزم بكفر متعمد الكفر فيه
نظر فقد اختلفوا فيمن عزم عليه هل يكفر او لا ومن لم يكفره فاولى واحرى الا يكفر من اراده من غيره والاكفار لا يبنى الاقدام
عليه الا عن دليل قاطع واما العصيان بذلك والاثم فمقطوع به قوله فانتم اذن احق بالحمد والشكر يعني من هذه الجملة وان كان
الله احق بها من جهات اخر قوله وليكن ما فيه تعجيزه عندهم يعني وهو وقوع خلاف ما تعلقت به ارادته قوله خرجوا يعني عن ربقة
الاسلام

فصل في شبههم

قوله من اساطينهم هو جمع اسطوانة بضم الهمزة واسطارة بكسرها وهي الاباطيل قوله
الباطلة وصف جرى للتاكيد قوله يسمون من قياس الغائب على الشاهد الى اخره يعني يجعلونه من الادلة الظنية ويسمونه قياس
المثل ويسمون من عده قياسا قطعيا ولا يسمونه برهانا

فصل واما السمعيات

فقد قدمنا بعضهم من الاستدلال بها
قوله فالوقف فيمن شاء ذكره الضمير في ذكره عائد الى التذكرة في قوله فما لهم عن التذكرة معرضين اي عن التذكرة وهو العظة يريد القرآن وغيره
من المواعظ والمراد فمن شاء ان يذكره ولا ينساه ويجعله نصب عينيه فعل فان نفع ذلك راجع اليه وانما ذكر الضمير مع عوده الى التذكرة
وهي مونثة لانها في معنى الذكر او يعود الضمير الى القرآن لوضوحه اي فمن شاء ذكر به قوله اي اتخاذ السبيل هو عبارة عن التقرب الى
الله والتوسل اليه بالطاعة قوله وما لحن شاملكم ان يشيهم اي يسمهم بالدخول في الاسلام

مسلة

اذا عرفت ما ذكرنا من تحقيق
معنى الاية ان المراد فكلام المصنف مستقيم في قوله ما يشاؤون الطاعة لان جميع ما ذكر طاعة واما قوله الا ومن شاء الله فغير مستقيم لان
قوله تعالى الا ان يشاء الله شرط محقق وان دالة على الاستقبال فلا يصح تفسيرها بعد بل الاولى تفسير جار الله وهو ان المعنى وما
يذكرون الا ان يشاء الله ان يقسرهم على الذكر ويلجئهم اليه لعلمه انهم لا يؤمنون اختيارا وما يشاؤون اتخاذ السبيل وهو الطاعة الا ان
يشاء الله ان يقسرهم عليها وما يشاؤون الاستقامة يا من يشاؤها الا بتوفيق الله ولطفه او وما يشاؤونها اثم يا من لا يشاؤها الا
بمشية الله والجائه قوله فهو انما نفى فعل نفسه صوابه مشيئة فعل نفسه قوله ويجوز ان يكون المراد الا ان يشاء الله يكرههم هذا
هو المعنى القوي الذي عول عليه المفسر واما ما اشار اليه اولا بقوله وقد قدمنا انه لا يقع ايمان الى اخره ومعناه
ان المراد ما كانوا ليؤمنوا الا ان يشاء الله الا وقد شاء ايمانهم فالطبع السليم والذوق المستقيم لا يستحسنه لعدم مطابقته السابق
وينبو عن الاذهان في هذا المساق والاجبار الله الا ان يشاء الله مشية اكراه واضطرار ولكن اكثرهم يجهلون فيقسمون بالله جهد
ايمانهم على ما لا يشعرون من حال قلوبهم عند نزول الايات ولكن اكثر المسلمين يجهلون انهم لا يؤمنون الا ان يضطرهم فيطمعون
في ايمانهم اذا جاءت الاية المقترحة قوله لما كانوا يقترحون اصل الاقتراح ارتجال شيء من غير روية والمعار في استعماله
معنى التعنت والله اعلم قوله ومنها قوله واذا اردنا ان نهلك قرية امرنا مترفيها الى اخره اعلم انه لا وجه لاحتجاجهم بهذه الاية فانهم
يوافقونا في ان الله لا يامر بالفسق ولعمري ما اغفل الاصحاب عن مثل هذا فانه كان الاولى الا يوردوها في شبههم ولا يلمعوا
لهم بها احتجاجا وقد وجه المصنف احتجاجهم بها بقوله فاخبر انه يدمرهم بالفسق لا تمام مشيته وهو توجيه غير واضح
في المعقول الاية كما ينبغي سيأتي الجواب عنها وردها الى المحكم فهم كذلك يتوجه ذلك عليهم لمخالفة ظاهرها ما نحن وهم متفقون عليه
قوله وقيل امرناهم بالطاعة الى اخره هذا ما ذهب اليه الاكثر ومن كون المقدر امرناهم بالطاعة وقد بالغ الزمخشري في رد هذا
التفسير قال لان حذف ما لا دليل عليه غير جائز فكيف بحذف ما الدليل قائم على نقيضه وذلك لان المامور به انما حذف لان فسقوا

يدل عليه وهو كلام مستفيض يقال امرته فقام وامرته فقرأ لا يفهم منه الا ان المأمور به قيام او قراءة ولو ذهبت تقدر غيره فقد رمت
من مخاطبك علم الغيب قال ولا يلزم من هذا قولهم امرته فعصاني او فلم يمتثل امري لان ذلك مناف للامر مناقض له فلا يكون ما يناقض
الامر مأمورا به واختار ان المقدر امرناهم بالفسق ففسقوا ويكون الامر هنا مجازا لان حقيقته ان يقول لهم افسقوا
وهذا لا يكون فبقي ان يكون مجازا ووجهه انه صب عليهم النعم صبا فجعلوها ذريعة الى المعاصي واتباع الشهوات فكانهم مأمورون
بذلك لتسبب ايلاء النعمة فيه وان كان الغرض من تخويلهم اياها الشكر وعمل الخير والتمكن من الاحسان والبر ثم ما ذكره جار الله
في منع تقدير الطاعة بان الحذف يكون تارة لدلالة الموافق وتارة لدلالة الضد كقوله وله ما سكن اي وما تحرك والفسق هنا ضد
الطاعة فصح تقديرها وكان قوله فعصاني يدل على ان المقدر غير العصيان فكذا قوله ففسقوا يدل على ان المأمور به شيء غير الفسق
لان الفسق عبارة عن الاتيان بضد المأمور به انتهى وقد قيل ان امرنا بمعنى كثرنا يقال امر الله القوم اي كثرهم حكاه ابو حاتم عن ابي زيد
وقال الواحدي العرب تقول امر القوم اذا كثروا وامرهم الله اذا كثرهم قيل ومنه الحديث خير المال سكة مأبورة ومهرة مأمورة اي كثيرة النتاج
قوله اي جعلناهم امراء ثم فسره الفارسي بان امارتهم لم تكن الا لواحد بعد واحد والاهلاك في مدة واحدة واحسن ما يمنع تسليم ان الامر الملك بل من
امر يومر ولو سلم فقد تتوالى الفسقة منهم فيرد العقاب بآخرهم وقد فسر قراءة التشديد بالتكثير كقراءة التخفيف وهو مستقيم قوله
واما استعماله بمعنى الامر فنحو ان يقول له علي فعل كذا باذن الله فيه نظر فانه لا يصح لغة استعماله بمعنى الامر والمراد في الاية التي استشهد بها
بتيسير الله وتسهيله نص عليه جار الله وكذلك معنى الاية الاخرى فان المعنى انه يخرجهم من الظلمات الى النور بتيسير الله لذلك وتسهيله
له بما يفتح فيه من الالطاف وبعثه من الدواعي قال جار الله مستعار من الاذن الذي هو تسهيل الحجاب وما كان لنفس ان تؤمن الا باذن
الله اي بتسهيله بفعله للالطاف وهدايته الى ذلك قوله كقوله فقل آذنتكم على سواء هو هنا بمعنى الاعلام وفيه دليل على ان الاذن بمعنى العلم
لان آذن اذا كان بمعنى اعلم فاذن بمعنى علم لان اذن مأخوذ منه ومتفرع عليه وكذلك آذنتنا في البيت وكان الاحسن والاصرح الاستشهاد
بقوله تعالى فأذنوا بحرب من الله اي فاعلموا به من اذن بالشيء اذا علم به قوله رب ثاو يمل منه الثواء اي رب مقيم يمل منه الاقامة يقال ثوى
بالمكان اي اقام به يثوي ثواء وثويا قوله وعلى هذا يحمل هذه الاية اما جار الله فاشار الى المعنى بتيسير الله وتسهيله كما صرح به
في غير هذه الاية لانه قال بعد حكاية قوله تعالى وما هم بضارين به من احد الا باذن الله بالفعله لانه ربما احدث الله عنده فعلا من افعاله
وربما لم يحدث وقد نبه المصنف عليه آخرا بقوله على ان الضرر الحاصل عند السحر الى آخره قوله لانه نهي عنه بقوله وقيل اقعدوا
جعل الامر بالقعود نهيا عن الخروج لانه في معناه اذ لا يمكن الجمع بينهما كالامر بالحركة فانه في معنى حكم النهي عن السكون وقوله تعالى
ما زادوكم الا خبالا الخبال الفساد والشر وقوله ولاوضعوا خلالكم ولسعوا بينكم بالنمائم وافساد ذات البين قوله وبعد فلام كي
لا تدخل على الاسماء فيه نظر لان الاصل في اللام انها حرف جر لا تدخل الا على الاسماء وانما تدخل على الفعل وتسمى لام كي لكونها بمعناها
بواسطة تقدير ان التي تصير بدخولها على الفعل والفعل بمنزلة الاسم وقد بنى المصنف على ان اللام التي للغرض لا تكون الا لام كي الداخلة
على الفعل وليس كما توهم ما ذكره بل هذه اللام هي لام التعليل تدخل على الاسماء الجامدة والمشتقة وعلى الفعل بتقدير ان ليكون بمنزلة الاسم
فتسمى حينئذ لام كي وقد مثل النحاة دخولها على الاسم الجامد بقولهم جئتك للسمن واللبن وسموه مفعولا له لكن لا يجوز حذف اللام وتقديرها
حيث يكون جامدا قوله فهي لام العاقبة ظاهره يقتضي بانها ليست لام التعليل وكذلك في قوله ليكون لهم عدوا وحزنا وليس كذلك
فانها هي هي لكنها لم تدخل على ما هو العلة في الفعل والغرض فيه سماها من ليس له حظ وافر من البلاغة بهذا الاسم وظن انها ليست
اللام وما عرف انها هي وانما التجوز فيما يؤول الامر اليه فجعله غرضا وعلة من قبيل الاستعارة وقد ذكر ذلك جار الله فقال جعلهم لاغراقهم
في الكفر وشدة شكائمهم فيه وانه لا يأتي منهم الا افعال اهل النار مخلوقين للنار دلالة على تمكنهم في الموجبات وتمكنهم فيما يؤهلهم لدخول
النار وقال رحمه الله في قوله ليكون لهم عدوا وحزنا هي لام كي التي معناها التعليل كقولك جئتك لتكرمني سواء بسواء ولكن معنى التعليل
فيها وارد على طريق المجاز دون الحقيقة لانه لم يكن داعيهم الى الالتقاط ان يكون لهم عدوا وحزنا ولكن المحبة والتبني غير ان ذلك لما

كان

كان بمنزلة القاطع له ولذلك شبهه بالداعي الذي يفعل الفاعل الفعل لأجله قوله ومثل هذا الجواب في قوله انما نملي لهم
ليزدادوا اثما معنى الإملاء تخليتهم وشأنهم مستعار من املى لفرسه اذا ارخى الطول ليرعى كيف شاء وقيل هو امهالهم وإطالة
عمرهم قال جار الله لما كان في علم الله المحيط بكل شيء انهم يزدادون اثما فكان الإملاء وقع من اجله وبسببه على طريق
المجاز قوله وكذلك فتنا بعضهم ببعض اي ابتلينا بعض الناس ببعض وذلك ان المشركين كانوا يقولون للمسلمين اهؤلاء
الذين من الله عليهم من بيننا اي انعم عليهم بالتوفيق لإصابة الحق ولما يسعدهم عنده من دوننا ونحن المقدمون والرؤساء وهم العبيد
والفقراء انكارا لان يكونوا امثالهم على الحق وممنونا عليهم من بينهم بالخير ومعنى فتناهم ليقولوا ذلك خذلناهم فافتتنوا
حتى كان افتتانهم سببا لهذا القول لانه لا يقول مثل قولهم هذا الا مخذول مفتون هكذا قرره جار الله قوله واعلم ان جميع ما ذكره
الى اخره بعد الكلام لم يوردوه دليلا على عدم الاختيار بل على ارادة الله للموافقات وعدم ارادته لما لم يقع فلا معنى للمعارضة بما ذكره
والحاصل ان مقالتهم ان ما اراده الله فلا بد من وقوعه ولا اختيار للعبد في تركه فمذهبهم في الارادة يقتضي نفي الاختيار من حيث
لا يمكن العبد ترك ما اراده الله ولا فعل ما لم يرده قوله باجماعها على قولها الا من يشاء الله يعني ولم يعرض لذلك انه لا يوجد
واحد ممن داخل امر الله فلم يخالفه ولا ترك ما امره بل المعلوم ان اكثر الناس كذلك ولقائل ان يقول ان مراد الامة لا مرد لامر الله
وهو ما يفعله فينا ويريده بنا من افعال نفسه كمرض وموت وفقر وعكس ذلك فان هذا هو المتبادر الى الافهام دون الامر الذي
هو نوع من الكلام قوله وعلى قولها استغفر الله من جميع ما يكره الله يعني وعلى مذهبكم ان الله لا يكره المعاصي الواقعة لكن الاقرب
ان دعوى الاجماع منا ومنهم على ذلك الا قول عند من يسلمه ولا يسلمه قوله لجوابهم جوابنا المسمى بالامتناع انهم اذا اجابوا على ما ذكرناه
بجواب كان بعينه جوابنا عما ذكروه فانه لا بد اذن من الجواب وانما ينبغي ان يكون المراد فاذا تكلفوا الجواب عما ذكرناه مؤولوه ونحن نفعل
مثل ذلك ونجيب عما ذكروه بتأويله قوله ولا يتم هذا الا اذا قصروا افعال نفسه تعالى كما هو قصدها او قصر افعال غيره الظهر والابد
فانه من كان شأنه ان كل ما شاء من فعل نفسه وفعل غيره وقع وما لم يشأ من الجنسين لم يقع فاقتداره اظهر ممن لا يكون ذلك
الا في حق فعله نفسه فان الواحد منا هذه صفته ما شاء من [illegible] وافعاله كان بان يفعله وما لم يشأ منها لم يكن اذا لم يضره
الا باختياره ولعل المصنف نحى الى ان وقوع ما شاء من فعل غيره لا يدل على كمال الاقتدار فهو يشاء الواحد الضعيف فعلا من السلطان
القاهر فيفعله ولا يدل ذلك على اقتداره وهذا صحيح لو قيل فلان يشاء [illegible] من فعل غيره فيقع فانه لا دلالة له في هذا على الاقتدار
واما فرض الوقوع على المشيئة والاتفاق على عدمها فهو ابلغ دلالة على الاقتدار والله اعلم قوله واما قوله ان شاء الله الى اخره اشار الى
جواب شبهة لهم حاصلها ان الاجماع منعقد على ان من علق [illegible] بطاعة لمشيئة الله تعالى وحلف ليفعلنها نحو والله لاقضينك دينك
ان شاء الله ولم يقضه لم يحنث ولو كان الله يشاء ذلك ووقع لم لا يحنث لا محالة وحاصل ما اجابه المصنف ان هذا الكلام لا يراد به حقيقته
وهو ما وضع له الشرط وانما يؤتى به لقطع الكلام عن النفوذ كأنه قال لا افعل كذا ان اشتريت ذلك واستغنت الدواعي مني اليه
وهذا الجواب يحكى عن ابي علي وابنه ابي هاشم اجابة [illegible] فلو اراد حقيقة الشرط لم يحنث قيل له خرقت الاجماع قال لا لان الاجماع
ما انتهى الى هذا الحد الذي انهينا اليه فلو انتهى اليه لاجابوا بما اجبت به واجاب ابو عبد الله بان المعنى لافعلن ان وفق الله لذلك وسهل
سبيله اليه فاذا لم يفعل دل على انه لم يوفق فلا يحنث واحتج ايضا بنفي الاجماع فان الزيدية على خلافه ولهذا قالوا في قول الرجل لامرأته
انت طالق ان شاء الله [illegible] فان كان [illegible] الطلاق [illegible] مباح [illegible] والا [illegible] لانه واجب والله يريد

فصل ومن المتشابه [illegible] نوع يستدلون به على ان الله يمنع العباد مما امرهم به لا يحول بينهم ولم يرده قوله لا يمنع [illegible] يفعل في
داخل القلب فيه نظر لان الختم في الحقيقة نوع من التغطية كختم الكتاب الذي هو تغطية له لئلا يتوصل اليه ولا يطلع عليه ولعل المصنف
نحى الى ما روي في الحديث من ان الرجل اذا افضى [illegible] في قلبه نكتة سوداء قوله فلم يقل ختم على قلوبهم من الايمان بل [illegible] الاية يقتضي بذكر
والاضافة المراد قوله ولا يستعملون [illegible] الخواطر والالطاف فيه نظر لان الالطاف من فعل الله وليس مع كونه الى الملكة والخواطر انما

ترد الخواطر ان [illegible] عمل الله ما يقوم مقام
الطعم ولا يجب عليه ادائها
غيره به وعدنا [illegible]
[illegible] منه [illegible]
كالوعظ والتذكير [illegible]
الاخبار والاحسان [illegible]
العساكر والعصيان من
الموت واهوال القبر [illegible]
الحشر والنار [illegible]

هي في اسناد التكليف وفي هذا التاويل تكلف قوله كما قال تعالى ولكن كتب في قلوبهم الايمان حمل الكتابة على ظاهرها وانما يحتمل تاويله كما قال
في تفسير الختم والمراد التحقيق ان المراد بكتب اثبت الايمان فيها ووفقهم فيه وشرح له صدورهم قوله نكتت في قلبه نكتة اي نقط فيه نقطة
قوله وقال الشاعر عزه اصم عما ساءه سميع هذا نضرب مثلا لمن يتغافل عما يكره قوله ومثل هذا يقع الكلام في وطبع على قلوبهم الطبع في
اللغة الرين الذي لا يزول عن محله يعسر سوته ولهذا سمي الطابع طابعا وهو المهر ثم فيها نقش فاذا وضع على ما فيه نطوبها الطبع ومنه
واذا وقع في الثوب سيلان وكالدهن قيل الطبع فيه يعني انه لا ينفصل وتاويله على ما ذكره المصنف وقد ورد عنه صلعم الطابع معلق بقائمة
من قوائم العرش فاذا انتهكت المحرمات واستحلت المحارم ارسل الله الطابع فطبع على القلوب بما فيها وفي حديث اخر القلب مثل الكف
المفتوحة كلما اذنب العبد ذنبا انقبضت اصبع حتى ينقبض الاصابع كلها فينسد على القلب فذلك هو الطبع رواه الامام محيي السنة والجاراله
في كشافه كلام على الختم والطبع لا ينبغي لمن يريد التحقيق اهماله وعدم الاطلاع عليه والنظر اليه قوله وقد قال كذلك نسلكه في قلوب المجرمين
المعنى انه يلقيه في قلوبهم مكذبا مستهزا به غير مقبول كما لو انزلت بلئيم حاجة فلم يجبك اليها فقلت كذلك انزلها باللئام يعني مثل هذا
الانزال انزلها باللئام مردودة غير مقضية وهو من سلكت الخيط في الابرة واسلكته اذا ادخلته فيها ونظمته والضمير للذكر
وهو القران قوله ولم يقل الله يفقهوه ظاهره ان المحذوف الذي ينبغي تقديره اللام قبل ان ولا اشتباه في تقديرها والذي يقدره هنا
المدرسة مضاف قبل ان فيقولون تقديره كراهة ان يفقهوه او نحوه قوله وللاية معان صحيحة اصح مما ذكره تفسير جار الله
انه حكاية لما كانوا يقولونه وقالوا قلوبنا في اكنة مما تدعونا اليه وفي اذاننا وقر ومن بيننا وبينك حجاب كانه قال واذا قرات القران جعلنا
على زعمهم ومعنى كون الحجاب مستورا انه ذو ستر وهو لا يرى فهو مستور او حجاب ستر ان يبصر فكيف يبصر المحجوب به ولكنا
بعضه يشبه قول هذه الاية يشير الى ما ذكره الحاكم في تهذيبه من ان بين ولها ان قوما كانوا يؤذون النبي صلعم بالليل اذا تلى القران
وصلى عند الكعبة يرمونه بالحجارة ويصدونه عن الدعا الى الايمان فحال الله بينهم وبينه والاكنة الاغطية جمع كنان ان يفقهوه الا
يفقهوه الى اخره في هذا الوجه تعسف وتكلف والذوق لا يلتفت اليه ولا يستقر عليه قوله فان قيل كيف يكون الكن والوقر معقولين
الكن في اللغة الستر والجمع الاكنان وهي الاغطية والوقر الثقل في الاذن قوله والجواب الذي يعلق الى اخره فيه نظر والظاهر
انه عطف على لا يؤمنون تقديره وما يشعركم ان هذه الاية التي اقترحوها واشتهوا ان جاءهم ليؤمنن بها لعلها اذا جاءتهم لا يؤمنون
وما يشعركم انا نقلب افئدتهم وابصارهم اي نطبع على قلوبهم وابصارهم فلا يفقهون ولا يبصرون الحق كما كانوا عند نزول اياتنا اولا لا
يؤمنون بها لكونهم مطبوعا على قلوبهم وما يشعركم انا نذرهم في طغيانهم اي نخليهم وشانهم لا نكفهم عن الطغيان حتى يعمهوا فيه هذا
ما ذكره جار الله وقد قيل انه ونقلب مستانف وليس ببعيد قوله ولانه حجة عليهم لكونهم لم يؤمنوا يعني ان قوله كما لم يؤمنوا تعليل
للتقليب وليس كذلك فان الكاف للتشبيه كما اشار اليه جار الله وكما قال في المجيد اي كما لم يؤمنوا به اما ناتي بها كما لم يؤمنوا به اول مرة
قوله ويجوز ان يكون المراد بتبديل الطاء الى اخره هذا هو الوجه على قول الامام الا ان جار الله جارى عادته في التاويل قوله والجواب
ان قيل ساصرفهم عن فهمها اما جار الله فاعترف بما حملها الخصم عليه فقال ساصرف وعن اباى بالطبع على قلوب المتكبرين وخذلانهم
لا يتفكرون فيها ولا يعتبرون بها غفلة وانهماكا فيما يشغلهم عنها من شهواتهم ثم قال وقيل ساصرفهم عن ابطالها وان اجتهدوا
كما اجتهد فرعون ان يبطل اية موسى بان جمع السحرة ويجوز ساصرفهم عنها وعن الطعن فيها والاستهانة بها وتسميتها سحرا
باهلاكهم وفيه انذار للمخاطبين من عاقبة الذين يصرفون عن الايات لتكبرهم وكفرهم بها لئلا يكونوا مثلهم قوله فهو على جهة الدعا
يعني دعا عليهم بالخذلان وبصرف قلوبهم عما في قلوب اهل الايمان من الانشراح قوله وايضا فانما جرى انه يقدر على ذلك فعال بل
اخبر بانه يفعله وان من شانه فعله فانه لم يقل ان الله يقدر على ان يحول قوله عبرة يريد عن الموت هكذا فسره جار الله فقال يعني الله
ستة فيفوته الفرصة التي هو واجدها وهي التمكن من اخلاص القلب ومعالجة ادوائه وعلله ورده سليما كما يريده الله فاغتنموا هذه
الفرصة واخلصوا قلوبكم لطاعة الله ورسوله قوله كما مال طرفه قلوبا الى اخره هو طرفه بعيع الطا والراس الخبر الشاعر

المشهور

المشهور يسمى بالواحد من الطير فاوهو سيح معز وفي واراد بقوله وحرك الحظ وقبل المغني وجد نسبا ومعنى لم احفل البرابل
والعود جمع عائد من عيادة المريض في المتمم عواد وهم والثلاث قد صرح بها فيما بعد هذا البيت حيث قال فمنهن سبق العاذلات
بشربة كميت متى ما تعل بالماء تزبد ۞ وكري اذا نادى المضاف محنبا كسيد الغضا نبهته المتورد ۞ وتقصير يوم الدجن والدجن
معجب ببهكنة تحت الخباء المعمد ۞ وقد ضمن الامام المنصور بالله عليم بن طرفة هذا بعض اشعاره وقال بعد ان ذكر الثلاث
فمنهن خلط الخيل بالخيل صحوة على عجل والبيض بالبيض بزبرك ۞ ومنهن نشر الدين في كل بلدة اذا لم تقم بالدين كل متبلد ۞
ومنهن تطهير البلاد عن الخنا وتنظيف اديم الارض عن كل مفسد ۞ قال عليم بعد ذلك بذلكا وصاني ابي ثم ثلة اوصى بني او جد اسعد او اجد

قوله والعقل يستعمل في اللغة الى آخره قال الجوهري يقال ارض عقل لا علم بها والانثى عماره وقال الكسائي ارض عقل لم يمطر
ورجل عقل اذا لم يجرب الامور وفي الاقداح مثله عقل يوصف به الواحد والجمع والاقداح هي الازلام المذكورة في القران
وتسمى الاقلام كان من عادة الجاهلية في القمارات نحر واحد جزورا ويجعلونها ثمانية وعشرين جزءا او عشرة اجزاء ويضربون عليها بعشرة اقداح
مكتوب في كل واحد اسمه وهي على هذا الترتيب الفذ والتوأم والرقيب والحلس والنافس والمسبل والمعلى والمنيح
والسفيح والوغد ويتساهم بها عشرة رجال فمن خرج له الفذ اخذ جزءا ومن خرج له التوأم اخذ جزئين وهكذا حتى ينتهي الى
المعلى فاخذ من خرج له سبعة اجزاء من الجزور وقد استكمل اجزاء الجزور ومن خرج احد السهام الباقية الغفل التي لا نصيب
لها وهي المنيح واثنان بعده حمل ثلث ثمن الجزور فيحملها اهل الثلاثة الغفل ومن عادتهم ان يجعلوا الاسهم في خريطة على يدي
عدل فيجلجلها ثم يخرجها واحدا واحدا باسم كل واحد منهم ويدفعوا ما حصل لهم من اجزاء الجزور الى الفقراء ولا ياكلوا منها شيئا
ويذمون من لم يدخل في هذا القمار ويسمونه البرم وهذا هو الميسر المذكور في القران قرن الله ذكره بالخمر تفظيعا لشانه قوله
وفي الشيء الذي لا سمة له قال الجوهري ودابة عقل اي لا سمة عليها قوله في قوله اولئك كتب في قلوبهم الايمان وقد تقدم ان المصنف
على ان المراد في هذه الاية الكتابة المعروفة وان الذي ذكره المحققون ان المراد اثبت في قلوبهم الايمان كاثبات الشيء المكتوب والله اعلم

فصل ومن المتشابهات نوع يستدلون به على ان الله تعالى يحمل العباد على نواهيه ويوقعهم في معاصيه لا حلية (?) اذا دلها

قوله لا يدل ما اثر للشياطين في الاز يعني على قاعدتهم في ان الافعال كلها لله والاز والهزة الاستفزاز بمعنى ومعناها التهييج
وشدة الازعاج اي يغريهم على المعاصي ويهيجهم لها بالوساوس والتسويلات قوله هو التخلية والتسليط بمعنى بعدم المنع لهم ومنعهم
ولوساوسه منهم قوله على جهة العقوبة او الخذلان اعلم ان هذا كثيرا ما يتكرر في كلام الاصحاب ان الله سبحانه يفعل الخذلان
وهو سلب الالطاف وترك فعلها والتخلية عقوبة للعاصي وهو مناف لقواعدهم لانه ان كان في المقدور لطف لهذا العاصي فمن
قواعدهم ايجاب فعله على الله والمنع من تركه له لانه عندهم اخلال بواجب وان لم يكن له لطف فلا معنى للتوسل الالطاف وترك فعلها
والتخلية عقوبة للعاصي اللطف عقوبة لان فعل اللطف حسن كثيره مثل لا يسمى لطفا ما لا يلتطف به فلا سلب وهذا واضح
كما ترى وقد تكلف بعض المتاخرين الجواب عنه بانه لا مانع من ان يكون في معلوم الله تعالى انه لولا العصيان المتقدم من هذا المخذول لكان
يلطف بهذا الفعل الذي سلبه فلما عصى تولد من معصيته عدم لطفه ما كان لطفا له لو لم يعص وكان ترك فعله وسلبه اياه
بسبب معصيته فعد ذلك عقوبة عليها وفيه تعسف كما ترى فان العقوبة انزال الضرر بالعاصي على جهة الاستحقاق لاجل معصيته
وليس الضرر الذي ناله بسبب فعل المعصية لاجزاء عليها بعد عقوبته كالو قتل من لا يستحق القتل موقع السلاح الذي قتله به في شيء
من جسده او ناله تعب بسبب القتل فان ذلك لا يعد عقوبة والا تصور ما يذكرونه على القول بعدم وجوب اللطف وان الله سبحانه
يسلبه اياه مع تاثيره لو فعله عمن يعصيه عقوبة له ومكافاة على معصيته ولكن هذا على بال يستقيم فانه كثيرا ما يرد في كلام الجبرية (?)
القائلين بوجوب اللطف وهو غير مستقيم على قواعدهم والله سبحانه اعلم قوله والوارد على انه قد اراد منهم الطغيان تعالى الله عن ذلك في
ما اراد زيادة في الفصل هذا فانه يحمله لما استدلوا به على ان الله يحمل على نواهيه ويوقع في معاصيه لا على انه يريد ذلك فهو فقه

٥ الفصل الاول من فصول سببهم الشيعة فكان الاولى ان يقال قدر على ان يجيبهم حملهم على الطغيان ويوقعهم فيه قوله ان
المد في الطغيان بالمعنى الذي ذهب اليه الخصوم غير معقول لان اللغة فيه تخالف المعقول الظاهر وقد اعترف امام العربية وعلمها
جار الله في تفسيره فقال هو من مد الجيش وامده اذا زاده والحق به ما يقويه ويكثره وكذلك مد الدواة وامدها زادها ما
يصلحها ومده الشيطان في الغي وامده اذا واصله بالوساوس حتى يتلاحق غيه ويزداد انهماكا فيه قال والحمل على ان الله
لما منعهم الالطاف التي يمنحها المؤمنين وخذلهم بسبب كفرهم واصرارهم بقيت قلوبهم يتزايد الرين والظلمة فيها تزايد الانشراح والنور
في قلوب المؤمنين فسمى ذلك التزايد مددا واسند الى الله سبحانه لانه مسبب عن فعله بهم بسبب كفرهم او على ان يسند فعل الشيطان
الى الله لانه بتمكينه واقداره والتخلية بينه وبين اغواء عباده قوله واما المد هو الانساء في الاجل انكر هذا الزمخشري ورده وقال
ان الذي بمعنى الامهال انما هو مد له مع اللام كاملى له وقال فان قلت ما حملهم على تفسير الطغيان بالامهال وموضوع اللغة لا
يطاوع عليه قلت استجرهم على ذلك خوف الاقدام على ان يسندوا الى الله ما اسند الى الشياطين ولكن المعنى الصحيح ما طابقه اللفظ
وشهد بصحته والا كان منه بمنزلة الاروى من النعام قوله كلام مستانف اي في حال عمههم في الطغيان هذا كلام غير مستقيم فان جعله
مستانفا ما في جعله حالا فان الحال يتعلق بما قبله ويقيد من قيوده ولا معنى للاستيناف ههنا واما جعله حالا فمستقيم على تفسير
المد بالامهال بعدده ويمهلهم حال عمههم في طغيانهم او في حال كونهم في طغيانهم عمهين والعمه كالعمى الا ان العمى استعمال في
البصر وفي الراي والعمه في الراي فقط وهو التحير والتردد اي يتحيرون ويترددون قوله ولولا هذا الوجه لكان ان يكون قوله يعمهون
جوابا لمدهم فيكون مجزوما والرفع دليل الاستيناف قال ابو الانا عليهم اقول هذا كلام ما كان ينبغي ان يصدر عن مثله فضلا عن
مصنف فان الجزم لا معنى له هنا ولا موجب على اي تفسير وعلى كل مذهب في المد فان للجزم شروطا ليست ههنا يعرفها من له ادنى
مسكة بالعربية واما يعمهون جملة فعلية في موضع نصب على الحال من ضمير يمدهم او من ضمير طغيانهم لانه مصدر مضاف الى الفاعل
وهو مرفوع اللفظ لتجرده عن الناصب والجازم ومثل هذا الخطا جهله عالم قوله لم يستعمل المرض بمعنى الشك في اللغة بمعنى حقيقة فانما
حقيقته الالم قوله والمرض بما كان يقال هذا الخبر وان جعلنا من معاني المرض الشك فليس يلزم ان يجعل من معاني الشك الذي
قوله وفي الغم مجازا وكذا في غير الغم من اعراض القلب كسوء الاعتقاد والغل والحسد والميل الى المعاصي والعزم عليها واستشعار الهوى
والجبن والضعف وغيرها لكن ما فيه فساد وافة شبيهة بالمرض ذكره جار الله قال والمراد بقوله في قلوبهم مرض ما في قلوبهم من سوء الاعتقاد
والكفر او من الغل والحسد والبغضا وزيادة الله اياهم مرضا انه كلما انزل على رسوله الوحي فسمعوه كفروا به فازدادوا كفرا الى
كفرهم فكان الله الذي زادهم ما ازدادوه اسناد للفعل الى المسبب له قوله والفا كما مر دال على انه كلام لا باس به لكن المفهوم من سياق
الاية المعنى الاول يعرف ذلك من له الذوق فان المراد بالقرنا اخوانهم من الشياطين فلا يتصورون ان يقيضوا لهم لعكس ذنوب معاصيهم
اذ ليسوا مطيعه لعكس ذنوب المعاصي ولا لكل طاعة من الكافر ذلك ولا ان يكون المراد بمجرد الاخبار والا فالعرض مرة كرتقيض
القرنا قال الجوهري يقال قيض الله فلانا لفلان اي جاءه به واتاحه له ومنه قوله سبحانه وقيضنا لهم قرنا قوله والمعنى سنهلكهم
قال جار الله الاستدراج استفعال من الدرجة بمعنى الاستصعاد والاستنزال درجة بعد درجة والمعنى سنستدنيهم قليلا قليلا
الى ما يهلكهم ونضاعف عقابهم من حيث لا يعلمون ما يراد بهم وهذا التفسير هو وجه لتمسكهم بهذه الاية فان ظاهرها يطابق
مذهبهم لكنهم بنوه على الحقيقة والظاهر منه والزمخشري بناه على المجاز وهو ان الاستدراج ان يريد به ان واتر الله نعمه عليهم مع
انهماكهم في الغي فكلما جدد عليهم نعمة ازدادوا بطرا وجددوا معصية فيتدرجون في المعاصي بسبب ترادف النعم ظانين ان
مواترة النعم اثرة من الله وتقريب وانما هو خذلان منه وتبعيد فهذا استدراج الله نعوذ بالله منه قوله تعالى درج فلان ضما
اي هلك ودرج الناس قرنا بعد قرن قال الجوهري درج الرجل بمعنى مضى لسبيله ودرج بنو فلان اي انقرضوا وفي الكشاف درج القوم
بعضهم في اثر بعض قوله وقال الاعشى مهمد السيد رحلك الى اخره اورده الزمخشري شاهدا على المعنى الذي ذكره وهو انه بمعنى الاستصعاد

او الاستنزال

وقوله لنسدد حنك اسباب السما سلم وقيل اسباب السما فلو كنت جبلا من قامة وهون ما قبله ودليله وهو اصح درجة درجة او الاستنزال
القول جميع فيه من الاستنطاق من الجبل الى الاستنزال من السماء وانه الكشاف للبيت الثاني لنسدد حنك حتى تجرة وتعلم
الحكم عن منقطعة ويجد بعض التاويل الخامس هذه تجذه بمعنى كرهه وليس بالذي من ان المزداد ازداد واعتدها
اي ازدادوا كفرا الا ان التحسن هنا الكفر قال جار الله المعنى فزادهم كفرا مضموما الى كفرهم لانهم كلما جددوا تجديد الله الوحي
كفروا ونفاقا فازداد كفرهم واستحكم وتضاعف عقابهم تمت الجزء الاول من هذا السفر العظيم الذي اصبح الزمان على الابناء
مثل مصنفه عقيم فلقد جمع فرائد الفوائد الكلامية ونقح فيه مذاهب اهل الحق من الفرقة الاسلامية
احسن الله الى مصنفه الذي برز في الكمال، ووافق فيه الرجال
امير المؤمنين وسيد المسلمين ابي الحسن عز الدين بن الحسن بن امير المؤمنين
ايد الله به قواعد الدين وهدم به اركان المعاندين بحمد الله ... المبين
فرغ منه ناسخه العبد الفقير الى مرضى ربه وتعالى ... محمد بن احمد ...
المقرائي عصر يوم الاحد ... ربيع ... من شهر شوال سنة ست
وسبعين وثمانمائة بمسجد ... المنسوب الى العلفي بصنعاء اليمن
والحمد لله على كل حال والصلوة على سيدنا محمد واله ... اعان الله على اتمام ما بقي ...

بلغ وقفا ... في شهر ... سنة سبع وسبعين ... والحمد لله ... بصنعاء اليمن

بسم الله الرحمن الرحيم وبه نستعين والحمد لله وصلواته على سيدنا محمد وآله وسلامه

القول في الاستطاعة اعلم ان هذا الباب موضوعه علم اللطيف لانه

في ذكر معنى نوع من المعاني وهو القدرة وذكر بعض احكامها لكن لما كان الكلام فيه بحسب ما يذكره تنبني عليه صحة مذهب العدلية
وفساد مذهب الجبرية ذكر في باب العدل من هذا الفن لان من العدل ان الله تعالى ليس الفاعل لافعال العباد ومنه انه لا يكلف
ما لا يطاق وذلك كله مبني على ان القدرة متقدمة غير موجبة وانها صالحة للضدين قوله لما يتوصل اليه بمشقة كان الاولى
ان يقول لما يتعلق من القدرة بالفعل الذي تلحق المشقة بايجاده او نحو ذلك لان مقتضى عبارته ان الطاقة اسم للفعل الشاق
وليس كذلك وقال ابن متويه انه لا يوصف بذلك لان هذا الوصف يفيد اعمال محل القدرة في الفعل وثبوت المشقة فيه فصل
قوله المقصود في هذا الباب الى اخره يعني ظاهره تخصيص الغرض من هذا الباب على ما ذكره والغرض المقصود في الحقيقة تقرير ما تقدم
من كون افعال العباد منهم لان القول بايجاب القدرة يقضي بانها من الله تعالى اذ فاعل السبب فاعل المسبب ولهذا فان عادة اكثر المصنفين
ان يلحقوا هذه المسألة بمسألة خلق الافعال ويجعلوها كالتتمة لها ولكن الذي ذكره المصنف نحو والى هذا قوله وخالف المجبرة
يحقق خلافهم ان اكثرهم يذهبون الى انها توجب حال وجودها مطلقا وهؤلاء هم القائلون بمقارنتها ومتاخروهم كالجويني والغزالي
والرازي ذهبوا الى انها انما توجب بشرط وجود الداعي ولا يوجبون مقارنتها اذ قد يتاخر الداعي عنها وقيل بل يقولون بايجابها
عند الشهوة والغضب واما ان لم يكن شيء من ذلك فلا توجب والى القول بايجابها ذهب الفلاسفة شاهدا وغائبا والمختار عندهم
كالموجب في اعتبار مقارنة الاثر للمؤثر وايجابه لا يفترقان الا في الشعور لان المختار يشعر بما يؤثر فيه دون الموجب قوله
لانه لا جهة لها لمحاذاة والاعتماد يشير الى ان ايجاب الاعتماد للمسبب في غير محله كما اذا رميت الحجر ودفع حجرا اخر هو لكونه
يختص بالجهة لان الاعتماد لا بد ان يكون في احدى الجهات الست ولهذا المعنى يعبر بتعلق بالتطبيق قوله واما ان يكون ايجاب
العلل فقد قيل ان المجبرة يجعل ايجابها كايجاب العلل للصفات الصادرة عنها وشبهوه بذلك وبايجاب الارادة وتاثيرها في وجوه
الافعال قوله ولان القدرة مشروطة بالبنية والحيوة الى اخره يعني ومعلوم ان كل امر مقتضى وذات القدرة بعد مشروطة
بذلك كالاكوان والاعتمادات لكنه تعالى انما وجب ما ذكرته لكون معلول العلة يتوقف عليها وهي تتوقف على شرطها فيلزم توقف
معلولها عليه والحاصل انه يتوقف وجود مقدور القدرة كالكون وغيره على البنية والحيوة وذلك يلزم لمعنى انه لا يحصل هذا
الكون المعنى الذي هو من مقدور ذات قدرة زيد مثلا الا مع كون زيد حيا متبنيا ببنية مخصوصة واما انه يلزم الا يوجد ذلك الكون الا
في محل مبني بنية مخصوصة فغير لازم واما لزوم ذلك في العالمية لانها صفة يجب للجملة ولا يكون جملة الا مع الحيوة والبنية
مع ان العالمية تثبت للجملة كلها وليس كلها مبنيا ببنية القلب التي هي شرط في العلم قوله ولولا هذا لصح حصول العلة مع
استحالة المعلول فيه نظر لان ذلك انما يلزم لو ان للمعلول شرطا غير شرط العلة لا من القول بانه لا يشترط فيه ما يشترط في
العلة وهذا الكلام انما يورد حجة على القول بان المعلول لا يقف على شرط منفصل ولكن المصنف وهم قوله كان يلزم مثله في قدرة
الباري يعني فيلزم قدم العالم ان كانت قديمة او القول بحدوثها وهذا الالزام مبني على مذهبهم في اثبات القدرة معنى في حق الباري
قوله ونحو ذلك يعني كايجاب الصفة قوله بحسب احواله يريد القصد والداعي والكراهة والصارف

فصل واما الركن الثاني

قوله وقد ذهب اهل العدل الى انها متعلقة بالضدين وحقيقته ان اصحابنا يذهبون الى انها تتعلق من الاضداد
في الوقت الواحد بما لا يتناهى والمراد جنس الضد وقد صح ان يفعل القادر بقدرته في هذا الوقت المعنى كونا في هذه
الجهة وفي هذه [illegible] وهكذا سائر الجهات ولا يقع منه الا على البدل لا على الجمع واما الضد الحقيقي فقد يتعلق القدرة
به مع ضده على البدل ايضا وقد روي عن الشيخين القول بان السهو ضد للعلم ولا يقدر عليه وهذا خالف قاعدتهم في ان القدرة
تتعلق بالضدين وقد وافقهما ابو عبد الله في قوله وقال من لا انا نقدر عليه واما على قاعدة الجمهور من كون السهو ليس لمعنى

فاطلا[illegible]

فاطلاقهم تسليم عن النقض قوله وقال ابن الراوندي الى آخره هذا مذهب بعض مشايخ المجبرة وقوله ابن الراوندي
وعيسى الوراق وحكي ايضا عن ابي حنيفة واستبعد ابن متويه ذلك عنه قوله نحن نعلم بالضرورة الى آخره فيه نظر لانه
لا يمتنع ان يكون هذا دليلا ولو علم ضرورة لا يستغني عن الاستدلال وقد ادعى الشيخ محمود ايضا الضرورة في تعدم القدرة
المقدور هاهنا وادعى انه حاصل للبهائم والمراهقين ونقل عن ابي الهذيل ما يقضي بذلك وهو انه قال حمار بشر اعقل
منه فانه اذا حمله على طفرة جدول فان كان صغيرا طفره وان كان واسعا امتنع منه فيعرف فيفصل بين ما له الفعل
ما يقدر عليه وما لا قال قوله ولا نعذر ان دعوى الضرورة في هذه الاحكام من قبيل الاوهام لان القدرة لا تعلم
ضرورة فكيف حكمها ودعوى المصنف ان الكل يعلم على الجملة ضرورة لا يفيد فان كلامنا في اثبات هذه الاحكام على
سبيل التفصيل قوله يصح ان يوجدها الله تعالى في احدنا وهو في المكان الاسفل وذلك انه لا شيء يحيل ذلك فان القدرة مما
يختص القديم تعالى بالقدرة عليه ولا يلحقه في صفة ذاته تغير ولا مانع عن ايجادها وهو في المكان الاسفل ولا يحيل الهوى ولا
ضد لها فيقال انه يمنع وجودها فيجب لوجوده قوله وهو المطلوب وذلك لان الحركتين في المكانين ضدان قوله
وفي ذلك خروجها عما هي عليه يعني صفتها المقتضاة قوله واما ان يتعلق باحدهما الى آخره ظاهر عبارته ان اراد سوى الفعل
انها تتعلق بالحركة في المكان الاعلى او الاسفل وهو لا يستقيم الا اذا قيل انها تتعلق بالحركة في المكان الاسفل لان
استقلال محلها اقتضى حسن الاختلاف وتعلقها واما اذا قيل بانها تتعلق بالحركة في المكان الاعلى والا الاختلاف فلكن يلزم
عليه عدم المقارنة لمقدورها العزيز المقارنة حسبه قوله فيكشف بعرض الى آخره هذا مستقيم الا اذا كان الدليل
مبنيا على تسليم مذهب الخصم فاعتراضه عليه حسب سقوط مذهبه صحيح قوله دليل الجملة ان احدنا قادر على
الضدين الى آخره اعلم ان المصنف جرى في هذا الاستدلال الى معنى آخر غير ما كان فيه فانا دللنا اولا واردنا على مذهبه
في كون القدرة متعلقة بالضدين وهو الذي جعل هذا الباب بابه واستدلاله هذا يرجع الى مسألة اخرى وهو ان القادر
يصح ان يكون قادرا على الضدين اما بقدرة واحدة او بقدرتين ولعل الخلاف في المسألتين واحد قوله وقد يكون الاختلاف
المتعلق الى آخره هذا وهم من المصنف فان اختلاف المتعلق ليس هو المؤثر في اختلاف العلمين وانما اختلفا لما هما عليه كما في
القدرة والعلم اذ الاختلاف من احكام الصفة الذاتية مطلقا لكن اختلاف المتعلق كاشف عن اختلافهما ودليل عليه وقد
ذكر ابن متويه كلاما في هذا المعنى حاصله ان الاختلاف قد يكون لمجرد اختلاف الصفتين كالقادرية والعالمية فلا يختلف
بالموصوف وقد يختلف باختلاف ما يوجبه ككونه عالما بمعلومين لانه يرجع الاختلاف الى مجرد الصفة ولهذا صح في
الله ان يكون عالما بالاشياء كلها على التفصيل وان يكون عالما بصفة واحدة ولا يعلم اختلاف صفتي الواحد منا بكونه عالما
بمعلومين الا بعد العلم بالمعنيين الموجبين لهما وانهما اذا تغايرا او اختلفا اختلفت الصفتان الموجبتان عنهما

فصل وأما الركن الثالث

قوله فاما وجه تعلقها بالضدين لكي يصح الى آخره فيه نظر لانه يقتضي تعليل
تعلقها بالضدين بذلك وليس كذلك فان تفاصيل المتعلقات نعلم بادلتها الواضحة ولا نعلل بمثل هذه التعليلات قوله او يكون
في حكم المقارن يعني بان يتقارن او يتأخر عنه كالارادة كون الكلام خبرا فان مقارنتها لا وان تقدم منه كما في قوله وكما يجب
تقدمه يجب ايضا مقارنته اما وجوب المقارنة فلكونه مؤثرا في وقوع الفعل على وجه كما في الارادة واما وجوب التقدم
فلكونه مؤثرا على سبيل الجواز كالقدرة اذ لا يحدث من العالم بالكتابة ايجادها محكمة حال فقد الارادة وانما تؤثر على سبيل الايجاب
اذ لا يصح ارادة كون الكلام خبرا مع ايجاده غير خبر وخالف بعض المشايخ في ذلك وذهب الى ان الارادة غير موجبة وان
سبقت ذكره فانما يسبها الداعي ومع حصوله والامكان يقع الفعل على ذلك الوجه لا محالة قوله فهو محض بضده بدلا منه
وذلك كالجوهر فانه لما كان [illegible] متضمنا بالحركة كان متضمنا بالسكون قوله لما احتاج الفعل الى الآلة ولا الى العلم اذا كان محكما

والى الارادة تعالى اما الالة فالالزام فيها مستقيم لانه يحتاج اليها في وجود الفعل واما العلم والارادة فلا يستقيم لان ايجاد
الفعل لا يتوقف عليهما وانما الموقوف الوجوه التي يقع هو عليها وهي غير الايجاد الذي تقارنه القدرة وتوثر فيه ولهم ان يجعلوا
المقارنة واقفة على حصول الالة مشروطة به فلا يرد عليهم شيء مما ذكر قوله لاستحالة انفكاك احدهما عن الاخر يعني فيفارق ذلك
السبب المقارن والمسبب لانه يمكن انفكاك المسبب عنه بعدم شرط او وجود مانع وهم لا يقولون بذلك في القدرة والمقدور ولا
يرد العلة ومعلولها لان العلة ما تاثيرا اولى لا ايجادا في المعلول صفة او حكما ولهم ان يقولوا السبب الافتراق وعدم الانفكاك يقتضي
عدم تميز المؤثر عن الاثر الا ترى ان كثيرا من المتضايفات لا ينفك عن مقتضيها ولا يقتضي ذلك بعدم التميز ونحن نعلم انه لا يصح كون الحركة
مثلا موجبة للقدرة اذ يلزم ان توجبها للجماد وكذلك الاعتماد وغير الاعتماد فتأمل قوله الا الى ضد او ما يجري مجراه يعني الى
ضد وهو العجز بل يعني على ما يقوله بعض الشيوخ او ما يجري مجرى الضد وهو ضد ما يحتاج القدرة اليه كنفي البنية
التي يحتاج اليها القدرة وتتوقف عليها قوله فيجب استمرار قدرة الباري في الازل قادريته واذا ثبت استمرار الصفة فهو
دليل على استمرار ما يؤثر فيها في بعض المواضع وبقائه فان هذه قاعدة مطردة منعكسة ان كل صفة تستمر ولا تتجدد فالعلة
التي تؤثر فيها كذلك وبالعكس والله اعلم قوله واذا طولب احدنا برد الوديعة الى اخره حاصل هذا الدليل انه لو لم يكن قادرا حال
الامر لم تحسن مطالبته ولو لم تكن قدرته باقية من حال الامر الى الوقت الذي كان يمكنه فيه قطع تلك المسافة لم يحسن ذمه وقوى
هذا الدليل ابن متويه لانه تعالى انما حسن ذمه لانه لم يقطع اول الاماكن اليه او لانه لو اشتغل الى قربها اليه حصل له قدرة على المناولة
لانا نقول انما ذمه العقلاء على انه لم يرد الوديعة لا على ما ذكر ولو كان الذم لاجله كان موجها اليه قوله ولا يسلك علينا في العلم بالكتابة
الى اخره هذا اشارة الى سؤال يرد على هذا الدليل هو اشف مما اوردوه وهو المعارضة بالعلم وتقريره ان احدنا اذا امر بالكتابة
فلم يفعل ومضى الوقت الذي لو فعلها فيه لوسعها فانه يحسن ذمه على ترك ذلك وهي تفتقر الى العلم فيجب ان يحكم ببقاء العلوم اذ
لو لم يكن عالما حال الامر لما حسن امره ولولا بقاء علمه الى مضي الوقت الذي يمكنه فيه الكتابة لما حسن ذمه وانتم لا تقولون
بذلك قوله سواء كان احدنا في المكان الاول او العاشر يعني ان تاثير العلم تاثير الشروط فيتجدد كما فيه ويقوم بعضه مقام
بعض بخلاف القدرة فيتجدد ها الشرط كما فيها لان الباقية منها مقدورها واحد واما اذا تجددت فالقدرة المتجددة الحادثة
مقدورات غير مقدورات الاولى قوله فان تاثيرها هو تاثير حقيقي يعني فمتى امر احدنا بالفعل في المكان العاشر وهو في
المكان الاول فهو مأمور بما هو غير قادر عليه على القول ببقائها لا سيما اذا الخصم يزعم ان احدنا وهو في المكان الاول غير قادر على
الكون في العاشر والفرق واضح ومعنى كون تاثيرها حقيقيا انه تاثير في الايجاد وهو تاثير الفاعل وتاثير العلم في الاحكام
وهو غير حقيقي لانه تاثير شرط والالة التاثير فيه على التحقيق للقادرية قوله فصح ان الذي يقدر على الصوم اولا يفعله
عليه فدية هكذا كان الامر في بدء الاسلام فرض عليهم الصوم ولم يكونوا قد تعودوه فشق عليهم ذلك فرخص الله لهم في
الافطار والفدية والاولى ان معنى يطيقونه هنا انه لا يضرهم ولا يتعذر عليهم ونقضه ان الصيام ليس امرا ثبوتيا بل معناه
عدم الاكل والشرب والنكاح والامساك عن المفطرات والقدرة لا تتعلق بالا تفعل قوله وهذه مباهتة هي مفاعلة من
البهت تقال بهته بهتا وبهتا وبهتانا اي قال عليه ما لم يفعله ولا معنى للمفاعلة هنا وانما اراد المبالغة والمقصود
معنى البهت

فصل

قوله اذا ثبت وجوب تقدم القدرة الى اخره هذا الفصل فرع لما قبله لانه لما ثبت ان القدرة
متقدمة اراد ان يبين قدر تقدمها وحال المقدور في ذلك يختلف بحسب اختلاف وجوهها وهي تنقسم الى مبتدا ومتولد
فالمبتدا كالارادة يجب تقدم القدرة عليه بوقت بمعنى انها توجد في الوقت الاول وفيه يصح الفعل بها ثم يوجد بها الفعل
في الوقت الثاني وقيل بل توجد في الوقت الاول ويصح بها الفعل في الوقت الثاني ثم يوجد بها الفعل في الوقت الثالث ذكره في شرح
المختار للعقيبة واما المتولد فهو ينقسم الى متراخ وغير متراخ فالذي لا يتراخى كالتاليف والالم حكمه حكم المبتدا

لان دفعه وقت ثبته والمتراخي كالا ضافه مع الذي ان كان شبيه متيا وجب بعدم القدرة على شبيه بوقت وشبيه بتقدم
عليه بوقت فتقدم القدرة عليه بوقتين اذا كان ذلك المتسبب سببا بعدم القدرة على مسببه بثلاثة او قات وعلى هذا
فقس قوله مع الوقتين المذكورين يعني وقت وجود السبب والوقت المتقدم على وجوده **تنبيه** اعلم ان كلام
المتكلمين قاض بانه لا يصح تقدم القدرة على مقدورها الا بما ذكر فما لم يوجد من المبتدا والمسبب عن المتراخي في الوقت الثاني
من وجودها فقد مضى وقت وجوده وخرج عن كونه مقدورا وتعذر وجوده لمضي وقته فمقدور القدرة ليس لها الا وقت
معين ان وجد فيه والا فقد خرج عن كونه مقدورا ويلزم عليه ان كل قدرة توجد فلا بد بها فعل شيء من المبتدات
والمسببات الغير المتراخية الا في الوقت الثاني من وجودها ولا المتراخية الا في الوقت الثالث ونحوه فاذا لم يفعل بها شيء
في هذين الوقتين كما ذكر فقد صار وجودها وبقاؤها كعدمها ولم يبق لها تاثير ولا للقادر بها انتفاع وان فعل في الوقت الثاني
مبتدا واحدا اشتغل به ذلك الوقت فلا تاثير لها في غيره واما يحتاج الى قدرة توجد فيه من بعد وفي هذا من التعقد ما لا يخفى وقد احترز
المصنف رحمه الله عن ذلك بقوله اولا فاما ان يحب تقدم القدرة عليه بوقت واحد ولم يقل كقولهم لا يصح تقدم القدرة عليه الا
بوقت واحد فانه عليه لما ذكرتم حيث قال وهل يجوز تقدمها على المبتدا باكثر من وقت واحد الى آخره وقد جود الكلام في
ذلك بما لا مزيد عليه والله ولي التوفيق **فصل في ذكر بعض ما يلزمهم** قوله متى تقدر احدنا على الانتقال
من الشمس الى آخره يقال عليه توجد القدرة عليه مضيه الى الظل كما في تحمير كوان الحركة توجد فيه حال مضيه في الجهة الثانية
التي انتقل اليها والانتقال قد استغنى عن الحركة وبالجملة فالقدرة على القول بانها كالحركة في ايجاب الانتقال والحركة
والمصير في الجهة الثانية يتفقان في وقت واحد فكذلك يقول الخصم في القدرة على الانتقال الى الظل والانتقال اليه انما يتفقان
كذلك في وقت واحد قوله هل يقدر على ذلك قبل وقوع الطلاق والعتق او بعده يقال ببطلانه وكساطي دجلة دجلة بكسر
الدال المهملة وسكون الجيم نهر ببغداد قوله الشريك لا يقدر جبريل على حملها يعني على قاعدتكم لان قدرته على حملها لو وجدت
فيه لوجدت فوقه منه قوله اقدر على مثلها وهو حي الى آخره يقال قدر على ذلك حال القتل وهو يقتل نفسه لسبب بعينه وهو حسن
حي وليس فيه دلالة على ما يقوله من تقدم القدرة قوله ولو قدروا عليه لكانوا اكفر خلق الله واظلمهم وجحا الثواب الله وهكذا
في قوله فكانوا افضل خلق الله واتقاهم قوله فيقال فما معنى قوله يوم هذا يوم ينفع الصادقين صدقهم كان الا حسن ان يقول
ينبغي ان ينفعهم ذلك ويفوزوا به لقوله يوم هذا يوم ينفع الصادقين صدقهم **فصل في مناظرات تجري في
هذا الباب** قوله فقال مجبر هذا يكثر قولنا في الاستطاعة كثيرة لقولهم عروا صح الا ان يكون من جهة الله امرهم
ولو كانت القدرة موجبة لم يكن لهم اختيار فلا معنى لله من قوله قال مجبر به هل القائل لا خير له في الاسلام قوله هل اعطى
قدرة الانتقال الى آخره هو يطير الانتقال من الشمس الى الظل وغيره ما تقدم قوله يجد ذلك العصفور فيل هو عصفور اصفر
والباشق من الطيور التي يصيد بالتعليم ويصطاد بها وهو اكبر من الصقر بقليل قوله وقد فعل ذلك بهم اي العذاب **فصل
في شبههم** اعلم انها على ثلاثة اضرب ضرب استدلوا به على ان القدرة موجبة وضرب استدلوا به على انها غير
صالحة للضدين وضرب استدلوا به على انها مقارنة وقد رتبت شبههم الفعلية على هذا الترتيب واما ما استدلوا به
من السمع في آخر شبههم فهو يصلح متمسكا لهم في ايجابها وفي مقارنتها الا ان حاصله الاخبار بعدم حصول الفعل لعدم
حصول القدرة وذلك عندهم يدل على انها لو وجدت لوجد فهو جنبه وتقرن بها اما الشبهة الاولى ففيها ذكره ولست حدس صحاك
تستبطن ولا تضر قوله القادر واختياره يعني ويكون المخصص ارادته قوله يوضحه ان ذلك المعنى المقدر الى آخره
نقال البشر في هذا ما منع ما اورده الخصم بل هو تاكيد الكلام لانه ارادات يلزم ما هو غير صحيح ولا يلتزم قوله وايضا فكان
يكون بعلق الارادة بالمرادات احالة الى آخره فيه نظر من وجهين احدهما انه لا ايتاس بما يعدم ولا يصلح وجها في الرد

لشبهتهم وما سمعها من سؤال لهم المقدرة الثانى ان تعلق الارادة بالمراد من الامور الواجبة لانه حكم صادر عن صفتها المقتضاة
والحكم بوجوب التعلق لا يقتضى وجوب المتعلق فلا يلزم ما ذكره ولنتأمل قوله كالحال فى سائر الموانع يعنى كالقيد المانع للقادر
على المشى عنه والمطلق عليه فى حوشتور بحيث لا يجد متمكن الى جهة الحجة قوله لا مع تغاير المتعلق بزول التضاد وذلك لان تضاد
الجنس الواحد بما يتعلق لا يكون الا مع اتحاد المتعلق وانعكاس التعلق كاعتقاد ان زيدا فى الدار واعتقاد انه ليس فيها واما
اذا تغاير المتعلق فلا تضاد ويقضى بالاختلاف كاعتقاد ان زيدا فى الدار واعتقاد ان عمرا ليس فى المسجد وان اتحد المتعلق ولم
ينعكس التعلق فانه يقضى بالتماثل كاعتقادين متعلقان بكون زيد فى الدار قوله اتحاد المتعلق فيما يتعلق يعنى مع تعاكس التعلق
كما سبق قوله لو تعلق بالصرف لا تقطعت الرغبة عن الله لم حصل هذه السبهة فى الشرع مما يقضى بالمقاربة فقال واخر
ما يتعلقون به ان القول بعدم القدرة لمقدورها يوجب انقطاع الرغبات عن الله عز وجل اذ لا يعاد اذا كانت متقدمة وانه
انقطعت الرغبة فى ان يقونا على ما كلفنا اذ لا حاجة لنا اليها لوجودها من قبل وبقائها وهذا السبب مما ذكره المصنف من ان
صلاحيتها للصرف يوجب انقطاع الرغبة اذ لا وجه يعقل لاتحاد الصلاحية لذلك واما جوابه فحسن ومما احتج به ابو القاسم
من لا يقول بقاء القدرة فيكون الرغبة فى تجديدها حالا بعد حال كما يقوله ابو القسم واصحابه البغداذية قوله لان لا ينفك عبدنا
جهة كافية فى استحقاق المدح والذم يعنى مع فرض خلوه عن فعل الشى وضده لا يلزم خلوه عن الطاعة والمعصية لانه بعدم
فعله للطاعة عاص وبسبب عدم فعله للمعصية مطيع كما لو فعل طاعة ومعصية قوله فهو بحيره عند حصول مانع
مثاله ما تقدم من المطلق عليه فى تنور فانه صار ممنوعا عن الحركة وذلك ظاهر وعنده انما منع من الشى منع من ضده فلا
يفعل السكون فصار حسبه خاليا عن الاخذ والترك قوله فقد خالف حاله حال المجبرة يعنى فى قولهم لا يجوز الخلو عن الاخذ
والترك لانهم لا يجيزونه بحال قوله وعند شلامة الحال لابد من كونه فاعلا عندنا ان خلى يعنى ولا فرق وحسنه بين قوله وقولهم
لكنه ليكن الفرق بانه يجيز ذلك بل يوجبه حال وجود القدرة لانه يوجب بعدمها وهم يوجبون عدم الخلو فى اول اوقات وجودها
وبانه يقول بعدم خلوه عن الاخذ والترك من غير تعيين لاحدهما وهم يقضون بالتعيين لان القدرة لا تصلح للضد عندهم
وبانه يجيز الخلو فى المتولدات ولم يذهب الى ذلك الا فى المبتدا وهم يطلقون ولا يفرقون وقد حكى ابن متويه عن الجاحظ جواز خلو
القادر بقدرته عن الاخذ والترك اذا كان ساهيا ومنع من ذلك فى العالم قوله لكن قد حصل الصوارف والدواعى على ابلغ الوجوه
يعنى لان من لازم التكليف بالطاعة وترك المعصية تعلق الشهوة بالمعصية والنفرة بالطاعة فيكون ذلك داعيا الى المعصية
وصارفا عن الطاعة والعلم بما يحصل فى الطاعة من الثناء والثواب وفى المعصية من الذم والعقاب داع الى الطاعة وصارف عن المعصية
فتعارض الدواعى والصوارف وتحصل المكلفون فى رجحان ما ترجح منها فمن رجحت دواعيه الى الطاعة اثرها ومن رجحت
دواعيه الى المعصية اثرها ولا يمكن الخلو مع حصول الدواعى لان القادر المتمكن من الفعل اذا حصل داعيه استمر حصول
الفعل عنده قوله وفى استحالة تعلقها بغير المقدور المعين اى تعلق قدرتنا قوله او صار فى حكم الواقع يعنى بوقوع
سببه الموجب له قوله كاليد والرجل يعنى للبطش والمشى قوله ولنا الذى يحتاج اليه عند الصحة الى اخره لو اجيبت هذه
الشبهة بان يقال مسلم ما ذكرته والذى يحتاج اليه فى صحة الفعل حصول القدرة والذى يحتاج اليه عند وقوعه القصد
والداعى لكان جوابا حسنا قوله اما ابو على فاوجب تقدم المنع الى اخره اعلم ان المصنف لم يلخص العبارة هنا ولا يخلو كلامه
من اضطراب فان ظاهره يقضى بان الخلاف بين ابى على وسائر الشيوخ فى المنع مطلقا وان المنع انما يكون بالضد او ما
يجرى مجراه وليس كذلك فان الضد وما يجرى مجراه قسم من اقسام المنع والخلاف بين ابى على وسائر الشيوخ فى هذا القسم
دون غيره ومثال المنع بالضد ان يوجد احدنا فى جسم سكونا حال ما يحاول غيره تحريكه ومثال الجارى مجراه ان يحدث
احدنا فى احد الجسم بقدر ما فى حال ما يحاول الغير نقله لان الثقل يجرى مجرى الضد للتاليف كانه ضاد لما يقتضى

التالف اليه وسوقف عليه وهو الاجتماع وجه الى هاشم والجمهور ان الضد او ما يجري مجراه اذا انقدم فان عدم المنع
وذلك ظاهر وان نفي فالباقي لا اثر له في المنع الا ان بابه الضد في ضده ليس الا في حال حدوثه بخلاف القدرة فانها تقتضي
صحة الفعل بها في ثاني وجودها فوجب بعدمها وكذلك العجز لو فرض معنى يقتضي عكس ما تقتضيه وهو الا حالة في الثاني
فيجب تقدمه وهذا فيما يمنع بصفته كالسكون في منع الحركة فاما ما يمنع لموجبه كالاعتماد المانع من جذب الحبل الى جهة
اخرى بما يوجبه من الكون في خلاف تلك الجهة فلا بد من تقدمه ويمنع مع بقائه كالثقل في الحجر المانع من تحريكه والقسم الثاني
من المنع هو ما لا يكون بضد ولا ما يجري مجراه وهو ايضا ينقسم الى ما يكون بعدم المكنع عدم القوس والسهم عن الرمي
وعدم العلم والمداد عن الكتابة والى ما ليس كذلك كالقيد والحبس في المنع عن المشي وغل اليد في المنع عن البطش وليس هذا
النوع من المنع بمحل الخلاف بين المشيوخ فاعلم ذلك قوله حكم القدرة في جواز تقدمه وذلك انه يوجب من الاحكام ضد
ما توجبه القدرة فاذا كانت توجب صحة الفعل في الثاني كان موجبا لاستحالته في الثاني وظاهر كلام المصنف المنع من وجود
الفعل حال العجز عنه مطلقا وليس كذلك فانه يجوز في المسبب المتراخي كالاصابة بعد الرمي ان يقترن بها العجز عنها
كما يجوز ان يقترن بها خروج الرامي عن كونه حيا وعن كونه جملة بل عن الوجود على القول بان الفنا الواحد ليس ضد الكل
جسم قوله وان المفدقه حاصله بامر معدم يعني وهو فعل القبيح لانه لا يستحق الذم الا من تاثير وجوده من جهته وما
نفيه قوله او ممنوعا او ممنوعا ذكر ابن متويه ان الممنوع هو من فعل في نفسه ضد الفعل الممنوع منه قال ولا يكون ذلك الا
في المباشر من الافعال ولا يدخل في المتولدات ولا في افعاله تعالى وبهذا يفارق الممنوع ويفارق الامتناع المنع وهذا بحد اصطلاحي
واما في اللغة فالظاهر ان امتنع مطاوع منعه تقال منعته عن كذا فامتنع نحو كسرته فانكسر فالمعنى كونه ممتنعا
ان غيره فعل ما منعه عن الفعل فتم امتناعه عنه ولم يتمكن من دفع المنع قوله فهذا تقسيم للشي على نفسه وعلى ضده فيه
نظر لانه قسم القادر الى فاعل لما قدر عليه او فاعل الفعل منعه عن ذلك او ممنوع من فعل ما قدر عليه وهذا ما لا غبار عليه
فان الفاعل غير القادر والممنوع غير العاجز اذ يصح منه الفعل والمنع انما منع عن وقوعه قوله ان اردتم انه يصح وجود
الفعل مع العجز عنه فغير صحيح وقد يعدم انه يصح ذلك في بعض الاحوال قوله فكذلك لا يصح وجوده مع القدرة عليه
ظاهره يقتضي بانه لا يوجد الفعل بالقدرة الا حال عدمها ولم يرد المصنف ذلك وانما اراد انه لا يصح وجوده مع كون القدرة
قدرة عليه لانه حال وجوده قد خرج عن كونه مقدورا وعن تعلقها به واما ان الفعل يصح ان يوجد مع بقا القدرة الموثرة فيه
واستمرار وجودها فظاهر قوله انما يدل على انه كان قادرا يعني ومقارنة الدليل لهذا المدلول لا ينفع لكم فيه قوله نم نظر وهل
استمر به هذا الوصف ام لا كانه احتراز عن ان يقال فيلزم في حق الباري الا يعلم الا انه كان قادرا فيه على ان مجرد فيه استمرار
قادريته نظر اخر وهو ان قادريته يستحقها لذاته ولا يجوز عليه الخروج عن صفة الذات قوله ولسنا ايضا نسلم اي
لا نسلم وجوب مقارنة الدليل للمدلول بل قد يتقارن كدلالة المعلول على العلة والمقتضيات التي لا تقف على شرط على المقتضي اذ ما
يقف على الشرط يقترن بالمقتضي ومنها ما يتاخر الدليل فيه عن المدلول كالمعجز والفعل ومنها ما يتقدم الدليل فيه على المدلول
كاخباره تعالى بقيام الساعة وكدلالة المسبب الذي يتراخى مسببه عنه عليه كدلالة الرمي على الاصابة حيث لا مانع ومنها
ما يجوز فيه الامران وهي الاسباب والمقتضيات التي تقارن وتقف على شروط قوله وانما يحصل حال الفعل استحقاق الولاية
فيه نظر والا قرب ان الاستحقاق ايضا انما يثبت في الوقت الثاني من الفعل لان الفعل يقتضيه فيه وقد دل على ذلك قولهم في حد
الاستحقاق هو حسن امر او وجوبه لاجل امر متقدم قوله كاليد والعين واللسان يعني في البطش والادراك للمرئيات والكلام
قوله كاللسان للكلام هذا مثال المحل الحقيقي فان اللسان محل للكلام فوجبت مقارنته ووصلة الية من حيث ان الكلام انما
نفع متولدا عن الاعتماد الحاصل فيه في الوقت الاول فوجب تقدمه قوله واليد للبطش يمكن جعلها مثالا للمحل لان الاعتمادا

حاله فيها ويمكن جعلها مثالا للجارى مجرى المحل ان جعلنا البطش لما يحدث في المبطوش به من الاعتمادات والاكوان ويكون جعلها
جارية مجرى المحل من حيث يفتقر الى مماستها للمبطوش به واتصالها بجسمه قوله والعين للادراك عند من يجعله معنى لا كلام
في كونها على هذا الكلام القول محلا واما عند من لا يجعله معنى فليست بمحل وهل يجعل جارية مجرى المحل من حيث يفتقر الى
مماستها للمبطوش به واتصالها بجسمه لا يبعد ذلك لكون الادراك الذى هو صفة حاصلا للجملة التى هى بعض منها وهى احتيها
له لحصوله بها قوله والسكين للقطع هذا المثال الصريح للجارى مجرى المحل لان التفريق يحل في اجزاء المقطوع وانما كان جاريا
مجراه لان الذبح انما يحصل بحلول السكين بين اجزاء المذبوح ولهذا وجبت فيه المقارنة ووجب التقدم لمثل ما مضى في اللسان
فانه لا بد من تقدم الاعتماد فيه الذى يولد عنه التفريق قوله وبهذا اشتبه التعاد بين القدرة الى اخره يعنى كيف يصح مقالة
المعاد بين هذه وهى يستلزم القول بان القدرة لا بد من حصولها في وقت متقدم على وجود الفعل وفي وقت وجوده فيصير لها
في الوجود وقتان ومن مذهبهم ان القدرة غير باقية وهذا سؤال لا جواب لهم عنه واكثر ما يمكن ان يتمحل لهم القول بان بعض القدرة
يخالف بعضا ذكره ابن متويه ولا فرح لهم فيه فان القدرة الباقية ليست قدرة على ذلك الفعل بل هى قدرة على غيره وان كان ذلك مرادهم
فمرجع كلامهم الى انه لا بد من تقدم القدرة وان يوجد مقدورها وللقادر قدرة اخرى على غيره وهذا كلام لا ثمرة له قوله
كحصول الرجل للمشى والارض محل لما يحدث بالمشى فيها من الاعتمادات والاكوان وجارية مجرى المحل لما في الرجل من ذلك وهو
المشى الحقيقى وانما كانت جارية مجرى المحل لانه لا بد من مماسة الرجل للارض واستقرارها عليها قوله الظاهر نصيف به لا
يستطيع في المستقبل يقال بل هو صريح في ذلك لا يحتمل غيره لان لن للنفي في المستقبل مخصوص بذلك في كتب الادب قال بعض علماء العربية
ما الفعل لن حرف نصب ونفي واستقبال وقال ابن مالك ونصب المضارع بلن مستقبلا وغير ذلك من نصوصهم القول

فى استحاله البدل عن الموجود الحاصل

وجه اتصاله لما تقدم ما اشار اليه
المصنف بقوله لما الزمهم اصحابنا الى اخره واعلم ان مذهب العدلية وكثير من غيرهم انه لا يجوز البدل عن الموجود الحاصل لكن
ما من موجود له ضد الا وكان يصح وجود ضده بدلا عنه قبل وجوده لا حاله واجاز حسين بن محمد النجار وغيره من الجبرية
وجود الايمان حال الكفر فجوز البدل عن الموجود الحاصل في الحال وهو اول من اجازه فرارا من ان يلزمه على قاعدته في ايجاب
القدرة تكليف ما لا يطاق واعلم ان للبدل وصحته على ما يقوله اصحابنا شرائط احدها ان يكون البدل والمبدل لا يصح اجتماعهما
في الوجود بان يكونا ضدين او لا يتعذر ان الجارى بين مجرى الضدين كذلك كالتاليف والمفترق وثانيها ان يكونا معدومين ولا يكون
احدهما موجودا لانه اذا صار موجودا لم يقل فيه يصح ان يوجد بدلا عن ضده اذ الموجود لا يصح ان يوجد بالايجاب ولا يصح وجود
المعدوم بدلا عنه لان وجوده قد حصل والبدل لا يصح الا فيما لم يحصل وثالثها ان يكونا مستقبلين فان قيل اشتراط كلمة العدم فيهما
يغنى عن هذا قلنا انه لا بد منه لانه لو حضر وقت وجودهما ولم يوجدا فهما معدومان غير مستقبلين ولا يصح البدل فيهما لانه قد تعذر
وجودهما من بعد ورابعها ان يختصا بوقت واحد فان لم يتحد الوقت فالجمع بينهما في وقتين ممكن وخامسها ان يكونا معدومين لقادر
واحد ويعرف بما ذكرنا ان البدل والمبدل عنه في الاصطلاح موصوفان بالمقدورين ضدين او ما في حكمهما متعلقين بقادر واحد
يختار ايجاد احدهما في وقت فيهما المخصوص قوله لجاز مثله في صفات الاجناس يعنى الصفات المقتضاة كون الجوهر متحيزا والسواد
هيئة يجمع الشعاع والباصر هيئة يفرق الشعاع هذا اصطلاحهم اذا اطلقوا صفات الاجناس واما المصنف فيعني بما
ذكره يقرب انه اراد بها الصفات الذاتية كالجوهرية والسوادية قوله لحال وجود الكفر يعنى فانه جائز لا واجب قوله هذا فرق
من ترك الجمع يعنى لان الجامع هو ثبوت المبدل عنه وقد حصل الاشتراك فيه والوجوب او عدمه امر اخر لم يرد ذلك ولم يعتد
فنا بين القدرة عنده على جهة الايجاب لا يقال انه وان كان كذلك الا ان القدرة في الاصل حصولها جائز فانا نقول هذا فرق
من ترك الجمع كما تقدم نعم مما يجاب به اصل السؤال في الفرق بين صفات الاجناس وبين مسلمنا ان مذهب الخصوم فيهما انها

فان كانا مختلفين او متماثلين في الجمع بينهما او يدخل البدل
وقيل الاصحاب انه لا بد ان يكونا ضدين

جانبه بانه بالفاعل فلا يستقيم الفرق **قوله** لجاز عن الماضي الى اخره بل يعلمه بشرط ان الاول ان التداعي عن الماضي يمنع منه
بحال ان الوجود والمضي ومقارن لما ذكرنا وجوابه ان وجه الالزام اشتراكهما في ان كل واحد منهما ثابت ولا فرق وفي ذلك بين الحاصل
والماضي وما ذكره فرق من وجه الجمع الثاني ان من شرائط التداعي والمبادات تخصصا بوقت واحد فيمتنع في الماضي لفقد هذا الشرط
واجيب بانا نصور ذلك مع اتحاد الوقت كان يقول القائل اكلت الان بدلا امس الا كل الواقع بالامس على معنى انه لا يجوز الا يقع
بالامس بل يقع الان بدلا من الوقوع الماضي وليس بواضح بل الاحسن في الجواب ان يقال اذا جوزتم التداعي فجوزوا احد البدلين
لجوزوه مع احلال الوجود فان عدمها شرط كالتحاد وفيها فاذا لم يلزم ان يكون حسد معدوما لا تعين واذا كان الشرط
حسن الا يعتبر واهذا فليس يعد احدهما في العقل الا كبعد الاخر **قوله** لحاجة بهمه يعني يلزم ان يكون حسد معدوما اذ لا يجوز
وجود الايمان الا مع ذلك **قوله** لشرط الا يكون كان فيه العجز ظاهره يبنى على اثبات العجز معنى ويمكن تمشيته على مذهب الجمهور
فيكون المراد بالعجز عدم القدرة وحينئذ ما هو كالضد لها من احلال البنية **قوله** وقد فرقوا بوجوه وذلك لموافقتهم في ان
العاجز لا يكلف الا بالايمان لانه عادم للقدرة فتكلفوا الفرق **قوله** لما لا يجدي قلنا ان معنى الصحة والجواز الى اخره ذكر في
الشرح للجواز معاني خمسة بعد ان ذكر ان الجواز في الاصل هو الشك وقال يستعمل بمعنى الصحة نحو يجوز منه الفعل
وبمعنى الامكان نحو المحل يجوز ان يبيض ويجوز ان يسود وبمعنى انه وقع موقع الصحيح نحو ما يقوله الفقهاء يجوز التوضي
بالماء المغصوب ويجوز الصلوة في الدار المغصوبة اي يقع موقع الصحيح وبمعنى الاباحة نحو يجوز للمضطر تناول الميتة
وذكر بعض اهل الفقه معاني يلحقه غيرها الاجزاء نحو يجوز التوضي بالماء المستعمل وما يقابل المحال يقال هذا خبر جائز اي يصح
ليس بكذب وبمعنى الحلال نحو هذا المطعوم يجوز تناوله اي يحل واما الصحة فيراد بها نفي الاستحالة نحو يصح ان يتحرك
المتحرك ويسكن وبمعنى التخير نحو يصح الامر من القادر الفعل اي هو متخير في ذلك وهي مقابله الايجاب وبمعنى مقابلة السقم
يقال صح العليل اي زال سقمه والمرض وبمعنى الاعتدال المزاج يقال فلان صحيح اي مزاجه معتدل وبمعنى نوع من التاليف وهو
بالف احساد الحيوانات وبمعنى الاجزاء نحو صلاة فلان صحيحة وبمعنى اجتماع الشرائط المعتبرة شرعا في العقود نحو هذا
بيع صحيح ونكاح صحيح وبمعنى وجوب القبول كما يقال شهادة صحيحة وغير صحيحة اي يجب العمل به وبمعنى مقابلة الكذب نحو
خبر صحيح اي ليس بكذب ولا يعقل من معاني الجواز والصحة هنا الا الامكان اي يفعل ولا يفعل حسب اختياره وهذا لا يتصور
الا في حق القادر ولم يجعلوا الكافر قادرا على الايمان فلا معنى لذلك فيه **قوله** فهو ترجيح اضعف المجوزين من غير مرجح جعل
الوهم نفس الترجيح والاحسن انه نفس الظن لما هو مرجوح وقيل الظن لامارة كاذبة **قوله** قلنا ان الكافر فيه اضداد كثيرة
للايمان لا للكفر فقط وجوابه ان ذلك على جهة التسامح سماها اضدادا لما كانت عندهم لا تجامع الايمان كما سموا
العجز ضدا للايمان وانما هو ضد للقدرة عليه **قوله** لا سيما على ما نقوله لانه يتاتى على كلا القولين ويكون تاتيه على قولنا اظهر واوضح
ولما جاءت عليهم في هذا الفرق وعدم تسليم كون العجز معنى فلا وجه لجعله ضدا اذ المرجع به الى زوال القدرة والكافر كذلك
قوله والا كانت الجمادات مطلقة بحالة لكان الاحسن ان يقول والاصح تكليف الجمادات بالايمان لانها عدمت القدرة اذا لم يشترط
في المكلف الا ذلك ولم يشترط حصول القدرة او يقول الاطلاق والتخلية لا تستعمل الا في القادر والا لزم تسمية الجمادات
مطلقة ومخلاة **قوله** على ان هذا ليس اولى من عكسه يقال بل اولى لان المشيئة مرجحة لوجوده مكتسبا عندهم ولا اثر
للايمان فيها ومجاريات المشيئة والايمان اذا لم يكن للعبد فيهما اثر فلا فرق بينهما في حق الواحد منا بل هو مجبر مسخر
ولهم ان يمنعوا التداعي عن الموجود **قوله** شبهتنا الاولى فلتجز حال وجود احدهما قالوا الان مقدور الا وقات لا اثر له في عدم جواز
ما هو جائز **قوله** والجواب يقال من سلم لكم تعلق الموجود بالقادر الى اخره هو كلام واضح وبما جاء به حصول الفرق وذلك
ان حال عدمهما جميعا لا يحصل تحصيل وجود احدهما بدلا من الاخر ولا كذلك بعد وجود احدهما فان وجود الموجود منهما تحصيل

فصل

كلا الا حجر ولا استطاعه الا انه الملتزم ما ذكره ويكون الا بدنه على ما تقوله

وجود الآخر بل لا عينه فافهم قوله على أن العلم بعدم الإيمان تابع لعدم الإيمان لم يقل المصنف إن العلم تابع للمعلوم وأتى به
مطلقاً خشية أن يرد عليه العلم بالإحكام فإنه مؤثر فيه والإحكام تابع له والحاصل أن العلم على وجهين أحدهما ما يتعلق
بالثبوت والانتفاء فهذا تابع للمعلوم ولا أثر له فيه بل يتعلق بالذات على الثبوت أو الانتفاء من غير أن يؤثر فيهما وثانيهما ما يتعلق
بالإحكام وهو مؤثر فيه غير تابع له بل الإحكام هو التابع وليس الكلام هنا إلا في القسم الأول

الكلام في التكليف

قد ذكر في وجه إدخاله في باب العدل أنه فعل من أفعال الله الحسنة وفيه نظر لأنه لو كان ذلك مقتضياً لذكره
لاقتضى أن يذكر غيره من أفعال الله تعالى فكلها حسن وقيل بل لأن منه ما يجب لكونه لطفاً للعقلاء وهو التكليف الشرعي إذ لولا
ما كانت ألطافاً لهم ولا يهتدون بعقولهم إلى معرفتها وحينئذ يتعلق ذكره وفيه نظر لأن الذي يتعلق بالعدل ذكره وجوب البيان جملة
فأما أن يجعل لكل بيان باباً فلا فإن البيان أنواع والتكليف المذكور نوع منها والتحقيق أن التكليف لما كان قاعدة السعادة الأخروية
وله تفاريع كثيرة منها ما يحتاج إلى معرفته وكشف القناع عنه في هذا الفن وهو تكليف من المعلوم من حاله أنه يكفر لأنه أقوى
شبه نفاة الحكمة حسن ذكره في هذا الفن واستيفاء الكلام عليه والله سبحانه أعلم قوله هو في اللغة البعث على ما يشق من فعل أو
ترك وحاصله أن ما لا مشقة فيه فلا يسمى تكليفاً ويفهم منه حد المكلِّف والمكلَّف والمكلَّف به قوله بأن له في الفعل أو الترك جلب
نفع أو دفع ضرر هذا الحد يرد على طرده لو أعلم الله العبد بأن له في شرب هذا الدواء دفع ضرر أبداً وكذا أو حصول قوة وصحة
في بدنه فالأحسن أن يقال إعلام الله العبد بأن له في شرب هذا بوجوب بعض الأفعال عليه وقبح بعضها منه مع مشقة إلى آخره
وإن عددنا المندوب والمكروه من جملة ما العبد مكلف به زيد فيه وندب بعض منها وكراهة بعض قوله مع مشقة يلحقه المشقة
قسمان مشقة ترك وهي ما يحصل بترك ما تميل النفس إليه ومشقة فعل وهي ما يلحق الجسد من وهن وكلال قوله مع زوال الإلجاء
هو بلوغ داعي الحاجة حد الانفعال له ضاراً ونفعاً ومنه قوله ويدخل فيه الإعلام إلى آخره اعلم أن الإعلام بوجوب الواجبات
وقبح المقبحات منه ما يحصل به العلم الضروري كالعلم بوجوب رد الوديعة وقضاء الدين وشكر المنعم وقبح الظلم والكذب والعبث ومنه
ما ليس كذلك وهو ما يحصل به العلم عن نظر ثم ذلك العلم ضربان ما نصب عليه دلالة عقلية وهي المعارف الإلهية ونحوها
وما نصب عليه دلالة سمعية وهو ما ورد به القرآن وجاءت به السنة وما تبع ذلك قوله ولا حاجة إلى اعتبار الإرادة
أي إرادة المكلِّف أن يفعل المكلَّف ما كلفه به لأن ذلك وإن وجب في حق الحكيم لكنه ليس من شرط التكليف بل الوقوف صحته
مقالة المجبرة في إرادة الكائنات فقط لم يكن ذلك قدحاً في التكليف قوله وإن لم يكن الإرادة هو من كمال التامة أي وإن لم يحصل
الإرادة

فصل

قوله في معنى أن الله حكيم موضع هذا أول باب العدل والحكمة وإنما استرجح المصنف إعادته هنا
لما كان في التكليف ما يفتقر رده إلى العدل والحكمة وتصحيح قاعدة الحكمة وفهم معناها لتكليف من المعلوم من حاله أنه يكفر
بل التكليف كله فإن العقل في الظاهر وبادي الرأي قد يتسارع إلى إنكاره واستشكال وجه الحكمة فيه أما تكليف من يكفر فظاهر
وأما أصل التكليف فلما فيه من إلزام المشاق مع إمكان النفع ودفع الضرر من دونه ولما فيه من بعث دواعي القبيح والصوارف
عن الواجب وذلك قد يتخيل أنه كالإغراء بالقبيح وترك الواجب قوله وقال أهل الجبر لا يجوز أن يفعل لغرض هذا هو الظاهر
من مذهبهم والذي يقضي به نصوصهم وكلامهم في كتب علم الكلام وصرح به الرازي في نهايته واحتج لصحته بأن الغرض في فعل
الله إذا كان عائداً إلى غيره فهل له في إيصال ذلك الغير غرض يعود عليه فيلزم صحة الحاجة عليه أو لا غرض فيه يعود
عليه فيلزم كون وجود ذلك الفعل وعدمه بالنظر إليه على سواء ومع ذلك فلا معنى لكونه غرضاً من حال الله لحاجة ويمكن الجواب
بأن حاصل ذلك هذا إنكار أن يكون النفع العائد إلى الغير غرضاً وهو نفس المتنازع فيه فإنا نقول بأنه غرض صحيح وأنه
نعلم بالعقل حصول الغرض في إرشاد ضال عن الطريق وإطعام جائع وإنقاذ غريق من التلف وإن فرضنا عدم العلم بحصول نفع
في ذلك يعود إلى المرشد والمطعم بأن لا يخطر بباله ثناء ولا ثواب أو بأن يكون ممن ينكر ذلك لجهله

فصل في بيان وجه

الحكم

الحكمة في ابتداء الخلق لما كان ابتداء الخلق هو الاصل في التكليف اذ لو لم يخلق المكلف لم يكلف اراد ان يتقدم على الكلام في حسن التكليف
الذي هو المقصود ما هو اصل له وهو بيان حسن ابتداء الخلق اذ لو لم يكن حسنا لم يحسن ما يتفرع عليه وبيان المكلف ما هو
والخلق هنا بمعنى المخلوق قوله فجهلت الملحدة الى آخره في جعل ذلك سببا لنفي الملحدة للصانع خفاء والظاهر انهم نفوه لاعتقاد
قدم العالم وغير ذلك من شبههم قوله والصحيح في ابتداء الخلق الاقوال الثلاثة اعلم ان الذي عليه الزيدية والمعتزلة وكثير من الفرق الاسلامية
والكفرية ان الله خلق الخلق حيوانا وجمادا الحكمة في ذلك فالحكمة في خلق الحيوان كونه نعمة على الحيوان حيثما كان او عرضا
فان من الاعراض ما هو من حاصل النعم كالطعوم والالوان والروائح قيل بل الوان الاعراض لما عظم موقع الانتفاع بالاجسام
والحيوة اصل النعم وكذلك الشهوة والقدرة والعقل واما الحيوان فمكلف وغير مكلف وكل منهما خلقه الله تعالى حيا النفع نفسه له
بما يتصل عليه من المنافع الدنيوية وقد يكون في بعض من المكلفين نفع لغيره ويقصد ذلك بخلقه مع النفع نفسه واما غير
المكلفين من الاحيا فلا يبعد ان يكون الغرض المهم من خلقهم نفع غيرهم من المكلفين بل قد صرح الجمهور بانهم ما خلقوا الا لذلك وهو
اما نفع دنيوي كركوب البهائم والحمل عليها والانتفاع بالبانها وجلودها ولحومها وغير ذلك واما ديني كما يحصل بها
من الاعتبار عند النظر اليها والتامل لامرها وما يحصل به لكم من الشكر لله تعالى عليها عند مشاهدتها وقد ذهبت الجهمية وبعض
الى ان الله انما خلق الخلق لان الامر امره والملك ملكه وقيل بل خلق الخلق لاظهار قدرته وقيل خلق بعضهم للنار وبعضهم
للجنة وقيل خلق الخلق لمحبة الرسول

فصل

قوله وقد حصل مما تقدم امتناع تقدم الجماد على الحيوان يعني بما بين
من ان الله تعالى لا يفعل الا لغرض ولا غرض في التقدم وهذا هو مذهب العدلية وخالف في ذلك بعض اهل الحديث تمسكا بظواهر وردت
منه وقد اشار المصنف اليها واذا جمعت بين ابطال صحة الخبر فيها امكن تفسيرها على ظاهرها ويكون الغرض في تقدم خلقها ان يكون
في علم الله انه اذا خلق المكلفين من بعد كان لهم في العلم بتقدم خلق تلك الاشياء لطف كما ذكر مثله في نصب الميزان والحساب وشهادة
الجوارح فان الغرض فيها مع تاخرها ووقوعها في غير دار التكليف وعدم الحاجة اليها ان يكون في العلم بها لطف للمكلف
واعتبار وقد تؤول قوله ما روي عنه صلى الله عليه وآله وسلم اول ما خلق الله اللوح والقلم بان معناه ان اول المراد اول ما خلق من الجمادات

فصل

يصح ان يبتدى الله خلقا في الجنة وينعم عليهم نعم جانية لا اساءة فيها ولا يكونوا مكلفين والوجه في ذلك ان فيه عرضا وهو نفعهم
مع تعريه عن سائر وجوه القبح وهو معنى الحسن وهذا هو مذهب ابي هاشم واصحابه وقال البغداديون ونسب الى اكثر العدلية ان ذلك
لا يجوز لانهم اذا خلقوا في الجنة لم يعرفوا موقع النعمة اذ لا يعرفها الا من وقع في غيرها ولحقه مشقة ولان ذلك يستلزم اباحة
الجهل لهم لان المعرفة لم يجب عليهم اذ لو وجبت لكانوا مكلفين وقد فرض عدم تكليفهم ويمكن رد ذلك بانه لا يبعد جهلهم لقدر
النعمة وحسنه في ذلك مع انه يمكن تعريفهم قدرها بالعلم الضروري وكذلك معرفتهم بالله تكون ضرورية كمعرفة المكلفين في دار
الآخرة هذا على فرض كونهم عقلاء واما ان لم يكن لهم عقول فلا اشكال

فصل في المكلف الذي هو الانسان

ما هو قوله عندنا انه هذا الشخص الى آخره هذا مذهب الزيدية وجمهور المعتزلة وكثير غيرهم من الفرق الاسلامية والكفرية
وهو ان الانسان هو هذه الجملة ذات الاعضاء والحواس لا انه امر غيرها داخل فيها وخارج عنها وخالف فيه طوائف
من اهل الاسلام وغيرهم وقد ذكر المصنف اقوال المخالفين الا الفلاسفة فلم يعتد بحكي مذهبهم واعلم ان الفلاسفة يقولون
بالنفس الناطقة والحكماء يجعلونها ما به الانسان ويجعلونها غير هذا الشخص لكنها امر لها تعلق به وليست بجسم ولا عرض
ولا يجوز عليها الموت ولا غيره مما يجوز على الاجسام والاعراض بل هي حية باقية لا تموت قيل وهي هو الى حد ونباتات اوجبها
عقل مجرد ازلي وليست ازلية لانه توجبها بشرط ممتزج وهو حدوث المزاج المستعد لقبولها وذهب الرازي في احد قوليه
وبعض كتبه الى ان الانسان جوهر نوراني متعلق في هذا البدن ولا هو مجرد ولا هو البدن لانه باق وان كان اعدامه ممكنا
قوله وقال النظام الى آخره من عباراته ان الانسان هو الروح وان الروح هو الجسم المشابك لهذا الجسد وهو جوهر واحد

مداخل الجسد لا يخالف ولا متضاد وانه قادر عالم حي لذاته ومداخلته للشخص هذا كمداخلة الدهن للسمسم قال الشيخ ابو القسم
الى لاحاق على ابو هم النظام لما ذهب اليه في الانسان فان الكتاب العزيز نقض لخلافه قوله وحكي عن الاسواري انه روح في القلب
وما حكي عنه انه لا يدرك قوله وقال ابن الراوندي الى اخره بعد مقالته في قول الاسواري وقد حصل من هذا واحرار وحكي عن ابن الراوندي
في قول ان في البدن جزء لا يتجزأ والنهار جع الادراك والتالم قوله وقال الفوطي هو هشام بن عمرو ومذهبه قريب من مذهب الاسواري
وابن الراوندي الا ان ابن الراوندي ذكر للجملة وقد عد بعضهم مذهب الثلاثة مذهبا واحدا قوله وقال ابن الاخشيد الى اخره
قيل قول الى هذا ذهب الامام عماد الاسلام يحيى بن حمزة قوله ولا يجوز ان نعلم الذات اسندا الا وصفها ضرورة وذلك لان العلم
بالصفة فرع على العلم بالذات فكيف يكون الفرع اجلى من الاصل نعم وقد قيل لو ادعى ان الانسان الحي القادر العالم هو هذه الجملة لما
لم يمنع ذلك وانه معلوم باجماع المسلمين قبل حدوث هذا الخلاف **مسألة** قيل اسم الانسان يطلق عليه بعد
موته كما يطلق في حال حياته واختلف الشيخان هل يطلق اسم الانسان على هذا الشكل المخصوص وان لم يكن فيه حيوة ولا ادمية ولا ما
في معنى ذلك كان يكون من عود او طين والذي ذكره ابو هاشم وصححه المتكلمون انه لا يسمى بذلك وذكر ابو علي في قول له وفي اخر قوليه
انه يسمى انسانا وهو بعيد من الصواب **مسألة** اخرى قيل الانسان ليس هو كل الجزء المشاهد بل الانسان منه ما خالطته
الحيوة دون ما لا تحله كالعظام والشعر والدم وفاقا فيهما وعلى قول ابي علي في العظام واما ابو هاشم فعنده يجوز حلول الحيوة
فيها لحصول التالم بانصداعها قيل وان كان الانسان على التحقيق الجملة التي يكون حيا لا بهما دو ما زاد عليه من الفضلات التي
لا يضر فقدها في ابطال كونه انسانا وان كانت يدخل في جملة الانسان وكذلك الحكم في جميع اصناف الحيوانات من الملائكة والجن والطير
والسباع والبهائم قوله شبهة البطلان الى اخره قد عوض بالحركة فانها توجب للجوهر كونه متحركا وهي نفسها غير متحركة لانه لم يجز
قيل حلولها فيه غير متحرك فكيف يقتضي متحركا نعم ما التبس الاصل يحرك البعض قوله وهو ظاهر البطلان يعني لما تقرر من اشتراك الجوهر
في الجوهرية وانها صفة ذاتية وان الاشتراك في الصفة الذاتية توجب التماثل قوله قال الغلاة سقه الى اخره ذكر احتجاجهم ولم
يذكر في الاصل مذهبهم وقد ذكرناه قوله هذه الجملة يصح عليها الزيادة والنقصان الى اخره هذه الشبهة تمسك بها المطرفية
كلهم وقيل بل من جعل الانسان انسانا لا يتبعض ولا يزيد ولا ينقص والجواب اذا بطل كونه هذه الجملة وجب ان يحكم على الحي بانه شيء
والجزء واذا ثبت انه شيء واحد فهو في القلب لما علم ضرورة ان وجود العلم والشهوة والارادة واضدادها والفكر والظن وجهة
القلب وعلمنا ان الذي صدر منه وبصر وفيها شيء مستقر فيه والجواب عنها على التحرير الذي اتى به المصنف كما ذكره وقد
اجاد وافاد واما على هذا التحرير الاخر فهو ان ما عللوا به لا يقتضي بان الانسان في القلب كما زعموا وانما مقتضاه حصول
تلك المعاني فيه واذا ثبت ان الانسان هو هذه الجملة فحصول تلك المعاني من جهته لكن القلب محل لها وربما يحرر
هذه الشبهة بتحرير اخر وهو ان قالوا لو كان كما ذكرتم وحل الحيوة في الجملة المهزولة واوجبت لها كونها حية ثم سمنت
والحيوة توجب للجملة عندكم الذم ان يكون الحيوة قد اوجبت حالا بعينها لغير ما اوجبت له حال كون الجملة مهزولة والمعاني انما
توجب لاجل صفاتها المقتضاة وهي ثابتة عند وجودها ولا يجب لحاليها الغير من اوجبته له عند ابتداء وجودها او يكون الجواب على
هذا التحرير ان الحيوة لا يعتبر الحالها بل الحاليها الجملة والجملة لها هذا الاسم ولها احكام لا يختلف هي والاسم في حال سمن ولا هزال
واعلم ان للغلاة سقه شبها مبنية على قواعد لهم غير مسلمة تنبه على شيء منها للعلم انها غير قادحة وهو انهم احتجوا على ان الانسان
ليس بجسم ولا جسماني ولا حال في جسم بانه قد ثبت ان الانسان يعلم الله سبحانه التي لا يصح انقسامها والعلم بما يستحيل انقسامه يستحيل
ان يكون منقسما واذا استحال انقسامه استحال ان يحل في منقسم ولا شك ان محل الانسان حال فيه فوجب ان يكون الانسان ما لا يحتمل
انقسامه واذا كان كذلك ثبت انه ليس بجسم ولا جسماني والجواب لم جعلتم العلة في استحالة انقسام العلم استحالة انقسام
معلومه فان وجه الملازمة في ذلك غير معلوم ولو لم يكن العلة في استحالة انقسام العلم الا ما ذكرتم لزم صحة انقسام العلم المتعلق

ما يصح انقسامه لم قلتم اما يستحيل انقسامه يستحيل ان يحل في منقسم وما وجه الملازمة اولستم تقولون العرض لا يصح انقسامه وهو مع ذلك يصح ان يحل في جزئين يصح انقسامهما والوهم عندهم جسماني مع انه لا ينقسم ثم ان سلمنا ذلك فنحن نقول بموجبه وهو ان العلم يحل فيما يستحيل انقسامه وهو جزء من اجزاء القلب فان الجزء لا يتجزى عندنا واذا كان كذلك لم يلزم ما ذكرتم لكنهم بنوا على انه لا ينتهي الجسم الى جزء لا ينقسم وذهبوا الى ان الجزء يصح تجزئته الى ما لا نهاية له وهي قاعدة فاسدة واحتجوا ايضا بان الانسان قد شارك الاجسام في الجسمية وخالفها في الانسانية فلا بد ان يكون ما خالفها به امرا غير الذي شاركها فيه فيكون الانسان غير جسم والجواب المعارضة بنحوه في الفرس والحمار ونحوهما من انواع الحيوان والتحقيق انه خالفها بخواصه التي لا توجد في غيره من الشكل والصفات التي تميز بها

مسألة اعلم انه قد ورد من الكتاب الكريم والسنة النبوية ما يقضي بان هنا امرا زائدا على الجسد والاعضاء المشاهدة المرئية من جنس الاجسام فيقتضي ان يكون كالدليل على صحة قول من جعل الانسان جسما لطيفا منبثا في الجسد كقوله تعالى والملائكة باسطوا ايديهم اخرجوا انفسكم وذلك ان ثم شيئا يخرج والخروج من صفات الاجسام وقوله تعالى الله يتوفى الانفس حين موتها الاية وفيه تصريح بقبض الانفس عند الموت والنوم وانه يمسك النفس عند الموت ويرسلها اذا قبضها بالنوم والقبض والامساك والارسال لا يتصور الا في حق الاجسام وقوله في الشهداء بل احياء عند ربهم الاية وفيه دليل على ان المستشهدين غير هذه الهياكل اذ هي اموات بالضرورة وقد وصفهم الله بانهم احياء يرزقون واما الاخبار النبوية فكثيرة منها ما ذكر في قصة المعراج من ملاقاته صلى الله عليه وآله وسلم للانبياء ووصفه لخلقهم ومنها قوله صلى الله عليه وآله وسلم ان ارواح الشهداء في اجواف طير خضر تاوي الى سدرة المنتهى وقوله صلى الله عليه وآله وسلم في قتلى بدر لاهل القليب مخاطبا لاصحابه ما انتم باسمع منهم والجواب عن ذلك انه ليس في الايات والاخبار المذكورة تصريح بان هذه الاشياء المقبوضة والمرسلة والارواح هي التي تسمى الانسان ويتوجه اليها المدح والذم والثواب والعقاب وهذا هو محل النزاع واعراض الايات الى المعنى المتنازع فيه آية الشهداء والحكم عليهم بانهم احياء مع مشاهدة موت جثثهم والعلم به ضرورة ونحن نقول لا مانع من ان يحيي الله الجثث في قبورها كما هو الظاهر والذي يقضي به كلام المفسرين قال جار الله بل احياء بل هم احياء عند ربهم مقربون عنده ذوو زلفى كقوله فالذين عند ربك يرزقون مثل ما يرزق سائر الاحياء ياكلون ويشربون وهو تاكيد لكونهم احياء ووصف لحالهم التي هم عليها من التنعم برزق الله انتهى وما هذه الايات الا دالة على ثبوت الروح وهو امر ممنوعنا من الخوض فيه وحجب عنا العلم به وتلك مسألة اخرى غير ما نحن فيه فانه ثبوت الروح الا انه هو الانسان واما الامام المهدي لدين الله احمد بن يحيى عليه السلام فقد حكم بان المراد بالانسان وهو المقبوض والمرسل والمجعول الذي في اجواف الطير الخضر هو الجملة التي لا يصح كون الحي حيا الا بها وبحصول مجموعها وهي متصلة بالهيكل هذا المشاهد كاتصال جسد المهزول باجزاء سمنته فقد صارت الجملة المذكورة التي هي الانسان في الحقيقة متصلة بهذه الزيادة وصارت الزيادة داخلة في حكمها وكل جزء في اصل تلك الجملة وقد صارت موجبة صفة الحية لها ولهذه الزيادة وكذلك اجزاء الجسد التي في الاجزاء الزوائد فثبت ان الانسان جملة لطيفة في هذا الهيكل المشاهد لا يصح حياته الا بمجموعها وهي التي تنزع عن الهيكل فيبطل حياته والتي تملكه الموت بامره بها وتمكنه لهم من ذلك وهي الموضوعة في اجواف الطير المسكة عند الموت المرسلة عند النوم المناداة يوم القليب المشاهدة من الانبياء ليلة المعراج وهي في الهيكل في حال الحيوة كالشيء الواحد لان الحيوة الحالة فيها توجب صفة حياتية لكل ما تتصل به من الاجزاء التي فيها حيوة قال عليه السلام وعلى هذا يستقيم قولنا ان الانسان هو هذا الشخص المشاهد وان كان في التحقيق هو الجملة التي لا يكون الحي حيا الا بمجموعها وسائر الاجزاء تبعه غير مقصودة هذا حاصل ما ذكره عليه السلام وهو كما ترى فيه تكلف وتعسف وهكذا حال الانسان اذا حاول ان يعلم ما تفرد الله بعلمه ولم ينصب لنا دليلا عليه ولا جعل للعقل فيه مجالا ذهب كل مذهب ولم يظفر بمطلب والاجزاء التي لا يكون الحي حيا الا بها اجزاء قليلة يسيرة فكيف يصح ان تكون هي الموجودة المشاهدة ليلة المعراج والمعلوم من لفظ الحديث انه صلى الله عليه وآله وسلم شاهد صورهم واشخاصهم كاملة ذات اعضاء وجوارح ووجوه موصوفة خلقتها ولو كانت هي المنزوعة المقبوضة حال النوم لوجب بطلان حياة النائم حال نومه حتى يستقط بعد ردها ومعلوم انه

نحن في حال نومه ولهذا اذا تذكر وكان حيث اذا قطعنا حسد الميت وفتحنا حسده ان نجد مكان تلك الجملة في حسده مفرّغا اذ قد
استفرغت الجملة من وسطه ومن المعلوم ان الانسان هو العالم المريد الكاره الظان الناظر وهذه معان لا توجد ولا تحل الا في القلب واخبرنا
هل القلب من تلك الجملة فهذا يقضي بانها اكثره واسعه اذ القلب مع كبره جزء منها وقد قلت انها هي الاجزاء التي لا يكون الحي حيا الا بها وليس
القلب منها فكيف يكون هي العالمة الناظرة المريدة الكارهة وهذه معان لا توجد ولا تحل الا في القلب فاخبرنا هل القلب من تلك الجملة فهذا يقضي بانها اكثره
واسعه اذ القلب مع كبره جزء منها وقد قلت انها هي الاجزاء التي لا يكون الحي حيا الا بها وليس القلب منها فكيف يكون هي العالمة الناظرة المريدة
الكارهة وهذه المعاني في اجزاء غيرها والذهاب لم يعدم ذهابها في كوننا انسانا عالما ظانا ناظرا مريدا كارها وغير هذا من الاشكالات
التي يمكن ايرادها على هذه المقالة لا محالة والحق الذي لا مدفع له ولا محيد عنه ان الانسان العاقل المكلف الممدوح المذموم المثاب
المعاقب هو هذا الشخص المشاهد وان النفس والروح التي ابشر في الايات والاخبار اليها هو امر لا يمكن الوصول الى معرفة حقيقته
الا بالسمع ولم ينصب الله لنا دليلا على معرفة حقيقته بنص السمع الصريح بذلك بل قضت حكمته بابهام ذلك علينا المصلحة علمها النافي
الابهام فلا نتكلف علم ما لا نعلم بايرادها على العقل فلذلك فيما لا نعلم لا اعلم وقد اورد المهدي على نفسه سوالا في التحقيق ما ذهب اليه
والكشف عنه ونتكلف الجواب عنها واعترف في البعض منها بعدم القطع والرجوع الى الظن والتخمين وعن ذلك كله مندوحة وكان ذلك
منا منه عليه على ان العلم بالروح ممكن وان الاية الكريمة وهي قوله تعالى قل الروح من امر ربي لا تقضي بانه حجب العلم به فانه اورد سوالا
حاصله كيف جاز النظر في الروح والقطع بمميزها وقد سئل عنها رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم فلم يعلم الجواب عنها واعترف بعدم ادراك
حقيقتها مع علو درجته وارتفاع منزلته في العقل ومع كون السمع لا يعلم الا منه فكيف لا يعلم الروح بما يدل عليه ونعلمه نحن واجاب
بان الاية لا تقضي بانه صلى الله عليه وآله لا يعلم الروح ويحتمل انه انما اتهم الجواب على الحكم المقصود فيه لانه امر بابهامه مع عدم جهله به فلم ينسب الجهل
الا الى السائلين اذ قال وما اوتيتم من العلم الا قليلا ولم يقل وما اوتيت وان فرض عدم علمه بها وان جعله صلى الله عليه وآله لم يدرك معرفة حقيقتها
فمن الجائز ان الله سبحانه حجب عنه صلى الله عليه وآله العلم بها دونها كما منعه من الشعر والخط وايضا فمن الجائز انه امكنه النظر فيها والعلم بها لكنه
لم يجتهد في النظر ولا بلغ الغاية فيه لعدم تكليفه بذلك ولا يجب في النبي ان يكون اعرف الناس في كل شيء فلا اشكال على من يطرق في الروح
ونتكلم بما اداه اليه عقله في معرفته وهذا الجواب كما ترى وقد روي في الكشاف وعن ابي بريدة انه قال لقد مضى النبي صلى الله عليه وآله وما يعلم الروح
قال والاكثر على انه الروح الذي في الحيوان سالوه عن حقيقته فاخبر انه من امر الله اي مما استاثر بعلمه وقيل هو خلق عظيم
روحاني اعظم من الملك وقيل جبريل قال وروي ان رسول الله صلى الله عليه وآله لما قال لهم ذلك يعني قوله وما اوتيتم من العلم الا قليلا قالوا انحن مختصون
بهذا الخطاب ام انت معنا فقال بل نحن وانتم لم تؤتوا من العلم الا قليلا فقالوا ما اعجب شانك ساعة تقول ومن يؤت الحكمة فقد اوتي
خيرا كثيرا وساعة تقول هذا فنزلت ولو ان ما في الارض من شجرة اقلام قال جار الله وليس ما قالوه بلازم لان الشيء يوصف بالقلة مضافا
الى ما فوقه وبالكثرة مضافا الى ما تحته فالحكمة التي اوتيها العبد خير كثير في نفسها وقليلة بالاضافة الى علم الله تعالى

فصل في حسن التكليف

وبيان وجه الحكمة فيه وهو تعريض المكلف للثواب بجعله شاقا ليستحق به الثواب ثم كونه شاقا من معاني التعريض
للثواب لانه لو لم يكن شاقا لم يستحق عليه ثواب اذ لا ثواب مع عدم المشقة في الفعل المكلف به اوشبهه ادما يفضل به اذ لو استحق
الثواب بغير مشقة لم يكن فرق بين ما كلفنا به وبين ما نلتذ به من الطعام والشراب والنوم ومعلوم ان عدم استحقاق الثواب
على هذه الملاذ انما هو لعدم المشقة فيها ولان الثواب جزاء على الاعمال كالاجرة عليها فكان من استعمل الغير في عمل يسير لا يستحق
عليه اجرة لعدم مشقته وكذلك الطاعات لو لم يكن فيها مشقة لا يستحق الثواب عليها هذا ما ذكره اصحابنا وفيه نظر اما اولا
فلقولهم ان عدم استحقاق الثواب على الملاذ انما هو لعدم المشقة فانه يمكن ان يقال بل لعدم التكليف بها ولعدم حصول المصلحة الدينية
فيها واما ثانيا فقياسهم على العمل اليسير في عدم استحقاق الاجرة عليه وهو قياس غير صحيح فان العمل اليسير لا يستحق عليه
اجرة ولو لحقت مشقة فالعلة كونه يسيرا يتسامح بمثله في العادة لا كونه لا مشقة فيه واما ثالثا فالملاذ قد يستحق عليها
الثواب اذا قصد بها وجه الله كمن نوى باكله التقوي على الطاعة وبلباسه ستر العورة وبنومه امكان القيام للعبادة وليس النية

المذكورة اخرجها عن كونها ملاذا ولا يدخلها في كونها مشاقة وكذلك فقد ورد السمع بانه يثاب الرجل على ان يفعل بزوجته ومداعبتها
والحذو لك مما فيه غاية اللذة وقولهم ان المشقة مما يفضل به من حفظ الفرج عن غير حاسد الوطء كلام فارغ فان ذلك امر اخر يكلفنا
به فيه مشقة يثاب عليه ويعاقب على تركه فكيف يجعل شرطا في استحقاق الثواب ولا يجعلونها شيئا فيه فحينئذ لا يلزم ان يكون
الثواب على قدر المشقة لان ذلك لا يلزم الا مع جعلها سببا للثواب فالمسبب يقل بقلة السبب ويكثر بكثرته واما اذا كانت شرطا
لم يلزم ذلك والسبب هو فعل الطاعة وترك المعصية ولهذا يكثر الثواب بكثرتها ويقل بقلتها اي بكثرة موقعها في الوجه الذي
لاجله وقع الوجوب او الندب كما ورد في فضل ركعتين في الحرم فانها تفضل ان الركعتين في غيره بكذا وكذا ضعفا من الثواب وكذلك
صلاة الفريضة فيه وما ذلك الا لكون موقع الفريضة فيه وهو لطفيتها والنافلة وهو تسهيلها للفرائض اكثر مما اذا كانت
الفريضة او النافلة في غيره وعلى هذا الاعتبار فقس فعل الممكن والواجبات نوعان نوع لا يختلف موقعه فلا يختلف القدر المستحق عليه
في قلته وكثرته وهي الواجبات العقلية فانها انما وجبت لوجوه تقع عليها فلا يختلف موقعها باختلاف الازمنة والامكنة والاشخاص
ونوع يختلف موقعه فيختلف القدر المستحق عليه من الثواب حسبما يحصل من الغرض الذي لاجله شرع وهو الواجبات الشرعية كالصلاة
والزكاة ونحوهما فانها انما وجبت لكونها الطافا في الواجبات العقلية ويقع فيها التفاضل فمنها ما يدعو الى فعل واجبات كثيرة
ومنها ما لا يدعو الا الى فعل واجب واحد ومنها ما يدعو الى واجب ومندوب ومنها ما لا يدعو الا الى واجب فقط ويصح اختلاف ذلك
بحسب الامكنة والازمنة والاشخاص ولهذا كان ثواب ركعتين في الحرم الكريم يربو اضعافا على غيره وصدورهما من الرسول صلى الله عليه وآله
افضل مما اذا صدرا من غيره وصلاة بعض الاوقات كجوف الليل والسحر وبين الاذان والاقامة افضل من الصلوات في غير هذه
الاوقات وهذا تقسيم وتفصيل حسن على قواعد الاصحاب في وجه وجوب العقليات والشرعيات والله سبحانه اعلم قوله ويندفع به ضرر عظيم
في الاخرة فيه نظر لان اندفاع العقاب ليس بسبب التكليف اذ لو عدم التكليف لم يثبت عقاب فالعقاب من فروعه الا انه يندفع وانما
يندفع بالطاعة قوله فانه لا ينال الثواب الا به وذلك لتضمنه التعظيم والاثابة من غير استحقاق له لا يحسن لان العقلاء يستقبحون
تعظيم من لا يستحق التعظيم قوله انا نعتبر الرضا في الشاهد في الامور التي يشتبه الحال فيها فيه نظر فان الرضا معتبر مع عدم
الاشتباه وليس لاحدنا ان يكره الغير على عمل يسير بعوض كبير عظيم خطير فكان الاحسن في الجواب ما رجع اليه وان لم يلخصه
وهو ان اعتبار الرضا في الشاهد انما هو لعدم الملك والولاية ولهذا حسن الاكراه من السيد لعبده ومن الاب لطفله والله سبحانه وتعالى
هو المالك لنا الملك الحقيقي والمولى علينا الولاية الحقيقية فان لم يزد حاله على حال السيد في حق عبده والوالد في حق ولده
لم يكن دونهما بعض قوله وهو ان يحسن الى الغير ليحسن اليك ظاهره ان المعتبر في المفاعلة صدور الفعل من احد الفاعلين
قصدا لان يصدر اليه مثله والمشهور ان ما ذكره ابن مالك من اقسام الفاعلية والمفعولية لفظا والاشتراك فيهما معنى نحو ضارب
مثل ضارب زيد عمرا فانه يكون زيد فاعلا وعمرو مفعولا في اللفظ وفي المعنى ان كل واحد فاعل ومفعول

فصل

في ان التكليف حسن سواء قبل المكلف او رده قوله اعلم ان تكليف من المعلوم من حاله انه يكفر صار سببه الى اخره اما النافون
للصانع فيشيدونه فهم الاخرى وقالوا لو كان لهذا العالم صانع حكيم يريد الخير لخلقه لما كلف من هذه حاله مع علمه بانه يعصي ويخالف
ما امر به ونهي عنه فيدخل النار فليس الا انه لا صانع واما المثبتون للثاني فهم الثنوية والمجوس قالوا تكليف من هذه صفته
قبيح والله لا يفعله فليس الا ان فاعله غير الله واما المجبرة فانهم قالوا هذا صورته صورة القبيح فاذا فعله الله جاز ان يفعل
غيره من القبائح كتعذيب من لا ذنب له وتكليف ما لا يطاق ولكنهم مع ذلك يقضون بحسنه من جهة الله تعالى وهذه ايضا اعظم شبههم في نفي
التحسين والتقبيح العقليين من حيث انكروا كون مثل ذلك التعريض حسنا في الشاهد وكونه نعمة منه تعالى على المكلف بل هو مضرة
عظيمة محضة لا اعظم منها ولو صدر من احدنا مثل ذلك لكان قبيحا وقد صدر منه تعالى ولم يقبح منه فعلمنا انه لا يقبح منه قبيح
وهي ايضا اعظم شبههم في نفي الغرض والحكمة هذا ما ذكره اصحابنا في غير موضع من كتبهم وفي بعض شيء من كلامهم بان تكليف من
المعلوم من حاله انه يكفر هو المؤدي للملحدة الى نفي الصانع والثنوية الى اثبات الصانع الثاني لان المجوس والثنوية لا يثبتون

على ما لك الملاذ العاجلة [illegible] بالزوجة [illegible] اصحابنا [illegible] مشروطا في استحقاق الثواب

التكليف ولا يغترون بما يسمعنا ولا يشتبه الجنة والنار فكيف يستقيم ما ذكروه عنهم قال مولانا عليه السلام ومما أدى إليه تكليف
من هذه حاله القول بعدم قدرة الله على هدايته وتوفيقه لانه لو قدر على ذلك لوجب عليه والا لقبح التكليف مع عدم فعل
ما يلطف به وهو مذهب البهشمية وجمهور العدلية وادى ايضا الى القول بعدم التعذيب وايصال العقاب الى الكفرين والمرتدين
وهو قول طائفة من المسلمين واما العدلية فذهبوا الى حسنه وحسن ايصال العقاب بشيبه وانه لا فرق في الحسن بين تكليف المعلوم
من حاله انه يموت كافرا مستحقا للعقاب وانه يموت مومنا مستحقا للثواب لكنهم اختلفوا في وجه حسنه فذهب الزيدية وكثير
من المعتزلة الى ان وجه حسنه انه تعالى لما اراد تعريضه للثواب لما يأتي ويذر من الاعمال فليس عليه تعالى ان يفعل وذهب [illegible]
الى انه انما يحسن تكليفه حيث ينفع غيره وصرح ابو القاسم بقبح هذا التكليف وانه تعالى لا يفعله ولا يحسن منه الا ان يكون لطفا
لغيره من المكلفين ثم اختلفوا فبعضهم اعتبر الكثرة وقال لا بد ان يحصل اللطف بتكليفه لمكلفين فصاعدا ومنهم من لم يعتبرها فقال يحسن
وان كان المكلفون جماعة وماتوا على المعصية اذا حصل بذلك الطاف لمكلف واحد ولو في طاعة واحدة وحكى عن ابن الملاحمي
ان وجه حسن تكليفه ما ذكره البصرية ولا بد فيه من لطف لغيره وقد حكى هذا عن ابي الحسين ايضا وقيل وجه حسنه وحسن
تكليف من يموت مومنا مستحقا للثواب ما لله تعالى عليهما من النعم ولا يخفى عنه ذلك قوله ما قد بينت بالادلة القاطعة الى اخره يقال
انكم ما لم تدفعوا ما ادعاه الخصوم من قبح هذا التكليف لم يتم لكم ما اسندتم به من عدل الله وحكمته وجوابه ان العدل والحكمة
قد قامت عليهما الادلة القاطعة ولم ترد هذه الشبهة على اي اركان تلك الادلة وبعد ما تم من كونه تعالى عالما بقبح القبيح وغنيا
عنه وعالما باستغنائه عنه فلا يقدح ذلك فيما قد علمناه وسقناه من العدل والحكمة ومع سبقهما نقطع بان كل فعل الباري علينا
وجه الحكمة فيه فله وجه حكمة حتى هنا اذ ما لم نعلمه اكثر مما علمناه قوله كما ان من قدم طعاما الى جائع الى اخره وقد ورد عليه
انه لا مساواة بين الصورتين لان الجائع يحب شفاء حره والجاهل يحسن اراده استنقاذهما وان لم يفعله او احدهما ولا كذلك
الحال قبل التكليف فانهما في فسحة وسلامة ونعمة بتفضل الله عليهما بالحياة والملاذ من غير تكليف واجيب بان حال المعين
قبل التكليف ابلغ في العطب من حال الجائع لان الضرر الذي يعرض لهما اذا لم يعملا الطعام المقدم اليهما اكثر ما يكون زهوق
الروح والضرر النار لا يحصر اذا لم يفعله هو فوت نعيم الابد والنعيم الذي لا حد والجزاء في فوات ذلك اعظم واجل من زهوق
الروح قال مولانا عليه السلام وفيه نظر فانه يجب بالعقل دفع الضرر وتحمل المشاق لاجله ولا يجب النظر في تحصيل النفع واعمال
الحيلة في ذلك ولا تحمل المشقة في ذلك لاجله واوضح من ذلك الاشكال ان يقال لا نسلم استواء الصورتين لان المقدم للطعام الى
الجائعين يحسن اليهما بتعريضه اياهما للنفع ودفع ما بهما من الضرر لانهما اذا لم يفعلا لم يوصل اليهما ضرر بسبب عدم قبولهما
ولم يعاقبهما عليه بخلاف المكلف فانه اذا لم يعمل ويفعل ما يفضي به الى النعيم العظيم عوقب بالعقاب الشديد الاليم فالقياس
غير مسلم ولا مستقيم والله سبحانه وتعالى اعلم قوله ولانهم احسان الباري تعالى ونعمته الا ينفعل احدنا فيه نظر لان لهم ان يحملوا
تمام الاحسان متوقفا على علم انه بالقبول لا على نفس القبول قوله وهذا مع كونه محالا في الشاهد الى اخره يعني بانه سبحانه
انا نعلم انه لا يتوقف كون احسان احدنا الى غيره نعمة على قبوله قوله فانه لولا حسن تكليفه تعالى الى اخره فيه نظر لان قبول المكلف
للتكليف لا يتوقف على حسنه بل على بقائه فانه يمكن قبول التكليف حسنا كان او قبيحا ولعله اراد انه لا يتأتى من الحكيم القبول الحسن
الا مع حسن تكليفه تعالى وفيه تكلف قوله لان وجه الحسن والقبح يجب ان يقارن هذا صحيح ووجهه ظاهر فانهما المؤثران في
الحسن والقبح ولا يتأخر المؤثر عن الاثر وان كان قاضي القضاة قد ذكر انه يصح في وجه الحسن التقدم كنشر الصحف ونصب الموازين
وانطاق الجوارح فان وجه حسنه كونه دفعا للضرر وهو متأخر ويمكن ان يقال بل الوجه في حسنه العلم بكونه يندفع به
الضرر وهو مقارن ووجه الحسن في النوع الاول يصدق الاخبار به والوفاء بالوعد به والاخبار هو اللطف والله سبحانه اعلم
قوله ولو حسن فيمن كلف ان نقطع بكونه من اهل الجنة يعني بناء على قبح تكليف من المعلوم من حاله انه يكفر مع القطع بان الله لا
يفعل القبيح وقد استدل الشيخ ابو الحسين على حسن هذا التكليف بانه لو قبح لقبح لكونه ظلما او عبثا اذ لا وجه يقتضي قبحه

[illegible] وجه حسنه [illegible]

يمكن الاشارة اليه عندما ذكر لا يصح ان يقبح لكونه ظلما لانه ان حصل ظلما لما يستحقه من العقوبة فلم يعاقب على نفس التكليف
والما عوقب على فعل قبيح او ترك واجب وهما جهتان لحسن العقاب وليس العقاب ظلما وان حصل ظلما لما يلحق من المشقة في
الفعل او الترك فالكافر الذي فرضنا الكلام فيه لم يفعل واجبا ولم يترك قبيحا فلم يلحقه مشقة ولانه يلزم في المؤمن ان
يكون تكليفه ظلما لانه الذي لحقه المشقة وان حصل ظلما لان التكليف ضرر في نفسه فهذا الوجه ثابت في المؤمن فيكون
تكليفه ظلما فيكون تكليفه ظلما لانه الذي لحقه المشقة وان حصل ظلما لان نفس التكليف لا ضرر فيه ولا مشقة فبطل
ان يكون الوجه كونه ظلما اذ لا يعقل كونه ظلما الا من الوجوه المذكورة وقد ابطلناها ولا يصح ان يجعل الوجه كونه عبثا
لان العبث ما لا غرض فيه اصلا او ما عرى عن غرض مثله لا يجوز ان يكون من النوع الاول لان الغرض فيه حاصل ولا من
النوع الثاني لان التعريض لتلك المنافع العظيمة الدائمة غرض مثله بلا شك اذ مساق التكليف تيسره بالنظر الى ما يحصل
بها من نعيم الابد قوله قلنا لو كان كذلك لكان عالم النظر الى اخره ما ذكره فيه نظر من وجهين احدهما انه قياس الاضعف وهو
الظن على الاقوى وهو العلم والزم من اثبات الحكم مع العلم ثبوته مع الظن وبينهما فرق واضح ومن حق الفرع مساواته للاصل
ان لم يكن زائدا عليه ثانيهما انه قياس تكليف من يعلم انه لا يؤمن على من قدم اليه الطعام مع العلم بانه لا يقبل وليس ورائهما واحد الا
لو كان يحسن تقديم الطعام الى من لا يقبل لم تقبل مثله لعدم قبوله ولعله نظر الى عباراتهم حيث جعلوا عدم القبول هو الوجه
في القبح من غير ان يشترطوا في وجه القبح افضاء ذلك الى عقابه وانزال الضرر به والاولى في الجواب منع ان يكون عدم القبول
وجها في القبح وان العقل لا يقضي بذلك اذ لو كان لشاركناهم في العلم بالقبح لمشاركتنا اياهم في العلم بما جعلوه وجها للقبح قوله
الما قبح منه لانه انما امر ولده الى اخره كان الاولى والاولى في الجواب ان يقال انما قبح ذلك لان الغرض من امر الولد بالتجارة وصوله
الى النفع واذا كان يعلم عدم حصول ذلك ووقوع ضده لم يحسن منه امره بذلك والغرض في تكليف الله العبد تعريضه للمنافع
التي لا تنال الا بالتكليف وقد حصل وعدم انتفاعه به اتى فيه من جهة نفسه وانما قلنا ان هذا اولى لان قصر الغرض في امر الوالد
ولده بالتجارة على ما ذكره فيه نظر فان الوالد يقصد مع ذلك حصول النفع لولده وقوله كالقدرة والالة والعلم اما القدرة والالة
فالكلام فيهما مستقيم واما العلم فليس كونه ممكنا من النفع والضرر بالواضح قوله وقولهم ان التفضل يتلف الى اخره فيه نظر
لانهم ما ارادوا انه متلف ابو كل يبرك يحاله بل اراد وان نفع التفضل حيث اوصل اليه المنافع التي كلف ليصل اليها تفضلا
يكون مستقلا اذ لا يلحقه ضرر بوجه بخلاف التكليف فانه ان قبل وصل الى النفع وان لم يقبل فات النفع ولحقه ضرر كبير قوله
لو صح انه قد كان يحسن من جهة العقل الى اخره يعني وفي ذلك دلالة على ان التكليف ليس هو السبب في الضرر اذ لو لم يحسن
العفو من جهة العقل قيل ان السبب هو المعصية التي هي ذنب يقتضي ثبوت حق العقوبة للمعصي ويحسن من جهة العقل ان
يسمح حقه قوله كونها مسهلة للفرائض ليس المراد بذلك انها تدعو الى فعل الفرائض بل المراد ان الانسان اذا تعودها وداوم
عليها سهل عليه فعل الفرائض كما ان من تعود السفر سهل عليه بعد ذلك وان لم يكن السفر الماضي داعيا له الى السفر الاخر قوله
على ان كثيرا من الناس اوجب اتمام النوافل يعني بذلك علماء واما حنيفة واصحابهما جعلوا نوافل الصلوة ونحوها كنافلة
الحج في وجوب الاتمام بعد الشروع قوله فقد بطل غرض السائل فيه نظر لان قول زيد وابي حنيفة بوجوب الاتمام لا يبطل غرضه
من انه لا يستحق بتركها من الاصل عقابا وايضا فلا يستحقه بترك الاتمام عند الجمهور قوله فما يتعلق بالتعريض بالتكليف
والتمكين والالطاف ونحو ذلك يعني فقد احسن سبحانه غاية الاحسان له بان عرضه لمنافع عظيمة بتكليفه اياه وبان مكنه من
الوصول الى ذلك ولطف به واراد بنحو ذلك حسن البيان له والايضاح والتنبيه وقد يمكن فيه من ذلك قوله انما يقبح التكليف
في الموضعين الى اخره يلخص الجواب وتحقيقه انه انما قبح تكليف زيد اذا كان يكفر لاجله عمرو لكونه مفسدة وكل مفسدة قبيحة
واما تكليفه مع العلم بانه نفسه يكفر فليس من قبيل المفسدة بل هو بيان لما كلف به بالعلوم الضرورية ونصب الادلة
ومن حق المفسدة ان تكون بعد البيان والتمكين وكذلك اللطف فلا يتصور ان يكون تكليف الانسان لنفسه مفسدة في حقه ولا لطفا

ويصور زيادة في حق غيره قوله ان كان الغرض لا يعود على الخلق بنفسه الا بادراك الجبل يعني ولا يمكن من اهلاكها الا بذلك قوله لان الغرض واحد يعني وهو التعريض للنفع الذي لا ينال الا بذلك قوله قلنا الغرض بالتكليف يعني التكليف الذي هو اكمال علوم العقل وقد ذكر بعض اصحابنا ان للتكليف في لساننا معنيين احدهما هذا ولا كلام ان الغرض به التعريض للمنافع العظيمة والتمكين من الوصول اليها والثاني ارادته منهم فعل الواجبات وترك المقبحات وامره ونهيه بذلك والغرض بهذا حصول الطاعات وترك المعاصي وهو الذي قصدوه بقولهم في الاحتجاج على وجوب اللطف لو لم يلطف لهم لكان ناقضا الغرضه بالتكليف ارادوا بالتكليف هذا المعنى الاخير واما المعنى الاول فالغرض به التعريض للمنافع وقد حصل سوا فعل اللطف ام لا قوله لان اكثر ما يفعله المبعوث في الشاهد الى اخره يعني كاعطا الدراهم والدنانير مما لا ينتفع به نفسه بل يتوصل به الى النفع قوله اختلاف من اهل هذه المقالة يعني فان بعضهم لم يعتبر الكثرة بل نص على انه يحسن تكليف جماعة يعلم الله انهم يموتون على الكفر الا تكليف واحد وبعضهم اعتبر الكثرة واشترط ان يكون تكليف من يعلم من حاله انه يكفر لطفا لاكثر فصاعدا وهو المشهور عن ابي القسم

فصل

فيما يتناوله التكليف من الافعال والتروك قوله او بان لا يفعل هذا بنا على ما هو المختار من مذهب ابي هاشم واتباعه وهو ان الا يفعل جهة كافية في استحقاق المدح والذم ويتعلق بها التكليف وفيه خلاف وسياتي تحقيقه في باب الوعد والوعيد ان شا الله

مسئلة

وقد ذكر فيما يتناوله التكليف عبارة اخرى غير عبارة المصنف هذه فقال الذي يتناوله التكليف فعل وترك والفعل علم وعمل والعلم فرض عين وهو العلم بالمسايل الالهيه وما ينبني العلم بها على العلم به وكذلك العلم باصول الشرايع كالعلم بوجوب الصلوة وبتفاصيل اركانها الواجبة واذكارها والعلم بوجوب الصوم والحج والزكاة ونحو ذلك في حق من وجب عليه عمل في ذلك وفرض كفاية وهو العلم بالمعلومات الدينية التي ليس على العالم بها فيها عمل كالعلم باحكام الحيض في حق من لا يحتاج له الا استمتاع

فصل

في شرايط حسن التكليف قوله يجوز ان يعلم الله انه اذا كلف زيدا لكفر فيه نظر فان المفسدة من حقها ان يكون متى زادا على التكليف اللهم الا اذا قصد في فعل معين كان يعلم الله من حال زيد بعد ان قد صار من جملة المكلفين انه اذا كلفه بهذا الفعل المعين او الترك المعين كفر لاجل ذلك فهذا التكليف مفسدة والتحسن واما اصل تكليفه فلا يصح ان يعد مفسدة في حقه قوله وقال ابو هاشم الى اخره اعلم ان ابا هاشم يوافق ابا علي في انه لو لم يكن للعاصي زيادة ثواب مع دعا الشيطان لما ادى ما كلف انه لا يحسن حينئذ خلق الشيطان ولا تبقيته ولا تمكينه من الوسوسة والاضلال قوله حجة ابي علي الى اخره اعلم ان للشيخ ابي علي حجاما من هذا القبيل كقوله تعالى ولو بسط الله الرزق لعباده الاية وقوله تعالى كلا ان الانسان ليطغى ان راه استغنى فاخبر تعالى وصرح بان الغنى مفسدة في كل المكلفين او بعضهم مع ان المشقة في الامتناع عن المعصية يزداد مع الغنى لانه مع الغنى يتمكن من المعاصي ويسهل عليه فعلها وامتناع الانسان عما يتمكن منه من المعاصي مع الغنية والسعة اشق من ذلك مع عدم الغنى وسعة الرزق فلو كانت زيادة المشقة تخرج التكليف عن كونه مفسدة لما كان الغنى مفسدة اصلا واجيب بانه لا يبعد ان يكون الغنى الذي حكم الله عليه بكونه مفسدة لا يزداد لاجله ثواب الممتنع عن المعصية معه وان كانت المشقة معه في الامتناع اكثر لان كثرة الثواب لا يلازم كثرة المشقة ولو فرضنا شيا من الغنى يزداد معه الثواب في ترك المعصية اخرجناه عن كونه مفسدة ولم نحكم عليه بذلك وذكر الشيخ محمود بن الملاحمي ما معناه انه مع تساوي الثواب في المكلفين الا شق والا خف يظهر ان السهوة الزايدة والغنى الزايد مفسدة ولا بد ان يسلم ابو هاشم ان المفسدة قبيحة ويجيد التعريض لزيادة الثواب فينبغي ان يسلم ابو علي انه كالتكليف المبتدا في كونه غير مفسدة قوله قال ابو هاشم يحسن لان فيه مزيد ثواب والتكليف الى اخره يعني بنفسه فيه سؤال وهو ان يقال اذا كان وجه حسن هذه الزيادة التي يفضل التكليف بسببها كونها تعريضا للثواب الاكثر لزم حسن سلب اللطف عن العبد اذا علم الله انه مع الاتيان بالفعل المكلف به حيث سلبه اللطف يكون ثوابه الكثر لان فيه تعريضا للثواب وانهم لا يجوزون سلب اللطف لهذا الغرض بل يطلقون بان منع اللطف جار مجرى المفسدة لا يستحق المكلف معه عظيم العقاب وذلك الغرض المذكور لا يعتبر به لانه لا يكون الشي حسنا حتى يعرى عن جميع وجوه القبح

وجوازه ان زيادة الشهوة وتمكين ابليس من حسن التكليف فحسن ذلك للتعريض كاصل التكليف فحلا وسلب اللطف فليس
من حسن التكليف قوله ونه قال اهل الاصلح يعني اباالقسم واصحابه قالوا لانه اصلح له والاصلح واجب على الله بعضهم
قوله وقال ابوهاشم لا يجب ونه قال القاضي وابن متويه وجمهور المتكلمين قوله لان السفيه في الاصل تفضل منه وكذلك
التكليف حال السفيه اعلم ان المتكلمين كثيرا ما يطلقون العبارة بان التكليف تفضل ويذكرون في موضع ان شرائط التكليف متى
اجتمعت في الحي وجب تكليفه وهذا يوهم التدافع وقد اجاب بعضهم بان ذكرهم للوجوب تساهل في العبارة وليس مرادهم بقولهم
يجب ان يكلف الا انه لا بد من ذلك لكيلا يكون عبثا بان جمع الشرائط المذكورة في الحي ولم يكلفه فعلى هذا الوجه لو لم يكلفه
كان الذم على جمعها وعلى ظاهر القول بالوجوب يكون الذم على عدم التكليف واوضح من هذا الجواب ما قد سمعوا من ان للتكليف
في لسانهم معنيين فحيث ذكروا ان التكليف تفضل ارادوا به احدهما وهو اكمال علوم العقل فلا اشكال في ان اكمالها وخلقها تفضل
محض لا يستلزم عدم وجوبه وحيث يذكرون وجوبه عند اجتماع شروطه ارادوا به المعنى الثاني وهو ارادة الطاعة
منه وكراهة المعصية والامر بالواجبات والنهي عن المقبحات فلا اشكال على قواعدهم ان من اكمل الله له العقل ومكنه بالقدرة والالة
لا بد ان يكلفه بامره ونهيه والا لكان اكمال الشرائط عبثا وكان عدم الامر والنهي اخلالا بما يجب من البيان والهداية
قوله لانهما ان كانا لطفا في الماضي الى اخره هذا ذكره القاضي وقال ابن الملاحمي ولقائل ان يقول يجوز ان يريد ابو علي بكونهما لطفا
في الماضي انهما كاللطف اذ الغرض منه ان يزداد دواعيه الى المطلوب منه فيفعله ليتخلص من عقاب تركه وهذا المعنى حاصل
في هذا التكليف لانه يتخلص به من العقاب فيكون كاللطف قوله لما له اهل الاصلح ان كان مومنا قال ابن الملاحمي ما معناه
فاما المومن هل يجوز ان يبقى اذا كان المعلوم انه يفسق فيجب ان يقال بالجواز لانه اذا كان من المعلوم انه يتوب بعد فسقه
اذ لا يمتنع ان يستحق بالتوبة ازيد من الثواب الذي كان يستحقه لو لم يفسق ويتوب وحينئذ فليس في تبقيته نقض للغرض
واما اذا كان من المعلوم انه لا يتوب بعد فسقه فانه يجب اخترامه لما في تبقيته من نقض الغرض قوله لاسيما وقد ورد الشرع
الى اخره وقد اجاب ابن الملاحمي عما ذكره بانه لم يعلم ايمان ابليس قبل كفره بل اخبر عنه انه كان من الكافرين ولا وجه لجعل كان
بمعنى صار فانه حمل على الظاهر وتاول قوله ان الذين امنوا ثم كفروا بان المراد اظهروا الايمان نفاقا ثم كفروا واظهروا ولهذا
قال بشر المنافقين بان لهم عذابا اليما وتاول قوله كيف يهدي الله قوما كفروا بعد ايمانهم بان المراد ايمان قوم من اليهود الذين
هو اخبارهم بالنبي صلعم قبل بعثته وقوله اكفرتم بعد ايمانكم بان المراد بعد اظهاركم الايمان ورد في قوم منافقين وكل ما ذكره
حمل على الظاهر والملجي للتاويل بل يفيد دليل قوله ان كلفه تكليفا ثانيا كفر اما ان علم انه يكفر لاجل التكليف فهو عين المفسدة
والجوز بالاتفاق واما ان علم انه يكفر بعد ما كلفه ثانيا او كفر الشيطان لا لاجل تكليفه فالامر كما ذكر قوله وقال ابو عبد الله الى
اخره هكذا ينبغي ان يكون قول اهل الاصلح والذي ياتي على قواعدهم قوله قال القاضي الى اخره كلامه هو المطابق للقواعد
الجاري على سنن قياس ما يعم للبهشمية في الصورة الاولى ورجحه بعض المتاخرين وقال هو الحق قوله واما الشروط
الراجعة الى المكلف به فشرطان زاد بعضهم شرطا ثالثا وهو ان يكون معتبرا ولا يتصور كونه معتبرا الا في حق مكلف اخر
او في فعل اخر او تركه اجيب لان الشي لا يكون معتبرا في نفسه قوله فيخرج من ذلك المباح والفعل اليسير كما هو كما ذكره وخرج
منه ايضا ما يقع من الساهي والنائم فعلا او تركا وخرج منه فعل المقبحات والمكروهات وترك الواجبات والمندوبات فان
جميع ما ذكر لا يتعلق به التكليف قوله وسيجيء الكلام عليهم يعني في انه لا يجوز تكليف ما لا يطاق والاولى ان يقال وكلامهم
مبني على قاعدة لو صحت لهم لتم مرادهم فيما ذكروه بالنظر اليها لكنها فاسدة وقد سبق ابطالها وهي القول بايجاب العدرة المقدورها
ومقارنتها له قوله لحصول العقل فيه يعلم ان من لا عقل له لا تكليف له اذ التكليف هو في الحقيقة خلق العقل فلا ينبغي ان
يعد شرطا وانما يصح ذلك على تفسير التكليف بالمعنى الثاني قوله والالة يعني الالات التي يحتاج اليها في اداء ما كلف بان يكون
حاصلة او يمكنه تحصيلها والالات ضربان منها ما لا يقدر عليه ولا يجب علينا ما هي اله فيه الا بعد حصولها كاللسان في الكلام

والرجل في المشي ومنها ما يقدر عليه فيجب علينا ما هي آلة فيه وان لم يحصل لنا كلو كلفنا بالكتابة مع امكان تحصيلنا القلم
والمداد والكاغد قوله ويجوز ذلك لعله اراد به اتساع الوقت للفعل المكلف به لتمكنه تحصيله فيه والاقرب انه اراد به عدم
الحافات الاصحاب يعبرون به هنا احد الشروط قوله ان يكون مزاح العلة بالالطاف الى آخره الصحيح ان هذا ليس من شرائط
حسن التكليف فانه يحسن بكمال ما عداه من الشروط وانما فعل اللطف واجب مستقل عند من اوجبه فاذا لم يفعل كان اخلالا بالواجب
ولم ينكشف تركه قبح التكليف قوله وما روي وهو المشقة اعلم ان المشقة شرط في التكليف ولا تكليف مع عدمها وقد ابدع
المصنف ذكرها في هذا الشرط وكان ينبغي ان يفرد لكن لعله بني على انها داخلة في ماهية التكليف والشرط من حقه ان يكون زائدا
على الماهية وقد صرح بذلك بعضهم قوله ومن هنا قال اصحابنا ان من استغنى بالحسن عن القبح الى آخره هكذا قال الشيخ ابو هاشم
واتباعه وبعدوا عدم الاستغناء المذكور شرطا من الشروط الراجعة الى المكلف وعدوا حصوله من الامور الرافعة للتكليف
ويجوزوا ان يكون هذا الوجه في ارتفاع تكليف اهل الجنة ويجوزوا ان يكون الوجه في ارتفاعه الالجاء وقال الشيخ ابو علي انه لا
يشترط في التكليف عدم الاستغناء بالحسن عن القبح ولا يرفع التكليف الا الالجاء ووجب على الله ان يلجي اهل الجنة الى ترك
القبيح لعدم تكليفهم واتفق الشيخان على انه يجب صرفهم عن القبيح لكن قال ابو علي بطريقة الالجاء فقط وقال ابو هاشم به او بالاستغناء
المذكور **مسئلة** اهمل المصنف شرطا معتبرا هنا وهو ان يكون المكلف عالما بما كلف وصفته والعلم بذلك ضربان ضروري ومكتسب
كالعلم بقبح الظلم والعبث وبتكليف ما لا يطاق في الجملة فاما هذا حاله لا يكلف الا مع حصوله بل هو من العقل فهو داخل في نفس
التكليف واسند الى العلم بالمسائل الالهية والعلم بالصلوات الشرعية كالصلوة والصوم وما هذا حاله لا يشترط في التكليف حصوله
بل التمكن منه قوله وهي اصول النعم سميت اصولا لان كلا منها موثر في الالتذاذ او شرط فيما يوثر فيه بحيث لا يتم الالتذاذ من دونه
ويحصل بها اذا اجتمعت كمال الالتذاذ وان فقد غيرها واذا فقد واحد منها لم يتحقق قوله وقدرته منهم من لم يعدها فيها اذ التمكن
وجعلها داخلة في التمكين من المشتهى ومنهم من عدها واراد بالتمكين غيرها وهو خلق المشتهى والتحلية بينه وبينه قوله وجرى
ذلك مجرى الشكر المطلق اعلم ان العبادة توافق الشكر في امرين الاستحقاق لاجل النعمة ومقارنة التعظيم والاجلال وتفارقه
في وجوه احدها انه لا يستحقها الا المنعم باصول النعم وثانيها تأديتها على نهاية ما يمكن من التذلل والخضوع وثالثها اعتبار حكمها
يتغير بالاحوال والازمان ويرد تبديلها النسخ ورابعها وجوب اظهارها على سبيل الاستمرار في اوقاتها والشكر لا يجب اظهاره
الا عند تهمة وخامسها انها لا تتزايد بتزايد النعم والشكر يتزايد بتزايدها وسادسها انها لا يعلم وجوبها الا بالشرع ووجوبه معلوم
بالعقل قوله فمن الواجب الى آخره كان الاحسن في الجواب الاكتفاء باصابة ومطابقة ان تعالى وجب الثواب لكون الحكمة قضت باقتران العبادة
بالمشقة العظيمة مع انه كان يمكن خرق هاتين بان لا يخلق لنا نفرة عنها ونزال الصوارف الصارفة عنها ولا يخلق فينا
شهوة القبيح وهذا هو خلاصة الجواب وقد عاد اليه المصنف اخر القول وعلى الجملة وما قبله فيه تكلف لا حاجة اليه
قوله ان يكون عالما باجتماع الشرائط الراجعة الى المكلف والمكلف به ينبغي ان يزاد والتكليف قوله الرابع ان يكون عالما انه سيثيبه
الى آخره والحق المحيط الوفر للثواب ليس بشرط في حسن التكليف بل الشرط الزام الثواب على الطاعة ولو فرض عدم اثابته
فلا يقدح في حسن التكليف مع استحقاقه كما انه تعالى لو لم يلطف بالمكلف لم يقدح في حسن تكليفه على راي البعض فيصل من تمام
هذا الشرط ان يعلم تعالى مع علمه بانه سيثيبه انه سيزيد اثابته عند ذلك ولا يقال يريد اثابته من حال الفعل للطاعة لان تقدم
الارادة عبث ويمكن ان يقال لا دليل على ان هذا من الشروط فان الارادة يقع شيء الداعي الى الفعل والغرض المقصود فلا بد
ان توجد اولم توجد وان لم يكن بد منها في حق العالم المميز لفعله المقصود في نفسه **مسئلة** تشمل على فوائد تتعلق
بالشرائط المذكورة **الفائدة الاولى** ذكر في المحيط ان هذه الشرائط بعضها التكليف لا انها شرط في حسنه والصحيح
خلاف ما ذكره وانها شرائط في الحسن اذا اختل احدها قدح في حسنه وهو الظاهر من كلام المتكلمين **الثانية** ان الشرائط
تنقسم فمنها ما يتقدم على التكليف وهو التمكين ونحوه ومنها ما يقارن وهو المشقة هذا على عدها شرطا لا انها لا تكون الا

بالشهوة والنفرة ولو تقدمتا لم يكن له حظ في حصول المشقة ومنها ما يعتبر فيه التقدم والمقارنة وهو العقل وما يتفرع
عليه من العلوم التي بها ولأجلها الأفعال والتروك وأحكام الأفعال والتي تدعو إلى الفعل وتصرف عنه هكذا أمل وفي عد العقل
شرطا نظر فإنه نفس التكليف في الحقيقة **الثالثة** لا يشترط في التكليف وحسنه أن يقبل المكلف ولا أن يكون هناك
لطف ولا أن يعلم كونه مكلفا ولا إلا أن يعلم الله بأنه يموت على الكفر مع بقاء تكليفه بل يجوز ذلك عند الأكثر وقال أبو القاسم
لا يجوز لأنه إذا علم أنه من أهل النار أيس من الانتفاع بالتكليف فيطرح علائقه فيكون إغراء وهو قول طائفة من البغداذية
ومتأخري الأشاعرة وأجيب بأن علمه أن عقابه إنما هو لكفره فقط زيادة في زجره عن الكفر فيكون لطفا لا إغراء وإنما له
في المعاصي عند علمه بذلك غير مسلم لأن العقاب مراتب وهو يعلم أنه ما ازداد كفره ازداد عقابه ورضاه بالأخف لا يكون
رضا بالأشد يوضحه قوله تعالى في أبي لهب سيصلى نارا ذات لهب فقد أخبر بأنه من أهل النار والقرآن خطاب وإعلام لجميع
المكلفين وهو من جملتهم وأما إعلام المكلف بأنه يؤمن ويدخل الجنة فلا إحالة في حسنه الفائدة **الرابعة** في ذكر فروع
تتفرع على التكليف بعد ثبوته وكمال شرائطه ذكرها بعض أصحابنا [المهدي] **الفرع الأول** في حكم من فعل الواجب أو ترك القبيح خشية
من الذم في الدنيا والخزي والعقوبة العاجلة كالحد أو ضرر ينزله الله به في نفسه أو ماله لا لوجوبه ولا لقبحه ولا لقصد
الامتثال حكمه أنه لا يستحق الثواب لأنه جزاء ولا يستحق الجزاء من لم يطابق ما أراده المجازي وأما العقاب فيسقط عنه
إذ قد أتى بالواجب على وجهه كقضاء الدين ونحوه من الواجبات العقلية ولترك القبيح فأما نحو الصلاة من الشرعيات فالأقرب
أنه يستحق العقاب وإن أتى بها على ذلك الوجه إذ هو في حكم المخل بها لأنه لم يأت بها على الوجه المشروع في نيتها ولا تقع على الوجه
الذي لأجله وجبت وهو اللطفية لأن السر في لطفها اشتمالها على الشروط التي قضى الشرع باعتبارها ومن جملتها النية
التي بها تتعين وتتميز عن النفل وهي أن يفعلها لوجوبها **الفرع الثاني** من فعل الواجب مخافة العقاب على تركه إن اقترن
بذلك معرفة أنه لولا أنه تعالى توعد على تركه واجب فإن تلك النية تجزئه لأنه في التحقيق قد أداه لوجوبه فيستحق الثواب ويسقط
العقاب وإن اعتقد أنه لو لم يتوعد على تركه ما ليس بواجب لم تجزه نيته وأما إذا ترك القبيح لهذه النية فإن عقابه يسقط بكل حال
إذ لا يفتقر تركه إلى نية إلا ليحصل الثواب فإن تحصيله يفتقر إلى تركه بنية الطاعة والامتثال **الفرع الثالث** من فعل
واجبا ومندوبا أو ترك قبيحا أو مكروها ليحصل الثواب قال الإمام إن هذه النية لا تجزي في الواجب والمندوب لأن الواجب لا يكون
لطفا والمندوب لا يكون مسهلا للفرائض إلا مع نية التأدية للوجوب أو للندب فلا يستحق ثوابا ولا يسقط عنه عقاب الإخلال
وأما تركه للقبيح لذلك فيسقط عنه العقاب وأما الثواب فيه وفي ترك المكروه فيحتمل عدم استحقاقه لعدم نية الامتثال
فإنه إنما ترك لعوض محضه ويحتمل أن يستحقه لأن نيته قد تضمنت نية الامتثال إذ أنه لا يصل الثواب إليه إلا مع الطاعة والامتثال
وقد قصد وصوله هذا في حق الواجبات والقبائح الشرعية وأما العقليات فحكمها حكم القبيح الشرعي في سقوط العقاب واحتمالي
استحقاق الثواب **الفرع الرابع** لو فعل الواجب لوجوبه لكن ضم إلى ذلك قصدا استحق عليه وكذلك ترك القبيح فالتحقيق
أن الشرع قد نص على أنه يبطل استحقاق الثواب مطلقا إذ سئل عنه صلى الله عليه فقال لا شريك له في عبادته فلا ثواب في فعل
الواجبات الشرعية لذلك ولا سقوط للعقاب وأما القبائح فلا عقاب إذ لم يفعلها ولم يتركها لكن يستحق العقاب على نية المباح
وإرادته المحرمة وأما الواجبات العقلية فيسقط عقاب تركها العقلية لها وحصولها على وجه وجوبها ويعاقب على تلك النية
ولا يستحق ثوابا وأما ترك القبيح العقلي فكذلك لا يعاقب عليه إذ لم يفعله ويعاقب على تلك النية وهي إرادة المباح **الفرع
الخامس** لو ضم إلى نية فعل الواجب لوجوبه إرادة أن يثاب عليه أو أن لا يعاقب على تركه قال الإمام إن هذه النية
توجب سقوط العقاب وأما الثواب فلا بد من مطابقة مراد الله منه لأنه جزاء ولا جزاء مع عدم إرادة الامتثال لا من
فاعل الجزاء الكريم إذ يعلم أنه تعالى لا يثيب إلا على ما أراده وقد قصده **الفرع السادس** إذا فعل الواجب لوجوبه

وترك القبيح لقبحه من غير قصد اتباع مراد الله قال المحقق سقوط العقاب مطلقا وعدم استحقاق الثواب اذ لا ثواب الا مع ارادة
مطابقة مراد المثيب كما قدمنا لكن لا يبعد ان يستحق بذلك العوض لاجل المشقة التي ضمنها الله من الفعل والترك فهو بمنزلة المولم
هذا المحيط ما ذكره بعض اصحابنا من هذه الفروع وعندي ان ذلك او اكثره تحكم لا دليل عليه وان احكام النية واجزائها وعدمه
طريقه الشرع ولا مجال للعقل فيه ولم يرد في الشرع ما يقضي بما ذكره الا في اجزاء النية التي يصير بها مثابا وبطلان العمل لاجل
المرايا(?) وما عدا ذلك فهو مما تفرد بعلمه الله والله سبحانه وتعالى اعلم

فصل في انه اذا كمل للعبد شرائط التكليف فلا بد ان يكلفه

اعلم ان مع كمال الشرائط قد حصل التكليف باحد المعنيين وهو مصير العبد مكلفا والمراد هنا المعنى الثاني وهو ان يريد منه الطاعة
ويأمره بها ويكره منه المعصية وينهاه عنها والوجه فيه ما ذكره قوله لم يصنع للعبث ... ولا يدعوه الله ولا يعرضه
عليه فان ذلك يعود على غرضه بالنقض

القول في قبح تكليف ما لا يطاق

قوله الا الغزالي
ليس وجه امتناعه عنده عقلا الوجه الذي ذكره من تعلق العدل به وهو قبحه وان الله لا يفعل القبيح لان قاعدته نفي التقبيح
العقلي بل لان الطلب لا يتأتى منه المطلوب محال كما يستحيل طلب الحركة من الشجرة قوله الامر لا يعبأ به فهم الجمهور على
انه ممتنع سمعا والقائل بجوازه عقلا وسمعا الاشعري واتباعه وليسوا كما ذكر ممن لا يعبأ به فان الاشعري رأسهم وامامهم
الذي يعتزون اليه ويعظمونه وقد نسب اليه اصحابنا التصريح بذلك وذكر ابن الخطيب وابن الحاجب انه لم يصرح بجواز تكليف ما لا يطاق
وانما اخذ له من نحو قوله لا تأثير لقدرة العبد في احداث الفعل فاذا كلف به فقد كلف ما لا يقدر عليه وغير ذلك من اصوله القاضية
بالجبر وعدم الاختيار واعلم ان لما لا يطاق صورا احدها ما لا يدخل تحت مقدور قادر مطلقا كالجمع بين الضدين والعاد ما لا
يتناهى وجعل القديم محدثا او جعل بعض المحدثات في بعض الصور الثانية ما لا يقدر عليه بحق وهو مقدور في نفسه
لقدرة القديم سبحانه كايجاد الاجسام ونحوها مما لا تتعلق به قدرنا الصورة الثالثة ما لا يمكن من فعله لوجه يقع عليه وان
كان مما يدخل جنسه تحت مقدورنا كالكلام الموجود في الحصى والشجر والطيران الصورة الرابعة ما يدخل تحت مقدورنا
جنسا ووجها وصفة الا ان كل قادر بقدرة لم توجد فيه القدرة على ذلك وان كانت ستوجد في بعض القادرين فهذه صور اربع
وهل الخلاف فيها كلها او في البعض منها الرواية عنهم في ذلك مختلفة قيل والاظهر انهم يجيزون التكليف فيها كلها وقيل
لا يخالفون الا في الصورة الرابعة فاما الثلاث الاول فلا يصح عندهم التكليف بشيء منها وذكر محمود بن الملاحمي حاكيا عن الشيخ
ابي الحسين انه وجد في بعض كتب الاشعرية قال اتفق اهل الحق [illegible] انه يصح ان يكلف ما لا يطاق وان اختلفوا في جواز
تكليف العاجز والزمن السعي والضرير نقط المصحف والانسان خلق الاجسام وخلق مثل القديم وجعل القديم محدثا والمحدث
قديما قال فمنع بعض اهل الحق من ذلك واجازه اخرون وهم المحققون المتقون واتفقوا جميعا على انه لا يصح ان يكلف نحو الجماد
ثم ان الشيخ ابا الحسين تعجب من هذا الكلام فقال العجب من قوله اهل الحق وتسميته من قال بجواز تكليف ما لا يطاق محقا والمانع
من ذلك مبطلا واعجب من هذا قوله المحققون المتقون وكونهم عنده من قال بجواز ان يكلف الانسان خلق الجسم وجعل القديم
محدثا والمحدث قديما وكل ذلك مستحيل منافي للعجز(?) كيف قضى بصحة تكليف الجماد واجاز التكليف بخلق القديم محدثا والجماد يصح ان
يقدر بان يجعل حيا قادرا والقدرة على جعل القديم محدثا محال بكل حال قال مولانا عليه لعل وجه ذلك عندهم ان الجماد لا يصح
ان يخاطب ويتوجه اليه الطلب واعلم انك اذا حققت وجدت الصواب على قاعدتهم طرد القضية في الصور الاربع لان الوجه في جواز
ذلك عندهم انه تعالى لا يقبح منه قبيح وهذه العلة مع جميع الصور على سواء فاما الواقع منه من تكليف ما لا يمكن عندهم فهو الصورة
الرابعة قوله واعجب من هذا فرقهم بين تكليف من لا يعلم الى اخره لعل وجه الفرق عندهم ان ما لا يعلم لا يمكن تصوره فلا يتصور
تعلق التكليف به بحال بخلاف ما يعلم ولا يقدر عليه قوله لنا العقل والسمع هذه المسألة مما لا يصح الاستدلال عليها بالسمع الا ان
ايراد الادلة السمعية عليها من قبيل الاستظهار والمعارضة لما اوردوه من ذلك قوله اما العقل فهو ان تكليف ما لا يطاق الى اخره

بعينه ... لكن عند ... مراد ... لم يطابق ... لم يكن الا ... عن المعوج والصراط المنهج والمستوي المطابق ... والله اعلم

اعلم ان اهل العدل المحيلون في ان قبح تكليف ما لا يطاق معلوم على الجملة ضرورة وانما اختلفوا في العلم بقبحه تفصيلا
وفي وجه قبحه وفي حق الله تعالى فالشيخان ابو الحسين ومحمود بن الملاحمي طردا القضية وقالا كل ذلك معلوم بالضرورة
قبل العلم لو كان ضروريا لم يخالف فيه المجبرة واجابا بانهم صنفان عوام وعلما فالعلما منهم فيهم قلة فيجوز عليهم التواطو على
انكار الضروري لاعراض دنيويه والعوام هم السواد منهم ومن غيرهم وهم نعقة لكل ناعق وقال جمهور العدلية لا نعلم قبح
تكليف ما لا يطاق مفصلا وفي حق الله الا بالاستدلال وهو الاصح قوله وهو نفع المكلف كما نعرفه فيه نظر اذ لو كان الغرض
نفعه لم يكلف من يعلم انه يموت كافرا فالصواب وهو تعريض المكلف للنفع قوله فقوله تعالى لا يكلف الله نفسا الا وسعها هذه
الآية فيها غاية التصريح بحال ما ذهب اليه الخصوم من وقوع تكليف ما لا يطاق لا انها تدل على عدم الجواز ولا دلالة عليه فيها
والوسع ما يسع الانسان ولا يضيق عليه ولا يخرج منه ومن هنا يعرف ان الله تعالى نفى التكليف بما لا يطاق وبشيء مما يطاق وفيه
حرج وضيق قوله والا ما اتاها يعني فرض الله بانه لا يكلف احدا ان ينفق الا ما اتاه وفيه دلالة على انه لا يكلف ما لا يطاق
اذ لو كلفه الانفاق مما لم يوته قوله وقد زعم بعض اغمارهم يقال رجل غمر وغمر اي لم يجرب الامور والجمع اغمار قوله
على ان الحمل لما ثبت بالتكليف بما ليس في تاويل الحكم ما بعضهم يذكر ايا حصوله انه لا يكلف الا بالحلال

فصل في شبههم

قوله ان كان لها اثر لزم حصول المقدور حال حصول الاثر احتج المصنف هذه الشبهة والذي يحرر وبنا عليه انها في الزمان
المعدوم امالها لها اثر في الفعل ولا يكون ان كان لها اثر فتاثيرها في المقدور في الزمان الاول مع كون وجود المقدور غير حاصل
فيكون تاثيرها في المعدوم وغاير الوجود المقدور والموثر اما ان يوثر في ذلك المغاير حال وجوده فيلزم ان يكون موجدا للموجود
او قبل وجوده فيكون الكلام فيه كما تقدم ويلزم التسلسل وان لم يكن للقدرة في الزمان المتقدم اثر وانت ايضا انه ليس لها في
الزمان المقارن لوجود الفعل بل استحال ان يكون لها اثر البتة في الفعل واذا لم يكن لها اثر البتة استحال ان يكون قدرة على الفعل
قوله فان قيل لو قدرنا وقوع ما علم الله انه لا يقع هذا سوال يرد على قولنا انه لا يستحيل خلاف المعلوم وان القدرة يتعلق
به فيقال اذا كان جائز الوقوع فما الحكم لو قدرنا وقوعه قوله ما قاله ابو الحسين هذا الجواب الذي اسنده المصنف اليه منسوب
الى البغدادية وهو جواب حسن واضح لكنه قد اعترض بانه جواب غير مطابق للسوال لان حاصل السوال لو قدرنا وقوع ما قد
ثبت في علم الله انه لا يقع فلا بد ان يكون الجواب مع بقا السوال بحاله وان قلت اذا قدرنا وقوعه كان الله غير عالم بعدم وقوعه
وما قدمنا الكلام الا مع علمه بعدم الوقوع فالسوال باطل وهذا الاعتراض غير قادح في الجواب فان المفروض ان الله عالم
بانه لا يقع وانه في نفس الامر كذلك لا وقوع له في الخارج فلما قدر الوقوع الذي لا حقيقة له ولا حصول في الخارج قدرنا عدم
العلم بعدم الوقوع كذلك وما هذا الجواب المذكور الا جواب واضح مرانه راجح وخلافه من قبيل التكلف ومسوح على سوال المعتزلة
ونسب الى ابي الحسين غير هذا الجواب وهو ان وقوع خلاف المعلوم محال من جهة العالمية فاذا قدر وقوعه استغناه تقديرا
اخر وهو انه يدل على الجهل ولزوم المحال للمحال مستقيم واما الشيعة لزوم المحال للجائز قوله ولا بد ان يخرج عن كونه عالما بوقوعه
صوابه عن كونه عالما بانه لا يقع قوله واما سائر الشيوخ الى اخره حاصل ما ذكروه انه يحال السوال بمعنى انه يقال للسائل تقديرك
هذا يستلزم الجواب عليه بنعم محال ويلا محال فلا يجاب بلا ولا بنعم اذ يا بهما احسب بعض اصل قد علم على انفسنا قوله قال الرازي
كلفنا الله بالعلوم النظرية الى اخره قد اجاد المصنف بحرير هذه الشبهة على جهة الايجاز واستكمل معانيها واطرافها باخصر
عبارة واما الرازي فقد بسط ذكرها في محصوله وهو من اولى البسط وله مرحلة الخلط والخبط ومن العجائب انه بسه كلها
منه على الانظار فلا يكاد يعلم شي مما فيها باضطرار فليقف بها اسر على انكار امكان النظر ويتوصل بذلك الى ان ينسب الى الله ما
ليس له باهل من تكليف ما لا يطاق ونقاله انه لا بد لكم من الاعتراف بان العلوم الضرورية غير كافية في تحصيل العلوم المكتسبة وان

فلتسترك العقلاء في العلوم المكتسبة لاشتراكهم في الضرورية واذا صح انه لا بد من امر يعرها فذلك الامر ان لم يكن موقوفا على
احتيار نا لزم مثله في العلوم المكتسبة وقد ثبت انها واقفة على الاختيار وخاصله بحث المقصود والدواعي الحاصلة الا قوله
وهذا تكليف بالجمع بين النقيضين وذلك من حيث انه كلف بالايمان وبان يعلم عدم وجوده منه وهو لا يمكن من هذا العلم الا مع عدم اذ لا
يكون علما الا اذا تعلق به على ما هو عليه فتكليفه بهذا العلم وان لم يكن مقتضيا للايمان فهو مستلزم النقيض الذي هو عدم الايمان
قوله والجواب تعالى الخ من سلم لكن الى اخره جواز المصنف هذا على واصح لانه ان كان معتبرا فان الله قد اخبر بان ابا لهب لا يومن فليس له
بد من الاعتراف بان ابا لهب امكلف بان يصدق الله فيما اخبره من عدم ايمانه وكيف يصح ان يخاطب الله بخطاب ثم لا بد من المكلف
اعتقاد صدقه وان كان ممكنا الذلك لان الله لم يخبر بعدم ايمانه ومعتقدا انه لا دليل على ايجاد ذلك وكان الجواب بهذا المعنى لوضح
وكان من حقه ان يبين عدم دلالة الظواهر القراسة على ذلك والمصنف يريد سلوك كل من هذين المنهجين في الجواب وايا
بالمنع جملة وليس ذلك بشاف اذا عرفت ما ذكرناه فاعلم ان الجمهور اجابوا بالمنع كما ذكره المصنف مع الاعتراف بان الله اخبر
بانه لا يومن وليس ذلك بمستقيم وقد اجاب بعض المتاخرين من اصحابنا بما حاصله ان الذي كلف به ابو لهب ان يصدق النبي صلعم
فيما جاء به على سبيل الجملة لا في كل من الافراد الا ما بلغه منها ولا نسلم ان هذا مما بلغه اذ لا يجب التبليغ اليه الا لما فيه مصلحة
من حكم او غيره ولا مصلحة لابي لهب في هذا وان سلمنا ان النبي صلعم اخبره فلم يخبره بانه لا يومن وانما اخبره بانه من اهل النار هو
وامراته وذلك لا يقتضي انه لا يومن بما جاء به الرسول فان كثيرا من المصدقين من اهل النار سلمنا ان المصدقين ليسوا من اهل
النار والاطلاق الوارد في حقه بانه من اهل النار مشروط بعدم التوبة كما في كثير من الاطلاقات الوعيدية بخلود بعض العصاة ورسوله
وسعد حدوده فان له نار جهنم فسكوت قوله ع سيصلى نارا ذات لهب بعد ان مات على الكفر ولم يسلم وكذلك قوله تبت يدا ابي
لهب وتب لا يدل على القطع بهلاكه لجواز كونه مشروطا بما ذكر كقوله ويل لكل افاك اثيم اي ان لم يتب وهذا جواب حسن قوله
فتكليف الله اياكم ما لا تعلمون تعالى فادحة ارادها في سبيه تكليف ما لا يطاق وانما يدل على تكليف ما لا نعلم فهي من غير هذا الباب ولا
متمسك الا للاشعري ان صح عنه القول بذلك قوله لا تعلمون ظاهرها المعنى ان هذا ليس بامر حقيقة وليس المراد طلب الاسما
منهم وانما خاطبهم بذلك تبكيتا لهم ومقرعا وتنبيها على انهم لا يعلمون ما يعلمه ليتقوا اعتدا وامر ربهم ولا يسبهوا ما خفي عنهم
فيه وجه الحكمة والهزا فان كنتم صادقين يعني في زعمكم اني استخلف في الارض مفسدين بيننا فكيف للدماء ردا عليهم وتعريفا
لهم بان فيمن استخلفه من الفوائد العلمية التي هي اصول الفوائد كلها ما يستاهلون لاجله ان يستخلفوا فاراهم بذلك وبين
لهم بعض ما اجمل من ذكر المصالح في استخلافهم في قوله اني اعلم ما لا تعلمون قوله ان المراد لا تحملنا ما يثقل علينا ولستد
كلفته الى اخره هذا وجه حسن وقد فسره جار الله بان المراد لا تحملنا ما لا طاقة لنا به من العقوبات النازلة بمن قبلنا
طلبوا الاعفاء عن التكليفات الشاقة التي كلفها من قبلهم بقوله ولا تحمل علينا اصرا كما حملته على الذين من قبلنا ثم عما نزل عليهم
من العقوبات على تفريطهم في المحافظة عليها ما وقيل المراد به الشاق الذي لا يكاد يستطاع من التكاليف وهذا تكرير لقوله
لا تحمل علينا اصرا قوله والجواب ان المراد انه يثقل ويشق الى اخر ما ذكره هو مستقيم الا قوله والذي امر بان يعدل بينهن
فيه هو الجماع فانه لا يجب العدل فيه اذ هو حق للرجل غير واجب عليه وانما يجب العدل في المبيت و قوله ولي الجناب فان الا انه الجنابه
مندوبة غير واجبة قوله وحسن العشرة هو بحج الانفاق والمبيت وسائر حقوق الزوجية فلا يحتاج الى قوله ونحو ذلك
والذي ذكره جار الله رحمه الله في تفسير هذه الآية ومحال ان تستطيعوا العدل بين النساء والتسوية حتى لا يقع ميل البتة ولا زيادة
ولا نقصان فيما يجب لهن فرفع لذلك عنكم تمام العدل وغايته وما كلفتم منه الا ما تستطيعون بشرط ان تبذلوا فيه وسعكم وطاقتكم لان
تكليف ما لا يستطاع داخل في حد الظلم وما ربك بظلام للعبيد وقيل معناه ان تعدلوا في المحبة وعنه صلعم انه كان يقسم بين نسائه

فيقدر ويقول هذه قسمتي فيما املك ولا تواخذني فيما تملك ولا املك يعني المحبة وقيل يعني العدل بين امرته ضعف بالغ في الضعوبة
حد ابو هو انه غير مستطاع لانه يجب ان يستوي بينهن في القسمة والنفقة والتعهد والنظر والاقبال والممالحة والمفاكهة والمواخذة
وغيرها مما لا يكاد الحصر يأتي من ورائه فهو كالخارج من حد الاستطاعة هذا اذا كن محبوبات كلهن فكيف اذا مال القلب الى بعضهن
قوله لا اسماعيل منهم في الادراك معنى يعني فانه فعل من افعال الله واما اذا كان صفة مقتضاة عن كونه حيا فليس من قبيل
الافعال وان كان مقتضى عن الحسة التي هي حاصلة بالحيوة التي فعلها الله قوله فاورد ذلك على طريق التهديد والذم فيه نظر
والاولى ما ذكره الخوارزمي انه وارد على طريق التشبيه فالحاز انه اراد انهم لعدم انتفاعهم عن اسماع الحق وكراهيتهم له كانهم لا يستطيعون
السمع ولعل بعض المجبرة يوثب اذا عثر عليه فيتوع به على اهل العدل الا انه لم يسمع الناس يقولون في كل لسان هذا كلام لا استطيع
ان اسمعه وهذا مما يمجه سمعي وما في قوله وكانوا لا يستطيعون سمعا يعني وكانوا صما عنه الا انه ابلغ لان الاصم قد يستطيع
السمع اذا صيح به وهؤلاء كانهم اصمت اسماعهم فلا استطاعة بهم للسمع

الكلام في الالطاف

وجه كونه من باب العدل ان حاصل العدل انه تعالى لا يفعل القبيح ولا يخل بالواجب واللطف معدود مما يجب عليه فذكر ليعلم انه يفعله
ولا يخل به وان كان قد دخل في مسئلة عدل حكيم انه لا يخل بالواجب لكن احتيج الى افراد الكلام فيه لبيان وجوبه وتفصيلا لذلك
المجمل وزيادة في طمانينة النفس والنقي وكذلك اكثر مسائل العدل ووجه اتصاله بباب التكليف ما له من التعلق به وكونه من
توابعه ومذكورا في شرائط حسنه قوله هو ما قرب من نيل الغرض هذه حقيقته في عرف اللغة واما في اصلها فاللطافة
مقابلة للكثافة وهما من هيآت الاجسام وقيل اللطف في اللغة الرفق قوله والمفسدة ما يقابله ويحدونها بان يبدل لفظ
الطاعة في حد اللطف بالمعصية وزاد بعض المتكلمين في حدها ما العظه والبواعث في الفعل المكلف به واحد واحترز به عما اذا زاد الله في
تكليفه للمكلف وفي علمه انه يعصي عند ذلك فانه لا يكون مفسدة لما يحصل به من التعريض لزيادة الثواب قوله يختار عنده الفعل يعني
فعل الواجب والمندوب قوله الذي يختار عنده الترك يعني ترك المحظور والمكروه قوله احترازا من ان يختار الا انه يعني عند امر
حدث والمعنى انه يخرج من ان يختار عند ايراد الفعل او الترك الا انه لذلك الامر بل لامر اخر وهذا زيادة في البيان والا فقوله يختار عنده
مشعر بان الاختيار لاجله قوله ليدخل فيه اللطف المطلق اللطف المطلق عند المتكلمين هو ما يدعو المكلف الى فعل ما كلف فعله او الى ترك
ما كلف تركه فعل او لم يفعل ترك او لم يترك فهو في التحقيق يشمل انواع اللطف هذا معنى كونه مطلقا لكن لما خصوا اللطف الذي يفعل
عنده بان سموه توفيقا والذي يترك عنده بان سموه عصمة قصروا اللطف المطلق على ما عداهما من النوعين قوله وليس يستند الى حجة
اما على ظاهر عبارتهم فكما هو مسلم لكن المعلوم من اطلاعهم انهم لا يقولون بان الالطاف لا يكون الا من قبيل الدواعي التي هي علوم
وظنون فقط فانهم لا يزالون يمثلون على ان الالام وغيرها وحدوا حسنها كونها الطافا لما يحصل بها من الالطاف والاعتبار وانما
ارادوا بقولهم ان الالطاف تدعو ان الدواعي تنبعث معها وتحصل لاجلها ويقع اختيار الفعل الملطوف فيه عندها فهي عبارتهم
في الحقيقة وتحمل المصنف في العبارة واحد فصل قوله ويسمى لطفا الى اخره لما كان اللطف يسوق المكلف ويوصله
الى ما لم يكن ليصل اليه لولاه سمي لطفا وهو ماخوذ من اللطافة لان اللطيف من الاجسام يمكن دخوله الاماكن الضيقة الصغيرة
للطافته ويسمى مصلحة وصلاحا لما فيه من النفع واستصلاحا لما فيه من طلب صلاح المكلف قوله ويسمى توفيقا هذا اسم خاص
لنوع منه وكذلك العصمة وما تقدم اسماء عن خاصة قوله وكذلك لا يقال اصلح الله فلانا هذا تنبيه في المحيط الى قاضي القضاة
فان اراد حسن ورود للدعا فغير صحيح لان الدعا بالاصلاح والهداية يصح للكافر والفاسق وان اراد حسنه ورد بمعنى الاخبار
فكلامه ليس بعيد وقيل المصحح حمله فيه لان الله تعالى قد اصلح جميع خلقه بفعل اللطف لهم وان كان منهم من لم يلتطف قوله
فيجوز كان ذلك بحو ملان موفق لفعل الصلاة ومعصوم عن الزنا واصلحه الله في امر الصلوة ونحو ذلك فصل قوله ليس يجب ان

يكون لكل ما كلفناه لطف الخلاف في هذا لبشر بن المعتمر ومن تابعه ممن يقول إن اللطف لا يجب فإنهم قالوا لا مكلف إلا والله قادر
على اللطف به حتى يؤمن لكن لا يجب عليه تعالى الحاكم ولقولهم هذا سموا أصحاب اللطف يعني لقولهم بجواز اللطف قوله وذلك كالظاهر في
الشاهد تعالى هذا صحيح لكن ثبوته في الشاهد لا يستلزم ذلك في الغائب للفرق الواضح وهو أن الشاهد قاصر في علمه وقدرته والله
سبحانه عالم لذاته وقادر لذاته قوله على أن أصحابنا إلى آخره هو كما قالوه فإنه لا يصح جعلها ألطافا في التكاليف الشرعية إلا من حق اللطف
أن يكون زائدا على التمكين والإتيان بالشرعيات على وجوهها لا يمكن مع فقد المعرفة وقوله العملية أراد به فروض الدين وقد يراد الوجوب
وشكر المنعم ونحو في العلمية نحو معرفة سائر مسائل التوحيد والعدل لمثل ما ذكر في الشرعيات

فصل

قوله اتفق الشيوخ إلى آخره يعني الشيوخ القائلين بوجوب اللطف قوله وهو أحد قولي أبي هاشم وهو الآخر من قوليه قوله لأن لطفه في المقدور
يعني فإذا لم يفعل للمكلف لزم أن يرجع علته كمن لطفه في فعل حسن وفيه نظر لأن ترك فعل الله ما هو قبيح مما يدعوه إلى الطاعة لا يعد
علة للمكلف بيانه أن القبيح في حق الله كالمستحيل وقد ذهب أبو علي إلى أنه يستحيل كون القبيح داعيا إلى الحسن والمسألة مبنية
من أصلها عنده ورد بعدم تسليم الاستحالة التي ذكرها إذ لا تعارض ضرورة ولا دليل عليها وما المانع من كون القبيح داعيا إلى الحسن

فصل

وللطف شروط قوله منها أن يكون ثابتا حرّف المصنف عبارة الأصحاب هنا لأنهم يقولون أن يكون موجودا قالوا لأن
المعدوم لا حظ له في دعاء ولا صرف ذكره في المحيط فورد عليه أن اللطف يكون في الموجود وغيره فقيل كان ينبغي أن يقولوا موجودا
أو معدوما ما يصح وجوده إلا أن الاعتبار بأن يكون له أثر في الدعاء والصرف موجودا كان أو معدوما ولهذا أبدل المصنف لفظة موجود
ثابت وليس يحصل بذلك كل التخلص مما ورد وعبارته تشعر بأن مراده بالثابت المستمر لأنه قابله بالزائل ولا مانع من أن يحصل
اللطفية بوجود أمر وإن كان قد زال كمرض يشفى منه الإنسان ويقرّ بعقبه الغنى والله أعلم قوله مناسبة معنى المناسبة أن يكون
وجه بعثه على الملطوف فيه معلوما قوله وقد نعلمها جملة وذلك كالتكاليف الشرعية فإنا لا نعلم وجه بعثها على ما هي لطف فيه
وهو التكاليف العقلية مفصلا بل على سبيل الجملة وهو أن الله حكيم لم يكلفنا بها إلا لكونها ألطافا لنا قوله بأن نعلم أن الله لا يفعل
إلا ما هو صلاح هو غير مستقيم لأن ظاهره يوهم ثبوت اللطفية وعلمنا بها جملة في جميع أفعال الله وليس كذلك والمثال المستقيم
ما ذكرناه وهو أن الشرعيات كالصلاة والزكاة والحج ألطاف كما قد تقدم وعلمنا لطفيتها جملة لأن الله كلفنا بها ولو لم تكن ألطافا
لم يكلفنا إياها قوله وكذلك الصلاة فتساوي هي وغيرها في عدم العلم بالمناسبة تفصيلا وليس إلا أنه ذكر أنها لطف وأنه يحصل
بها الانتهاء عن الفحشاء ولم يذكر ما وجه ذلك قوله فلا يخرج عن كونه مختارا وذلك لأن الغرض باللطف أن يأتي بالطاعة على الوجه
الذي يستحق به الثواب والإلجاء ينافي ذلك قوله ومنها أن يكون المكلف عالما أو ظانا إلى آخره إلا في التفصيل فقال إن كان اللطف
من فعل المكلف وكلف تحصيله فإنه يكفي فيه أن يمكن من العلم به أو الظن مع إمكان فعله وإن كان من فعل غيره فلا بد أن يعلمه أو يظنه لتنشر
له حظ الدعاء والصرف لكن إن علمه فالمعلوم هو نفس اللطف وإن ظنه فالظن هو اللطف وفي الحقيقة أنه لا بد أن يكون معلوما لأن اللطف
في المظنون هو الظن وهو معلوم قوله ويلزمه مثله في فعل العبد إنما لزمه ذلك لأنه لا يلتزمه هو بل يوافق في جواز تقدم اللطف
أو قارنا أكثره كالصلاة فإن الملطوف فيها إنما يفعل بعد وقتها ولذلك وسع فيها إلى آخر الوقت قوله ولا فرق على الصحيح يعني على القول
الصحيح وهو قول أبي هاشم بجواز تقدمه وأما على قول أبي علي فإذا امتنع تقدمه على الملطوف فيه بعد التكليف فأولى وأحرى قبله قيل
ومن صور المتقدم على التكليف أن يلطف الصبي بكثرة ما يعلمه في صغره وقال مولانا عليه السلام فيه نظر لأن اللطافة بالعلم المتقدم الحاصل
له في حال الكبر ألا ترى أنه لو كان قد نسي ما علمه في حال الصغر لم يثبت له الالتطاف قلت وعلى القول بجواز تقدمه
على التكليف فلا قائل بأنه يجب تقدمه ولو فرض أنه مع التقدم أبلغ في الدعاء إلى الطاعة لأن سبب وجوبه التكليف فما لم يحصل السبب
لم يحصل المسبب وهو الوجوب وكذلك لا يجب مقارنته لمثل ذلك قوله أن يكون مدركا أو في حكم المدرك كالآلام النازلة بالمكلف

وبعدهم اذا حصل العلم بها التطابق والذي في حكم المدرك المعلوم ضرورة قوله واما بعده فكذا الى اخره هذا اول قاضي القضاة
لقول الشيخ والذي ذهب اليه جمهور المتكلمين انه لا يشترط فيه ذلك مطلقا وقد نبه المصنف بقوله قيل والصحيح خلاف ما ذكره الى ان
على ما يصححه الجمهور **فصل** قوله ليس يصح ان يكون للطف جهة في التكليف اي وجها في حسنه قوله ولا جهة في

اي وجها في وجوبها قوله كالارادة التي هي جهة في الطاعة

اي في كونها طاعة فان الارادة كون الشيء مرادا لله هي المؤثرة في كونها طاعة اذ لو لم يرد بها ذلك واراد بها غير الله لم تكن طاعة قوله
ويجوز ذلك في وجوه الافعال يعني وجوه حسنها وقبحها ككون الكلام صدقا او كذبا وكون الفعل عدلا او ظلما قوله جهة في صوم
النهار اي في كونه طاعة وبادية للواجب مثلا قوله فليس النية جهة في الصوم فيه نظر لانه ليس المراد انها جهة فيه نفسه بل
في كونه طاعة ومجزيا كما قدمنا قوله واما وجوب التبييت الى اخره فيه نظر لان ذلك لا يصح ان يعتمد وقد رد عليه فان الذي
استمر به النوم وقد اثر النية المتقدمة في صومه وصار وجهه له ولانه يلزم على ما ذكره انه لو كان قبل طلوع الفجر غير
نائم وقد كان بيت النية ولم يستحضرها في الوقت المتصل بطلوع الفجر ومع اول جزء من اجزاء النهار الا يجزيه تلك النية الاولى
والشيء كذلك **فصل** واللطف قد يكون من فعل الله تعالى وقد يكون من فعل المكلف نفسه وقد يكون من فعل غيره قوله
وكذلك ما يقدمه او يقارنه اما ما تقدمه فظاهر واما ما قارنه فلانه اذا كان التكليف هو المقتضي لوجوب اللطف لم يقتض وجوبه
الا في الحالة الثانية من حصوله قوله وهذا واجب عند الجمهور ازاد من الزيدية والمعتزلة وسائر القائلين بالعدل لم
يشذ عنهم في ذلك الا بشر بن المعتمر وبعض جعفر بن حرب واذا ذكر رجوعه فلا يعد ان يعد خلافه الا ان يكون في اتباعه
من لم يرجع لرجوعه ولعل القول بعدم وجوب اللطف فرع على القول بانه لا مكلف الا وفي مقدور الله ما هو لطف له قوله قيل
وقد رجع عنه نقل ذلك عنه ابو الحسين الخياط وحكاه في المحيط وغيره من كتب الكلام قوله وقال جعفر بن حرب الى اخره هو احد قولي
ابي هاشم وتلخيص هذه المقالات ان المكلف اذا كان يستحق من الثواب على ذلك الفعل مع عدم حصول اللطف فيه اكثر مما يستحقه اذا
فعله بعد ان حصل له اللطف فانه لا يجب لان الغرض التعريض لمنافع الثواب وقد عرضه بعدم فعل اللطف لمنافع لا ينال مع
فعله فاذا لم يفعل ما كلفه فقد اتي من جهة نفسه ويكون هذه الصورة كصورة ~~فعل اللطف لمنافع لا ينال مع فعله~~ فان زيادة
التكليف بانواع من التكاليف اذا علم الله انه يستحق تلك الزيادة حتى يفعل ما كلفه فيستحق العقاب فانه وجه حسن الزيادة مع ذلك
كونها تعريضا الى منافع لا ينال الا بها وان استوى الثواب في الحالين وجب اللطف لانه اذا لم يفعله كان ناقضا للغرض من التكليف مع
مراعاة مصلحة اخرى قال قاضي القضاة وما ذكره جعفر يؤدي الى ان لا يجب على الله لطف اذ ما من فعل الا وهو مع اللطف اسهل
ومع عدمه اشق والثواب يزداد لكثرة المشقة قال مولانا عليلم وفيما ذكره القاضي نظر وهو غير مسلم على الاطلاق قوله
قال قوم لا بد ان يفعله الله وليس بواجب قيل وهذا يشبه ما يقوله ابو القسم انه لا يجب كما يجب قضاء الدين على المدين بل يفعله الله لا محالة
ويحسن من طريق الجود قال الحاكم وهذا الخلاف لفظي قال مولانا عليلم وفي قوله لفظي نظر والحق انه خلاف معنوي لانهم لا يجعلون
فعل اللطف واجبا في نفسه كقول الجمهور ومن الخلاف في هذه المسألة ما روي عن قاضي القضاة وهو انه لا يجب على الله تعالى من اللطف
الا ما كان موفقا او محصلا وهذا القول عنده قوي جدا على قاعدة الجمهور وبعضهم استدل لهم لان ما كان من الالطاف لا يحصل
به الا مجرد التقريب ولا يقع الفعل عنده وتركه لا يعد نقضا للغرض والله اعلم قوله في ازاحة علة المكلف يعني فكما انه اذا
كلف العبد ولم يمكنه كان له ان يقول يا رب كلفتني ولم تمكني فانا معذور في ترك ما كلفتني به ولاي شيء تريد ان تعاقبني عليه فكذلك
اذا لم يلطف به تعبده فان للعبد ان يقول يا رب كلفتني واردت مني الوصول الى الثواب ولو فعلت بي كذا لاطعتك فعذري في ترك الطاعة
من جهتك ولاي شيء تعذبني على معصيتك هكذا قرره الاصحاب ولا يخفى ما فيه من تكلف القياس وبنائه على غير اساس فان لله ان
يحتج على العاصي بعدم اللطف بان يقول كلفتك وعرضتك للثواب العظيم وقد دللتك على طريقه واوضحت لك انك ان سلكتها وقيت العقاب

العظيم بعد انه لا تمكن لك الفعل وبعثت لك الدلالة واقمت عليك الحجة ولا يجوز على من لم يمكنه فالفرق واضح وليس مثل هذا الدليل
يوجد به في الفروع الظنية فكيف بالمسائل الاصولية القطعية قوله ان استويا فيما في ان المكلف لا يختار الفعل الا عنده فيه نظر لانهما
وان استويا من هذا الوجه فلم يستويا من وجه آخر وهو ان المكلف لا يمكنه الفعل مع عدم التمكين ويمكنه مع عدم اللطف فلا مساواة
ولانه لو كلفه ولم يمكنه لكان تكليفا لما لا يطاق وقبحه معلوم ضرورة بخلاف ما اذا لم يلطف به **تنبيه** من عادة المتكلمين
ان يحرروا الاستدلال في هذه المسألة على كيفية اخرى يتصرف بها هذا الدليل الذي ذكره المصنف دليلين احدهما ما صدرته وقررته وهو
ان اللطف يجري مجرى التمكين فيجب كوجوبه ونقرره بنحو ما ذكرناه وهو معترض بما اوردناه الدليل الثاني انه لو لم يفعل اللطف
لم يحصل ناقضا للغرض في التكليف كالو منع من ذلك الفعل اذ لا فرق بين ان يمنع منه وبين ان يترك ما علم انه لو فعله لفعل
المكلف عنده ما كلفه من غير صارف وحاجة ولا اضطرار في حكمه وليس في هذا الدليل الآخر تحرير غير هذا التحرير ويرد عليه
سؤال وهو ان هذا يقتضي وجوب اللطف ولا يقتضي استحقاق الذم على تركه وانما يكشف عدم فعله عن كون المكلف كالعابث
بالتكليف وانه لم يرد تعريض المكلف الى الثواب اذ لو اراد ذلك لفعل ما يفعل المكلف عنده ما يستحق به الثواب او يقرب منه ولهذا
ذهب قوم الى ان اللطف غير واجب في نفسه ولكن لا بد ان يفعل ويستحق الذم مع عدم فعله لا على الاخلال به بل على امر آخر وهو
كونه كلف لغرض لم يفعل ما يقع عنده ذلك الغرض او يقرب من الوقوع فيصير عابثا بالتكليف قوله الا اذا شاطره على اخلاله
اي اعطاه شطره قوله لما توجه الذم الى التكليف اي لما توجه الى انه لا حل التكليف واعلم ان الذي اورد على دليل الثاني يرد مثله
على دليل الجمهور في قولهم لو لم يلطف بالمكلف لكان ناقضا للغرض بالتكليف لانه يقتضي نقض الغرض انكشاف عدم الارادة للفعل
المكلف به وتعريض المكلف الى الثواب لا اخلالا الا انه وان كان يظهر ان الجمهور جعلوا وجه وجوبه الا نقض الغرض واتوا على احد
وجه الانكشاف عدم الارادة وكلامهم في الظاهر اقوم وان كان في الحقيقة ان المعنى واحد والله اعلم قوله دليل الوجوب لو لم يجب اللطف
لما قبح المفسدة هذا الدليل ذكره قاضي القضاة وعدم وقرره المصنف بما ترى واورد عليه ما اورد ومال الى تصحيحه وهو مشتمل حجرا
وكيف يجعل عدم فعل اللطف مع انه لا يدعو الى معصية كفعل ما يدعو اليها مع انه يعلم قبح ما يدعو الى القبيح كما يقبح فعله ولا يعلم قبح
ترك ما يدعو الى الواجب وان وجب فعله وكيف يقاس فرع على اصل مع عدم التساوي وهو بمجرده شرط القياس في القياس من دونه
لا قاعدة له ولا اساس **تنبيه** لم يتعرض المصنف للرد على جعفر بن حرب في تفصيله وما ادلى به واقامه الدليل على اخلاله
وقد ذكر الرد عليه ان فعل اللطف مع حصول بعض النفع وهو ثواب الفعل الذي يحصل مع فعل اللطف اولى من تفويت جميعه لاجل
ان يكون الثواب اكثر لو فعل مع عدم اللطف واما قياسه على الزيادة في التكليف فجوابه انها ان كانت مفسدة في بعض تكاليف المكلفين
بها لم يجز فعلها وان لم تكن مفسدة فالتكليف بها مصلحة محضة لم يحصل بها تفويت نفع لولاه لوصل المكلف اليه بخلاف الاخلال باللطف
فانه فيه تفويت منفعة لولا عدم اللطف لوصل المكلف اليها وفيه نظر فانه حصل بزيادة التكليف تفويت منفعة وهي الثواب على
الفعل الذي كان كلف قبل الزيادة فلما وقعت فاتت تلك المنفعة ووقع في عكسها فالفرق بينهما قائم بل نقول التكاليف اما عقلية فلا
يصح الزيادة فيها ولا النقصان بوجه واما شرعية فهي اما واجب تكليف بفعله او قبيح تكليف بتركه واما غيرهما من مندوب ومكروه
فالاولان لا يصح الزيادة فيهما ولا النقصان منهما متى حسن التكليف بهما وحيث منهما لم يحسن فهو قبيح واما المندوب والمكروه فقد
يمكن الزيادة فيهما والنقص لان التكليف بهما لا يجب لكنه تعالى لا يحسن من الله الزيادة فيهما الا حيث لا مفسدة فيهما فيساويان غيرهما من التكاليف
فمتى كان في المعلوم انه اذا زاد فيها وقع العبد في المعصية قبحت الزيادة كما قلناه في منع اللطف من غير فرق قوله في ذكر الشبه
اذ لا تكليف الا في المقدور وما هو لطف فيه ليس في ذاته يفعل الله اللطف مع القدرة عليه دل على عدم وجوبه لان حكمته تمنع الاخلال
بالواجب قوله والمانع ان يكون قد فعل الله به اللطف المطلق هذا فيه نظر لان المخالف يدعي ان في مقدوره تعالى من الالطاف ما لو فعل

المكلف عنده ما كلفه فالواو للحال وواد لذاته والقادر للذات يقدر على جميع اجناس المقدورات ومن كل جنس على ما لا يتناهى ومنا
من مكلف الا وله لطف في كل امر كلف بفعله او بتركه ثم ان كلام المصنف يقضي بان اللطف المطلق مما يجب على الله ويفعله لازاحة علة
المكلف وقد يعدم ما روي عن قاضي القضاة ورجحناه من انه لا معنى للايجاب ولا يقتضيه القواعد وقد ذكر بعض المتأخرين المهدي من اصحابنا
انه لا يفعل من الالطاف الا التوفيق والعصمة وان المقدر انما يجب علينا لا عليه تعالى واذا تأمل الآيات التسع التي انزل الله لتدعو
فرعون الى الطاعة لم يحصل بها فعل ما كلفوه بل يجرد المقترب احسب بانه لا يجب فيما انزل بالمكلفين ان يكون لطفا له بل يصح
ان يكون لطفا لغيره وقد دل الدليل على ان اللطف المقدر لا يجب فلا يفعله الله فيقطع بان تلك الآيات قد انتفع بها غير من نزلت
كما فيما ينزل بالاطفال والبهائم من الم ونحوه ٭ هكذا قرر وقال مولانا ع م وفيه ما يقضي بان ما لم يجب فعله من الالطاف لم يجز فعله
بلطف فان عدم الوجوب لا يستلزم عدم الجواز ولا يقتضي عدمه فليتأمل قوله وانما يفترق كون اللطف من فعل المكلف كالسائل الى
آخره وفيه نظر فان عدم الوجوب لا يستلزم عدم الجواز الا ان الخصم بنى قوله على انه ما من مكلف الا وفي مقدور الله من الافعال ما يلطف
فاذا لم يفعله دل على عدم الوجوب وليس كون له لطف في فعل الغير يسقط الواجب عن الله اذا ثبت الوجوب فيما يكون لطفا له من فعله تعالى
قوله على ان هذا توصل بالعبارة اي توصل بها الى اثبات مذهب وقع فيه التنازع والعبارات لا يحصل بها المعاني ولا تثبت بها
في المسائل العلمية القطعية قوله قالوا وقع البعض الى آخره هذه الشبهة مبنية على ان من قواعد الجمهور الموجبين للطف ان كل
الم يفعله الله ولا بد فيه من لطفيه وهذا يرد عليهم الا من يقول ان العوض كاف في حسن الالم الا لاجل وما شابه هذا الذي اورده
الزام فيخرج التداوي لان الالم اذا كان لطفا يجب على الله فعله ورفعه لاجل التداوي لا يجوز منه تعالى فلا اثر للتداوي ومتى ارتفعت
عنه اللطفية وجب رفعه اذ لا يجوز انزاله واستمراره الا مع حصول الاعتبار فيه فالتداوي عبث لا فائدة فيه على كلا التقديرين
والاجماع بان على حسن التداوي وورد فيه ما ورد ففي الاثر عنه صلى الله عليه وسلم تداووا فما انزل الله من داء الا وله دواء الا السام والهرم
واجمع الامة على حسن تعلم علم الطب وقد اجيب بانه لا بد من ان يقطع بان في فعل التداوي صلاحا لنا ويكون واجبا تارة ومندوبا
اخرى فيجب حيث يقطع من طريق العادة بان الالم يرتفع به كان يغص بلقمة ويكون ابتلاعها بالما ونحوه ممكنا فيجب عليه
ان دفع الضرر عن النفس واجب عقلا وشرعا واما حيث لا يقطع بانه قاطع ضرر الالم بل يظن ذلك كالادوية المركبة لتعديل
المزاج عند غلبة احدى المواد فندب لمن غلب على ظنه نفعه ذلك شرب الادوية له لقوله صلى الله عليه وسلم تداووا وظاهره الوجوب لكن ارتد
صلى الله عليه وسلم حين عرض العلة وحصل الطبيب الذي يوثق بخبرته وصدقه فاذا اخبر بان العلة تندفع بكذا وجب على العليل استعمال
ذلك دفعا للضرر واذا ثبت وجوبه او ندبه شرعا فلا بد ان يكون في فعله صلاح لنا في الدين زائد على انزال الالم كسائر الواجبات
والمندوبات الشرعية ويقوم ذلك الصلاح الحاصل بالتداوي مقام الصلاح الحاصل بالالم فيجب رفعه عند حصول الدواء فهذا
وجه ظاهر في حسن التداوي ذكر هذا بعض اصحابنا المتأخرين المهدي وقد جوّد الكلام واحسن واحكم عامة الاحكام قوله
ولولا السمع منع الى آخره اعلم ان دليله من السمع يمنع من ذلك الا ان يدعى الاجماع والاصح ثبوته في هذه المسألة ولكن يعرف ذلك
من جواز دفع الضرر فيقال اذا كان الواجب على العاقل ان يدفع الضرر عن نفسه كالمريض بالادوية وغير ذلك فالاولى الا
يطلب الضرر بسؤاله فيكون واما الحلف في الدعاء على النفس بمضار الدنيا فقيل لا يحسن مطلقا وقيل عدم حسنه مشروط
بان لا يكون فيه صلاح قوله على انه لا يمتنع الى آخره هذا الوجه قوي جدا ويحققه انا قد تعبدنا بالدعاء بالعافية قال
النبي صلى الله عليه وآله وسلم لعمه العباس سل الله العافية فكان كثيرا ما يدعو صلى الله عليه وسلم بها فيقطع بان في الدعاء مصلحة وانه في نفسه طاعة والله
سبحانه يفعل في استمرار الالم وازالته ورفعه بحسب ما يعلم من الصلاح في ذلك قوله على ما لا يتم الا به وهو اللطف يعني لانه
ليس الفاعل للطاعة فيتوجه السؤال الى ذلك والا فصلية لا يحصل الا بزيادة الطاعات فيتوجه السؤال الى ما لا يتم الا به وهو

الالطاف قوله وان كان لا يحسن الا مستحقا تعالى فكيف يحسن ان يسال الله ذلك على الاطلاق وفي حال عدم الاستحقاق
له لا يحسن من الله فعله فلا يحسن حينئذ سواله ويجاب بانه اذا لم يكن مستحقا تعلق السوال بفعل ما يستحق لاجله وهو
الطاعة وسوالها يعود الى سوال اللطف فيها وتسهيلها فيرجع الى الوجه الاول والله اعلم

فصل

قوله ظاهر
كلام اصحابنا ان اللطف من فعل الله يجب ان يفعل على ابلغ الوجوه معنى ذلك انه اذا كان يمكن ايقاع اللطف على وجهين هو
بوقوعه على احدهما ابلغ منه بوقوعه على الوجه الاخر وجب ان يفعل على الوجه الذي يكون بوقوعه عليه ابلغ وادخل في
اللطفية ومثل ذلك في الشاهد ما اذا اغرى الانسان بغيره ضيفه وعلم انه لا ياتي الا برسول قاصد لكن الارسال يقع على وجهين
احدهما ابلغ في الدعا من الاخر كارسال ولده وارسال عبده فانه يتحتم الادخل في الدعا قال مولانا عليه وهذا انما يتصور
اذا كان اللطف على احد الوجهين يفعل عنده الملطوف فيه وعلى الاخر يقرب من فعله ولا يفعله فالكلام مستقيم ولا اشكال
على القول بوجوب اللطف انه يجب ويعني ما يفعل عنده لا ما يقرب به اذ لا عبرة في التقريب مع عدم الفعل ومع هذه الكيفية فقد
علم ذلك بما تقدم لان اللطف في الحقيقة هو ما يفعل عنده لا ما لا يفعل واما على تقدير ان فعل الملطوف فيه يقع مع كل من الوجهين
كان يعلم في المثال المذكور ان الرجل المطلوب ياتي سوا كان الرسول العبد او الولد لكنه مع ارسال الولد انشط الى الاجابة
واطيب نفسا فالاصح ان الله تعالى مخير في اي الوجهين شا لان الغرض وقوع الفعل المكلف به لا غير اذا عرفت هذا مع تذكر كلما
قدمناه من انه لا معنى لفعل الله اللطف المقرب ولا الوجوب به عرفت انه لا معنى لما ذكر من وجوب اللطف على ابلغ الوجوه ويمكن
ان يقال بل المقصود الوجه الثاني وهو انه ياتي بالفعل مع كل من الوجهين لكن مع احدهما هو الذي يقتضيه اجوبة هذه الشبهة
فيه نظر لانه ليس في اجوبة هذه الشبهة ما يقتضي ذلك قوله فلما لم ينتفعوا بها سلبهم اياها قد تقدم لنا في هذا كلام مضمونه
انه مع عدم الانتفاع بها لا يحسن سلبها عقوبة لانه لا ضرر عليهم في سلبها حيث لا انتفاع لهم بفعلها وبعدم ما يمكن في تقديد ذلك قوله
وازاحة العلة تحصل ببعض الالطاف يعني ان حصل بعضها فعل الملطوف فيه فصحيح ما ذكر وان لم يحصل بها وكان يحصل
بفعل البعض الاخر فلا ازاحة وبالجملة فقد بينا في اول الفصل انه لا يحصل معنى ما ذكر من كونه يجب على ابلغ الوجوه وان الكلام
في هذا الفصل كله اصله وتشكيله على ثبات القاعدة ولا تحصل الفائدة والله اعلم

فصل

قوله اذا ثبت ان اللطف من فعل
الله واجب فسوا كان لطفا في واجب او مندوب او ترك قبيح او مكروه قوله فيجب ان يرجح علمنا في الجميع تعالى ان ازاحة العلة
انما تجب مع استحقاق العقاب وذلك لا يتصور الا في الواجب والقبيح لان المكلف اذا ترك ذلك او فعل هذا استحق العقاب فاذا
اراد الله ان يعاقبه ولم يكن قد لطف به كان له ان يعتل بعدم اللطف به واما ترك المندوب وفعل المكروه فلا عقاب عليهما
والاولى في توجيه ما ذكره انه لو لم يلطف بالمكلف فيما كلفه من فعل الواجب والمندوب وترك المحظور والمكروه لكان قد
نقض الغرض بالتكليف وذلك اذ الغرض له في التكليف الا التعريض للمنافع المستحقة بسببه فاذا لم يفعل ما يدعو اليه مما
هو في مقدوره ولا مفسدة تعرض من الحادة كان ناقضا للغرض الذي هو التعريض قوله كونه دفعا للضرر او جاريا مجراه
اعلم ان ترك الواجب وفعل القبيح يستحق به العقاب ولا يندفع ضرر العقاب الا بفعل الواجب والترك للقبيح فدفع الضرر هو
بفعل الواجب وترك القبيح فاذا كان لا يفعلان الا بفعل اللطف الداعي الى فعلهما والجاري اليه كان اللطف جاريا مجراهما فتبين
انه يجري مجرى دفع الضرر لا انه الذي يندفع به الضرر قوله وكذلك اذا كان اللطف من فعل غير المكلف وغير الله فذكر
عن ابي علي المنع من ان يكون للمكلف لطف من غير فعله وفعل الله وكلامه في غاية البعد فان الادلة قاضية على كون بلوغ
الرسل لما حملوه لطفا وسلبهم الشرائع وغير ذلك كوعظ وتذكير قال ابو هاشم ولم يقطع ابو علي على المنع من ذلك وانما
استبعده قوله فانه لا وجه يقتضي وجوب ذلك اللطف يعني على من هو من فعله اما اذا كان فاعله غير مكلف فظاهر واما اذا كان

يكون فعله له الا كان لنا الافضل او الاجود وان تاذي نفسه او بعض ما ليس بسواء ويتكلف فيه ودفاع

مكلفًا وهو غير المتلطف فانه لا يجب على مكلف ان يفعل ما هو جار مجرى دفع الضرر عن مكلف اخر قوله فان كان الفاعل
اللطف مثلا احاهنا من سهو القلم والصواب صلاح بالدفع لانه اسم كان قوله واللطف للجاد فقط وللناظرين اما للجاد فيقطع
به لانه واجب شرعي كالصلوه وكل واجب شرعي لم يجب الا لكونه مصلحة في الدين واما الناظرون فمن الممكن كونه لطفا لهم
ولجوز علمهم عدم الالتطاف اذ لا وجه لوجوب القطع بالتطافهم **مسئلة** اعلم ان كلام المصنف في الحدود مستقيم وهو
انه ان كان قد تاب فالحد لطف له لانه من قبيل الابتلا والامتحان ونوع من الالم انزل به فلا بد فيه من لطف له او لغيره لتخرج
عن كونه عبثا ومن عوض له لتخرج عن كونه ظلما فتكمل المكلف وفيه زياده زجره عن معاوده القبيح وان كان مصرا فوجه حسنه
كونه عقوبه معجلة له وقسطا من العذاب في الدنيا وحقيقة العذاب حاصلة فيه فانه مضرة انزلت بمستحقها على وجه الاستخفاف
ويشهد له قوله تعالى وليشهد عذابهما طائفة من المومنين ونقل عن الشيخين كلام حاصله الاتفاق منهما على ان الحد مصلحة للمحدود
ثم اختلفا فقال ابو علي هي مصلحة في الدين لانه لطف له يدعوه الى فعل واجب او ترك قبيح وقال ابو هاشم بل مصلحة له دنيويه لانه
شرع لزجره عن المعاصي واذا تركها مخافة ان يقام عليه الحد لم يستحق عليه ثوابا وانما يستحقها حيث تركها لقبحها وهذا
كلام ليس له كل الاستقرار على قواعدهم قوله ولكنا افعال الحفظة الى اخره يعني فانها لطف لهم لا شك في ذلك لما يعرفون
من مطابقة الواقع لما اخبروا به ولنا اي العلم بذلك لطف ومصلحة ظاهرة **مسئلة** ينبغي ان يلحق بهذا الفصل فوايد
الاولى ان اللطف الذي من فعل الله تعالى لا يجب اذا كان فيه وجه من وجوه القبح بل لا يحسن لانه من حق الحسن والواجب ان يعريا
عن وجوه القبح وقد سوا الكلام فيما اذا كان للمكلف لطف في شي من فعله نفسه ولطف في مقدور الله وعلم الله ان المكلف لا
يفعل ما يكون لطفا له هل يجب على الله تعالى ان يفعل ما هو لطف له في مقدوره اولا قيل لا لان الله تعالى اذا كان في مقدوره ما هو لطف
وجب عليه فعله ولم يحسن ان يكلف ذلك المكلف بفعل يكون له لطفا الا في مقدوره تعالى ما هو مغن عنه هكذا ذكر المتكلمون
قالوا فلو قدرنا ان للمكلف لطفا في العلوم الضروريه بالمسايل الالهيه لما كلف الله تعالى العبد اكتسابها ولفعل منه تعالى ايجابها
لكن تكليفه حسن لما فيه من الزياده لحصول الثواب وهو نفع وطلب النفع لا يجب وهذه الفايده ذكرها بعض المتاخرين ثم قال
وما ذكروه صحيح حيث يكون اللطف واجبا واما اللطف غير الواجب وهو حيث يكون لطفا فيما ليس بواجب في الا قبيح فيصح منه تعالى
تكليف العبد به ان سد به الله لان طلب النفع يحسن والندب اليه او الى ما يودي اليه يحسن والاستولا باطل وهذا الكلام مستقيم جدا
لا يصدر الفايده ستقدير ان يكون للمكلف لطف من فعله ولطف في مقدور الله وفرضنا ان المكلف لا ياتي بما كلفه مما هو لطف له
فهل يجب ان يفعل الله اللطف الذي في مقدوره اولا ثم رد الكلام الى وجه اخر وهو انه اذا كان للعبد لطف في مقدور الله وكان له
في فعل نفسه لطف ايضا ثم كلفه الله بتحصيل ذلك اللطف لانا في مقدوره ما يغني عنه فيهما مسئلتان وكان الاحسن ان يقول
اذا قدرنا ان للمكلف لطفا من فعله تعالى وان لذلك المكلف لطفا من فعل الغير فهل يصح ان يكلف بذلك اولا لكون في مقدور الله ما يغني
عنه ثم اذا فرضنا صحة تكليفه به فكلف به ولم يفعله هل يجب على الله ان يفعل اللطف الذي في مقدوره لتزاح علته او لا يجب
لان المكلف لو ساء الفعل ما يدعوه الى ذلك الفعل الملطوف فيه فاذا ترك مع القدرة لم يجب على الله ان يفعل اللطف فاذا اعتل
بان الله لم يزح علته احتج عليه بانك الذي فرطت في حق نفسك ولو فعلت ذلك الفعل الذي دعاك الى فعل هذا لفعلته وكنت اتيا
عليه غير معاقب على تركه الفايده الثالثه اذا كان في فعل غير الله تعالى ما يقوم مقام فعل الله في اللطف فان علم تعالى ان ذلك
الغير لا يفعله وجب عليه تعالى الفايده الرابعه انه اذا كان للمكلف لطف من فعله تعالى معين تعين عليه فعله وان كان له اشيا تخيره
كانت بصفة الواجبات المخيرة الفايده الخامسه انه تعالى اذا كان في مقدوره تعالى ما هو لطف للمكلف لكن علم انه يفعل ما كلفه
وان لم يفعل ذلك اللطف فانه لا يجب فعله لان الغرض في فعله هو ان يقع بل لا يصدر ان يكون فعله عبثا فيحكم بقبحه على قواعدهم

فصل قوله ويعلق الشيخ على انه لا اخلال باللطف لا يقدح في حسن التكليف في دعواه الاتفاق نظر لان الحاكم وغيره
نسبوا هذا الى ابي هاشم وحكوا خلاف ابي علي فيه وانه يذهب الى ان ترك فعل اللطف يقضي بقبح التكليف ويعود حسنه عبثا وطلبا
وزد ما ذكره بان الشي لا يقبح لما يتاخر عنه بعده ولا بد ان يقارن وجه القبح وجود ذلك الفعل او يكون في حكم المقارن اذا المقتضي
لقبح الفعل وقوعه على وجه مخصوص قال الحاكم ونسبت قول ابي علي هذا قاعدته المشهورة وهي انه لا يستحق الذم على ان لا يفعل
بل على ان يفعل فجعل الذم في ان لا يفعل اللطف موجها الى فعل وهو التكليف لما لم يجد فعلا يوجه الذم اليه بغيره قوله واتفقوا
على انه يقدح في حسن العقاب لان المعاقب حينئذ غير مزاح العلة ويمكن ان يقال ليس عدم ازاحة علته يستقبل وجها في قبح عقوبته
لان وجه استحقاقه للعقاب قد حصل على اتم الوجوه وهو اتيانه بالمعصية بعد تكليفه بتركها ونصبه عن فعلها وتوعده
عليه بالعقاب الشديد ووعده على الترك بالثواب المؤبد وهو متمكن من ذلك وليس ترك فعل يجب على الله اقتضى وجوبه الا تكون
با فضا الغرضه وهو مما لا يتوقف ترك المعصية عليه يكون شيئا في سقوط حق بعد حصول موجبه كما ذكره القاضي في الذم
سوا قوله وهو الا يكون في حكم المستفسد له المسقط لحقه يقال ليس تركه للطف قبل فعل المعصية يكون شيئا في فساد
استحقاق العقاب بعد ثبوته بفعل المعصية ولا مسقط له لان المسقط من حقه ان يتاخر عن المسقط
فصل قوله ويمنع
ان يكون لطفا من افعال المكلفين وما لا يصح وكذلك ما يصح ان يكون مفسدة وما لا يصح قوله كالالم هي الاثابة مسالة العامل
ونحو البار في رد الوديعة وشرب الدوا في دفع ضرر الالم ونحو ذلك قوله وما يتصل بها يعني من معرفة وعده ووعيده واستحقاق
الثواب على الطاعة والعقاب على المعصية قوله وكاكثر الشرعيات يعني وهي الواجبات منها قوله ومن ما يكون سببه اي سبب
وجوبه طاعة كالمنذور فان لفظ النذر قربة كما اذا نذر بركعتين ونصراني بذلك السبب واحتنى قوله واعترضه بعضهم
كان في اصل النسخ وهي التي بخط المصنف بحرجي بان المعترض شيخه القاضي سليمن بن ابرهيم العجوي ثم حذف اسمه وابدله ببعضهم
قوله ان كان من قبيل الدواعي نظرا الى ظاهر عبارته الجمهور وليس مرادهم ان الالطاف لا تكون الا من قبيل الدواعي التي هي علوم واعتقادات
وظنون فانهم مصرحون بلطفية كثير من الافعال والنيات كذلك بل ارادوا ان الالطاف تدعوا الى فعل الملطوف فيه وقصدوا بذلك
ما فسره المصنف بقوله انه يختار عندها فعل الملطوف فيه قوله ولا متممة للالطاف لعله اراد بالمتممة ما يقصده اهل علم
الاصول بالمكملات للضروريات التي هي حفظ العقل والنفس والنسب ونحو ذلك كتحريم وطء من الخمر فان ذلك الا لكونها يحصل
بها ضياع العقل بل على جهة التكميل قوله ولهذا حكمنا بان بعثة الرسل الى اخره يعني لا عتقادنا كون الشرعيات واجبة في
نفسها لقيام الدليل على ذلك حكمنا بما ذكر ولو لم يكن واجبة في نفسها بل او حسن ليحصل السوال لم يحسن التكليف بها وكذلك البعثة التي
هي للتعريف بها قوله فاما المفسدة من فعل المكلف الى اخره ظاهر كلام المصنف انه يجوز وقوع المفسدة من فعل المكلف سوا
كانت مفسدة في حقه او حق مكلف غيره والمروي عن الشيخين ان ابا علي يمنع وقوعها مطلقا وان ابا هاشم يجيز ان يقع لكن
المكلف حيث هي مفسدة في حق نفسه ويمنع جواز وقوعها اذا كانت مفسدة في حق غيره ويوجب على الله ان يمكنه منها مما
ابرا دستعيه التكليف وكذلك اذا كانت من فعل غير المكلف قوله او دفع ضرر عاجل ارا د ضرر الخوف الحاصل عند عدم
الخاطر قوله او لوجوب شكر المنعم يعني على التفضل لانه متفضل لا يمكن الا بعد معرفة المنعم
فصل في الكلام على اهل الاصلح
اعلم ان الذي تقدم من الكلام على الاصلح في باب الدين وقد ذكر مذهب الجمهور في وجوبه على الله لان المراد بالاصلح في الدين
الالطاف التي تدعوا المكلف الى امتثال ما كلفه واما الاصلح في غير باب الدين كمصالح الدنيا من الارزاق وغيرها فقالت البصرية من
المعتزلة وكذلك الزيدية وغيرهم من الفرق الاسلامية ان هذه المصالح الدنيوية غير واجبة على الله وانما هي تفضل منه وجود
وكرم كما اذا احسن الواحد منا الى غيره وقال البغدادية الشيخ ابو القسم وغيره ان ذلك واجب على الله واختلفوا فمنهم من قال يجب

ذلك

ذلك عليه بعد ختما لكون وجوب قضاء الدين حتى لو قدر اخلاله به لا يستحق الذم وقال ابو القسم بل يجب وجوب جود وتفضل الا انه تضيق
مستحقا عليه وهو خطأ في العبارة حيث سمى الجود والتفضل واجبا وليس الواجب من هذا الجنس الا ما كان مستحقا وهذا
الخلاف هو في المصلحة الدينية ومعنى كونها دينية انها لا اثر لها بدعا ولا ضرر في شيء مما كلفناه فعلا او تركا سواء كانت تلك
المصلحة في الدنيا او في الجنة فتكون حقيقتها المنفعة التي يصح ان ينتفع بها العبد ولا ضرر فيها على غيره ولا وجه من وجوه القبح
مع تعريها عن الدنيا والقرف في الدين قوله والنظر في العقليات اي هو المثال في العقليات يعني النظر في معرفة الله لا يتم الا بكون
الابه والطهور هو المثال في الشرعيات لما لا يتم الواجب الا به فان الصلوة لا تتم الا بالطهور قوله وكالاعادة يعني فانه لا يتم
الواجب من الاثابة للمطيعين والعوض للمؤلمين والانتصاف من الظالمين للمظلومين الا بها قوله واسبحانه لا يخرجه عن كونه
واجبا فيه نظر بل كان يخرجه وكيف يجب ما لا يطاق فان الذي لا يتناهى مستحيل والمستحيل لا يطاق والذي لا يطاق لا يجب قوله
حيث لا يعلم بها المكلفون يعني فلا يعذرون في علمهم بها مفسدة قوله لانه اذا حصل وجه الوجوب وجب الفعل فيه نظر لانه لا بد ان
يتعرى عن وجوه القبح والا فانه اذا تعارض وجه وجوب ووجه قبح فترك المفسدة اهم من تحصيل المصلحة قوله ولو جاز ان
يبقي الله الكفار كلهم يعني ان كانت السفينة اصلح قوله او بقيهم كلهم يعني ان قدرنا ان اماتتهم اصلح قوله سائر المباحات
يعني بالاكل والشرب وهو يلزمهم حيث في المباح نفع فاما ما لا نفع فيه فلا يلزم لكن يقال ان الذي لا نفع فيه خرج عن حد المباح الى
العبث الذي هو نوع من القبح وفي الاتيان بلفظة سائر هنا نظر فانه انما يقال سائر كذا بعد ان يؤتى بشيء منه كان يقال الاكل
وسائر المباحات ونحو ذلك وقد عد الحريري هذا من غلطات الخواص في كتابه درة الغواص قوله ويقتضي اعسار قدر زائد
يعني وهو الا يكون فيه ضرر ولو التزموا هذا لم يضرهم لكنه لم يرد في كلامهم اعسار هذا القدر قوله كسائر الواجبات يعني فانها
لا تخلو عن ضرر ومشقة قوله يجري مجرى التمكين يعني من الفعل المكلف به ومعنى كونه جاريا

فصل في شبهتهم

مجراه انه اذا لم يفعل المفسدة كان تركه عليه كالتمكين في ترك ما كلفه كما اذا لم يتمكن قوله يجري مجرى الاستفساد اي
طلب الفساد بفعل المفسدة لانهم قد ذكروا ان تركا اللطف في نقض الغرض كفعل المفسدة قوله فاما الشرع فقد جاء بوجوب
الركوب الى آخره هذا لا يغني لهم فان الزكاة لا يتعين على ربها صرفها في فقير معين كما لا يتعين عليه ان يتوسع الفقير من ماله فكان
الاحسن ان يقول فاما الشرع فمورد بانه يجب على الموسران يسد رمق المشرف على الهلاك من ماله ونحو ذلك من جملة الواجبات
الشرعية كان الشرع اجاز لمن خشي على نفسه التلف ان ياخذ من مال الغير وان كره لان حرمة النفس اكبر قوله فانهم يعتبرون
وجوب اضافة الضيف ظاهره ان وجوب الاضافة لا اصل له في الشرع وقد ذكر علماء الشرع انها تجب على اهل الوبر وله اصل في الاثر
قوله فلنا انتبس هذا وزاد المسلة الى آخره جواب صحيح وقد يجاب بانه انما قبح اخذنا ذلك منه من حيث انه لا عوض لنا في المنع من ذلك
حتى لو قدرنا ان لنا في ذلك عوض صحيح لم يقبح منه المنع والله تعالى لا يصح كون عدم خلقه لما يستغنى به الاحيا وينتفعون به من قبيل
التفضل عبثا

القول في الآجال وجه

ادخال القول في الآجال والارزاق والاسعار في علم الكلام وانتظامها
في سلك الالطاف جواز كونها الطافا اما الآجال فقد يكون حياة الانسان وموته لطفا لغيره واما هو فلا يصح ان يكون حياته لطفا
له لان اللطف لا بد ان يكون زائدا على التمكين والموت لانه لا تكليف بعده لكن العلم بذلك ممكن كونه لطفا له ولا يقطع بذلك ويقطع
بان الموت لطف لغيره اذ لا بد فيه من اعتبار وهو متعذر في حقه فثبت لغيره واما الارزاق فمن الجائز الممكن المستقر كونها
الطافا وان الله سبحانه يجعلها ويبسطها طلبا للصلاح عبده وتعرضا له للشكر والعفاف وغير ذلك من الطاعات واما الاسعار
فما كان منها من غير الله تعالى فلا يقطع فيه بلطف ولا حلا فيه وما كان من جهة الله وتحصل به المراوغ فلا بد فيه من لطف للمتالم او المغتنم
او غيره والذي لا الم فيه ولا غم يجوز ذلك فيه ولا يقطع به وقد نبه المصنف عليه على هذه المعاني في آخر الابواب قوله الاجل هو

كل حادث الى اخره الظاهر من اللغة ان الاجل في اصل ما وضع الشي وفي عرفهما اذا اطلق فللوقت للموت ولا يستعمل في غيره مطلقا بل
مقيدا كاجل الدين **قوله** ان مات الامر هذا من امثلة النفي لان الموت اسقاط الحيوة عند الجمهور **وقوله** وبعده فكذلك الى اخره
اسقاط الملك واما ما قال الصفار فكان تعالى اذا حصل الوجود للجوهر خبر **فصل قوله** معنى ان الله جعل للشي اجلا الى اخره
تعالى المعنى الا ظهر في كون الله جعل له اجلا انه خر له وقتا لاستغراه الى غيره ويكون انقطاع الحيوة مثلا في اخره بفعله الله
ونحو ذلك **فصل قوله** ولا يصح فيمن قتل غيره ان تعالى انه قطع اجله هذا مذهب ابي هاشم واصحابه بنا على ان ليس
للموت الا اجل واحد وقالت البغدادية بل للموت اجلان مقدر ومسمى واختلف في تفسيرهما عنهم فقال الحاكم المقدر الذي
يموت او يقتل فيه والمسمى الذي لولم يقتل مثلا اولم يغرق او يقتله الهدم او يحرق ليبقى اليه وقيل بل المقدر ان الخالف
يعكس فيجعل المسمى هو الذي يموت فيه او يقتل او نحو ذلك والمقدر يختص بالمقتول والغريق ونحوهما وهو الذي يقدر بقاوه
اليه لولم يقتل ذلك لان هذا انسب الى العبارة ولا يبعد ان يكون مذهبهم هذا مفرعا على قطعهم بان المقتول لولم يقتل
لعاش والحجة الواضحة للبهشمية ان الاجل هو وقت الشي الذي يقع فيه فلو جعلنا للموت اجلين لزم ان يموت مرتين لان هذه
الدار ومحلا فيه مقطوع به واحتج البغدادية بقوله ثم قضى اجلا واجل مسمى عنده واجيب بانه لم يرد اجلين للموت وانما
اراد بالاول اجل الموت وبالثاني اجل القيمة هكذا ذكره جار الله في تفسيره قال وقيل الاجل الاول ما بين ان يخلق الى ان يموت والثاني
ما بين الموت والبعث وهو البرزخ وقيل الاول النوم والثاني الموت واعلم ان احتجاج البغدادية هذا يقتضي صحة تفسير الحاكم
لقولهم والذي عكس نظر الى ظاهر العبارة فقط والمعول عليه ما ذكره الحاكم ومعنى كون الاول مقدر ان الله قضاه وقدره
لا بمعنى انه يعوقه ومعنى كون الثاني مسمى انه سماه ولم يقضه ولم يقدره واحتج البغدادية ايضا بقوله الم تر الى الذين خرجوا من
ديارهم الاية بان نقل عن الحسن البصري في تاويلها تفسيرها انهم هربوا من الطاعون فماتوا قبل اجالهم واجيب بسلم ان
المذكورين في الاية احلهم فانهم لم يسموا في الدنيا من نزول البلاء فاما هو فيمن يموت في اجله قال مولانا اعلم الخلاق والحقيقة
انما هو في القاعدة التي بني البغدادية عليها وهو ان المقتول ونحوه لولم يقع فيما وقع فيه لعاش قطعا ولو صح لهم لم ينازعوا
فيما ذكروه من الاجلين وكان كلامهم فيه مستقيما **قوله** ما ورد في الحديث ان الرجل ليصل رحمه الى قوله الخبر بتمامه وان
الرجل ليقطع رحمه وقد بقي من عمره ثلاث سنين فيبتره الله عز وجل الى ثلاث سنين **وقوله** في رواية الحديث وقد
الله الذي في سمس الاحبار فمده الله ومثل هذا ما نقل عن جعفر بن محمد عن ابيه عن جده قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم احفر رجل
بارا باهله وفي جواره عاق باهله فقال الله للملك وهو اعلم بذلك كم بقي من عمر هذا العاق قال ثلاثون سنة قال حولها الى عمر
هذا البار واقبض روح هذا العاق **فصل قوله** ذهب الجمهور من شيوخنا الى ان المقتول لولم يقتل لجاز ان يموت
وجاز ان يعيش هذا قول الزيدية وجمهور المعتزلة منهم السيد مانكديم وقاضي القضاة واتباعهم **قوله** لجواز ان يعلم الله من حاله
الى اخره هذه الزيادة غير محتاج اليها ولا هي مستقرة المعنى **قوله** وقال ابو الهذيل هذا القطع مسبوق الى الحشوية والمجبرة
لكن على الواقع غير ما علل به وهو ان وقوع خلاف المعلوم محال ورد ما ذكروه بان يقدر ان تعالى لولم يقتل لا يكون فيه خلاف ما
علمه الله لان الله سبحانه قد علم انه يقتل في ذلك الوقت وعلم انه لولم يقتل لعاش الى وقت اخر يكون موته فيه **قوله** وقال بعض
البغداذيين الذي في غير هذا الكتاب نسبته الى جملتهم وهكذا الخلاف في كل من مات بسبب من هدم او غرق او حريق والظاهر
نقل كلام الجمهور على ظاهره وقال الحاكم بل المراد انه يجوز في حق المقتول لولم يقتل واما بعد القتل فيقطع انه لم يكن يجوز
غيره لان الاجل عبارة عن وقت الموت فاذا قتل في ذلك الوقت فقد مات في اجله والى هذا اشار صاحب شرح الاصول حيث قال
ولا خلاف فيمن مات حتف انفه او قتل انه مات باجله لان الاجل هو وقت الموت وهما جميعا قد ماتا وانما الخلاف في المقتول لولم

نقل

نقل كيف كان يكون حاله في الحيوة والموت قوله على انه قد يقول عليه بالقتل اعواضا كثيرة يعني لانه اذا مات حتف انفه او بسبب
من الله فالالام الموت وغمومه من جهته تعالى فعوضها عليه والعوض المستحق عليه يبلغ في الكثرة مبلغا لا يبلغه ما كان
من غير الله تعالى او بسبب منه كاسباب فيكون طلبه اياه لنفوسه تلك المنافع عليه ومما احتج به ابو الهذيل ومن قال بقوله
قوله تعالى قل لو كنتم في بيوتكم لبرز الذين كتب عليهم القتل الى مضاجعهم اراد مصارع الموت واجيب بان المعنى لو كنتم في بيوتكم وقد
علم الله انكم تقتلون في وقت كذا الموضع كذا لبرز المعلوم ذلك من حالهم الى تلك المصارع باختيارهم لداع يدعوهم الى ذلك كما
ورد في الخبر عنه صلعم انه اذا علم الله وفاة عبد في جهة جعل له فيها حاجة **فصل** قوله ومعنى كون الاجل
لطفا انا نحلف الى اخره كلام المصنف في هذا الفصل جيد واضح قوله ويجوز ان يكون علم تعالى بانه يموت الى اخره هو
صحيح ويصورة مثله في علمه تعالى بانه في مدة عمره ويتصل بهذا الباب فائدة ينبغي ان يعد فصلا من فصوله وهي ان الله
تعالى هو المميت لكل حي وهذا امر ظاهر لا يجهله مسلم والمسلمون مجمعون عليه ولو ادعي كونه معلوما بضرورة الدين لامكن
وخالف فيه المطرفية فقالوا ان الله لا يميت الاطفال ولا من لم يبلغ عمره مائة وعشرين سنة ومن مات دون ذلك فموته
لاسباب عارضة لا ان الموت من الله وينبغي ان يسال الواعظ بسبب موت من حكموا بان الله لم يمته فيقال لهم هل مات لامر او لا
لا يصح ان يحكم بان موته لا لامر لانه يحتمل ان يكون بان يموت اولى من الا يموت وان كان لامر وقد ثبت ان الموت اما معنى مقابل
الحيوة او عبارة عن التغير بين المعنا لما يحتاج الحيوة اليه فهذا الفعل لا يصح ان يكون الا من فاعل والفاعل لا يصح ان يكون
هو الميت اذ لا يقع على قصده وداعيه ولا ينبغي لضرورة فيه وكراهته وان قيل بان المؤثر غيره لم يصح لانه ان كان موجبا قديما
ولا قديم مع الله وكان يلزم حصول الموت قبل اوانه لان ذلك الموجب القديم حاصل قبله بل كان يلزم الا يوجد حي وان
كان موجبا محدثا فما هو ولانه انما يكون سببا فالمؤثر فيه اذا محدثه وان كان مختارا فلا يصح ان يكون عرضا ولا جمادا
اذ لا اختيار لما هذه صفته وان كان قادرا بقدرة فمن هذه صفته لا يفعل فعلا في غيره الا بواسطة الاعتماد ولا يعلم شي
من ذلك حتى من مات حتف انفه واما من مات بسبب من الغير فان موته مضاف الى فاعل ذلك السبب واعواضه عليه
وان كان الالم له وقد قامت بان الله تعالى هو المميت له فان ملك الموت يتولى قبض روحه ويدل على ذلك من جهة السمع قوله تعالى
خلق الموت والحيوة والظاهر الاستغراق والحصول ادابه ومثله الله يتوفى الانفس حين موتها

القول في الارزاق

الرزق في اللغة العطا قيل ومن معانيه الشكر قال تعالى وتجعلون رزقكم الاية وقيل الرزق في اللغة عبارة عن
كل ما يغتذى به الحيوان اقتياتا على وجه لا يرجح مضرته على نفعه ولا يساوي ولا منع منه ليخرج نحو الدم والخنزير وما اشبه
ذلك ويفترق الرزق والملك فالرزق اعم اذ يدخل فيه ما ليس بملك كالماء والكلا واذا قيل رزق الملك جنده فالمعنى اعطاهم
رزقهم المفروض لهم ويقال رزق فلان ابنه او لدابة الحمار ونحو ذلك فان كان المعطى ما يسمى رزقا فهي تسمية حقيقة وان
لم يكن كذلك فهي مجازية كقولهم رزقك الله العافية قوله فلا يسمى رجاديه قال صاحب شرح الاصول ليس المالك ربما يكون
الحيازة وربما يكون الارث وربما يكون المبايعة وربما يكون الهبة هذا في الادمي قال واما في البهائم فينقسم ايضا الى ما يكون
رزقا على الاطلاق وذلك نحو الماء والكلاء وغير ذلك والى ما يكون رزقا على التعيين وذلك نحو ما حواه فيه لو المعنى انه اذا
حواه فيه فقد تعين له ولا يجوز لغيره اخذه وللمثل والرزق يكون من عند الله كتوالد المواشي ونما الزرع واجرا الفلك الى
الجهة المقصودة لطلب الرزق وقد يكون بسببه من فعل العبد كالاجارة والتجارة وانواع الاكتساب **فصل** والرزق
لا بد ان يعتري عن وجوه القبح والحظر قوله حلالا فالمجبرة المحكي عنهم ان الرزق هو الماكول والمشروب والملبوس والمنكوح
ويجوز لكم ما يلتذ به حلالا كان او حراما قوله كما قال تعالى قل من حرم زينة الله التي اخرج لعباده والطيبات من الرزق والمراد

بالزينة الثياب وكل ما يتجمل به وبالطيبات المستلذات من المأكل والمشارب والجار الله ومعنى الاستفهام انكار تحريم هذه
الاشياء وقوله تعالى قل ارايتم ما انزل الله لكم من رزق فجعلتم منه حراما وحلالا اى انزله رزقا حلالا كله فبعضتموه وقلتم
هذا حلال وهذا حرام كقولهم هذه انعام وحرث حجر وقالوا ما فى بطون هذه الانعام خالصة لذكورنا ومحرم على ازواجنا
ووجه الاحتجاج ان الاستفهام فيها للانكار انكر عليهم كونهم قضوا على شى من الرزق بكونه حراما قوله ويقيد الامام
يقطع به يعنى ان النصاب المسروق ونحوه يوجب القطع وهو عندهم من انواع الرزق قوله تعالى وانفقوا مما رزقناكم
ومدح على ذلك بقوله ومما رزقناهم ينفقون ووجه الاحتجاج بهاتين الايتين انه تعالى مدح على الانفاق من الرزق وامر به وهو
لا يامر بالانفاق من الحرام ولا يمدح به لان ذلك قبيح وهذا الاستدلال معتمد عند الاصحاب وضعفه المتاخرون وقال ان هذا
لا يرد على الخصم الا لو قال بانه لا يسمى من الرزق الا الحرام فاما وهو يجعل الرزق قسمين حراما وحلالا فلا ينتهض الدليل
عليه لانه لم يات فى الاية بلفظ يعم كل ما يسمى رزقا وانما اتى بمن التى للتبعيض وللخصم ان يقول ذلك البعض هو الحلال قال
والاولى الرجوع فى الاستدلال الى موضوع الرزق لغة عند ائمة اهل اللغة وهم لا يسمون ما غصب والحرام رزقا قال مولانا عليم
ظاهر الاية ان الكريم الامر بالانفاق من اى رزق كان والمدح على ذلك من غير تقييد والظاهر انه اذا انفق مما رزق فقد
امتثل الامر واستحق المدح واعلم ان تطويل الاصحاب فى هذه المسئلة احتجاجا وشبهة وجوابا مما لم يكن اليه كل الحاجة
فان لفظة الرزق لفظة لغوية يرجع فى موضوعها الى اهل اللغة وان اصطلح فيها اصطلاحا اخر فلكل اصطلاحه وليست
من مسائل الكلام التى ينبغى ان يطول فيها الكلام

فصل فى طريق الوصول الى الرزق

قوله اعلم ان الرازق فى الحقيقة
هو الله تعالى يعنى واما تسميته الواحد منا رازقا فمجاز لان الرزق لا يقدر عليه الا الله تعالى اذ هو اشيا ينتفع بها اما جسم كالماكول
والمشروب او عرض من فعله تعالى كنفس الطعوم والالوان والروائح والقوة مما لا يدخل جنسه تحت مقدورنا او يدخل جنسه
تحت مقدورنا لكن لا نقدر على فعله بتلك الكيفية كالعقل فاذا اضيف الرزق الى الواحد منا فمن قبيل التجوز كما يقال رزق
فلان خادمه اى اعطاه ومنه قوله تعالى فارزقوهم منه ووجه التجوز كونه له تسبب فيه كالهبة والصدقة واما استعماله
حقيقة فهو فى فاعل الرزق نفسه وليس الا الله تعالى هكذا ذكر اصحابنا وفيه نظر لانه قد ثبت ان الرزق لغة بمعنى
الاعطا فاذا يكون رزق الملك جنده ونحوه مستعملا فى اصل ما وضع له فهو حقيقة لا مجاز وقد قيل المحققون لفظ
الرزق له معنيان احدهما العين المنتفع بها نحو وفى السماء رزقكم اى المطر فلا يضاف بهذا المعنى الا الى الله اذ لا يقدر عليه غيره
والثانى بمعنى الاعطا ومنه قوله تعالى ما لا يملكون لهم رزقا من السموات والارض شيا اى لا يملكون ان يرزقوهم شيا وهذا فيه
معنى المصدر ولهذا عمل النصب فى شيا وبهذا المعنى يصح اضافته الى العباد لانه بمعنى الاعطا ومنه فارزقوهم منه اي
اعطوهم قال مولانا عليم وهذا احد وجهين ذكرهما الزمخشري فى تفسير الاية والوجه الثانى ان الرزق هنا بمعنى ما
يرزق ويكون شيا بدلا منه بمعنى قليلا او يكون تاكيدا للا يملكون اى لا يملكون شيا من الملك وقال الحجري لا يصح اضافة شى من
الرزق الى العباد بل الجميع من الارزاق والتسبب وغيره من الله بنا على نفى افعال العباد وتعالى الله اذا كان الجميع من الله لزم
الا يستحق الواحد منا على هبة ونحوها مدحا ولا ثوابا والمعلوم خلافه قوله كالموارث ونحوها هو ما لا يفتقر الى قبول
من التمليكات كالنذر على المختار قوله من بيع وغيرها يعنى كالهبة على عوض قوله والاباحات ونحوها يعنى كالعارية
وكالموارث والوصايا بعد اما الموارث فلا باس فيه وحكم الهبات عقلا قوله وكذلك الصدقات لعله قصد الفرق الغير
المعينة وكلام المصنف فى هذا الفصل ليس بالجيد

فصل

قوله زعم المتاكلة واهل الكسل هم قوم من الصوفية
يلزمون موضعا مخصوصا حال ان يحصل لاحدهم بذلك ما يقيمه ويجري لهم العادة بان من سلك هذه الطريقة او اصل

وامنا فى الاولى

الله الكفاية فحصلوا اذ ذكرنا لهم ومذهبا **قوله** حاكيا عنهم ان طلب الرزق محظور قالوا لان فيه ترك التوكل على الله واعلم ان
ان هذا الفصل موضعه حسن طلب الرزق ولكنه صدره بمذهب المحظور وكان الاحسن ان يقول مثلا فصل في انه يحسن طلب
الرزق الذي عليه جمهور الاسلام ان طلب الرزق حسن فمنه واجب ومنه مندوب ومنه مباح وقد يكون في التكسب ما هو محظور
وما هو مكروه ثم يذكر خلاف من خالف في ذلك ثم يذكر الدليل للمذهب الصحيح ويعقبه بذكر متمسك المخالف ونحن نتبع ما جاء الى الكشف
من كلامه ثم نرجع الى ذكر ما اهمله **قوله** من طلب مالا حلالا ليصل به رحمه الخبر لم نقف على هذا الخبر في مظانه التي من كتب الحديث التي
عندنا على سعتها واحاطتها وما لم نعلمه اكثر مما علمناه **قوله** وقال عليه السلام لو توكلتم على الله الخبر اي قال النبي صلعم وروي انه قال
لجماعة وجدهم واقفين في مسجد يسطرون ما ياتيهم من الرزق ويصفون انفسهم بانهم متوكلون **قوله** فاخبر بانها تغدو وترزق
يعني والمفهوم انه اراد ان تلك صفة التوكل وفي كل وفيه نظر اذ ليس معنى الخبر الا انه يرزقهم لو توكلوا كرزق الطير وليس فيه ان
فعل الطير توكل ولا ان الطلب توكل بل مسكوت عن ذلك والاولى ان يقال التوكل طلب الرزق من حله وعدم الجزع من فوته وعلمه
ان الله لم يوخره عنه الا لغرض من الصلاح قال مولانا عليه السلام في بحثه نظر لان تشبيههم لو توكلوا بالطير مع ذكر صفة طلبها الرزق
يفهم منه بالذوق السليم ان فعل الطير توكل اذ لو لم يكن توكلا لم يصح التشبيه فوجه الشبه حسبه وعن عمر بن الخطاب
رضي الله عنه انه مر بقوم فقال من انتم فقالوا نحن المتوكلون قال بل انتم المتاكلون انما المتوكل رجل القى الحب وهو سطر العيش يعني
الزراع لانه ابلغ الناس توكلا لشدة اعتنائه في العمل من حرث وغيره من اصلاح الارض ثم القاء البذر فيها وليس معه في ذلك الا
التوكل على الله في اتمام فعله وضره وما يفسده اذ لولا ثقته بالله وتوكله عليه لما سمح بالقاء البذر وهو يضيعه من ماله لاستسلامه
مع تجويز بطلانه بانواع واسعة من العوائق ونظير الزراع في التوكل المسافر في البر والبحر للتجارة فانه يقطع الافاق
ويخوض البحر الدفاق لابتغاء فضل ربه الرزاق متوكلا عليه في ضره وما يمنع من غرضه ويعاق **قوله** واما من يقول ان المعلوم
قد قدر هولاء فرقة اخرى من الصوفية انضافت من التكسب لهذه الشبهة التي اعترضت لهم وما بطلانه ببطلهم وان كان واضح
البطلان في المكاسب فلا يلتبس الحال في حله فيحسن طلبه كالاحتشاش والاحتطاب من الفلوات واستقاء الماء من
الانهار العظيمة كدجلة وهذا الاستدلال بمنعهم وان كان المراد ما ذكرنا ولم ما يحتاجونه واما ذا الاحتشاش او احتطب او اغترف الماء
ليسقيه ويشفع بثمنه في الاحتياج عن مسبغهم ويدل على حسن التكسب من العقل انه يعلم بالعقل حسن طلب الانتفاع بما ينتفع به مما
لا ضرر على احد فيه ولا ورد الشرع بالمنع منه ومن القرآن ما ذكره المصنف وقوله تعالى فانتشروا في الارض وابتغوا من فضل الله
وقوله تعالى انفقوا من طيبات ما كسبتم ومما اخرجنا لكم من الارض فجمع بين الانفاق من الكسب والانفاق مما اخرجت الارض مما هو
باصل الاباحة ومن السنة ما روي عنه صلى الله عليه وآله انه قال من طلب من الدنيا حلالا وتعطفا على والد او ولد او زوجة جاء يوم القيامة ووجهه
على صورة القمر ليلة البدر ومن الاجماع انه لا خلاف بين المسلمين في حسن طلب الرزق على وجه يحل اما من المباحات كالاحتطاب والاحتشاش
ونحو ذلك واما من جهة تملك المملوكات بالبيع والشراء والهبة والصدقة ونحوها واجماع الصدر الاول على ذلك كالمعلوم الذي لا
سبيل اليه الوهوم **تنبيه** قد ذكرنا فيما تقدم انقسام طلب الرزق الى جميع اقسام متعلقات الاحكام من واجب ومندوب
ومباح ومكروه ومحظور اما الواجب فحيث يخشى بتركه الضرر على نفسه بجوع او عري ولا يندفع ذلك عنه الا بان يكتسب
فيجب عقلا لان دفع الضرر عن النفس واجب وكذلك اذا خشي الضرر على ابويه العاجزين وطفله فيجب شرعا وكذلك يجب بالشرع
لطلب ما ينفق على زوجته وان لم يتضرر وكذلك حيث يخرج من نفسه او يخاف عليها انه ان لم يكتسب ما يحتاجه من نفقته ونحوها
ويكون بعد ذلك وقع في الحرام فانه يجب عليه وان لم يتضرر بالفقر ولا يستغني بمثل هذا او يقال كيف يجب طلب الرزق مع انا
مامورون بالزهد في الدنيا وبغض الحب لها وعدم الالتفات اليها فقد بينا وجه الوجوب في ذلك ولقد ذكر بعض اصحابنا المهدي الناس

شيئا حفظه عن بعض العلماء وهو ان التكسب للنفس والاولاد من اهم الواجبات وان لم يقع بعد من جهة الله بذلك الكفاف ترك
شيئا من حب المال والحرص على جمعه ولا حاجة الى التصريح بما يجب كالجات الصلوات والزكوات والحج قال ووجه ذلك ما في تحصيل المال من
الاحتراز عن اذى الناس بالسؤال وتحمل منتهم ولما في جمع المال من حفظ الورع عن اموال الناس وقد نبه صلعم على ذلك حيث قال طلب
الحلال فريضة على كل مسلم بعد الفريضة او كما قال وكما قال نعم العون على التقى المال واما المندوب فحيث لا وجه من وجوه الوجوب بان
يكون معه كفاية لكن يكتسب ليتصدق او لئلا يلحقه في المستقبل حاجة او ليتجمل بما يكتسبه عند الناس واما المباح فتكسبه ليوصل
بما يكتسبه الى التلذذ بالمباح من مطعوم ومشروب ومنكوح ومركوب ومسكن ولا يقصد غير ذلك واما المكروه فحيث يكون معه كفاية
والتكسب يشغله عما هو افضل من طاعة الله وما يقرب اليه او يكون يكتسبه بحرفة تنقص قدره وتضع منه او يكون في منصب
الامر فيخشى ان يقتدى به غيره من العوام فيكسبهم ذلك الحرص على جمع المال والغفلة عن الآخرة والاستعداد للموت
واما المحظور فحيث التكسب من وجه محظور او من حلال للمكاثرة والمفاخرة او حيث يشغل عن اداء واجب عليه ولا يعذر ان
نعد من هذا النوع التكسب بالسؤال لما ورد فيه من الاخبار القاضية بتحريمه وليس بما اردناه بقولنا حيث طلب الرزق فان
الغرض بغير السؤال كالتجارة والاجارة والنجارة والفلاحة وسائر المهن والاصطياد واستخراج نفائس البحر والمعادن
والاحتطاب والاحتشاش ليبيع ذلك واحياء الارض ليحييها وغزو ديار الكفار للاغتنام منها وقيل ليس الفلاحة من
التكسب وكذلك قبول الهبات والوصايا والنذور لانها وان كانت سببا في حصول الرزق فلا تسمى كسبا لغة ولا عرفا ولا شرعا قال
مولانا عليه السلام وفي ذلك نظر لا سيما الفلاحة ويلحق بما تقدم فوائد الاولى انه لا يجب عليه تعالى ان يرزق واحدا من عباده اذ الغرض
منه التفضل وهي لا تجب عليه مطلقا الا ما يقوله الاصحاب من انه يجب عليه تبقية المكلف بعد تكليفه وقدر ما يتمكن فيه من فعل
شيء مما كلفه لئلا يبطل فائدة التكليف وهي تمكنه والكثير منها من دون رزق واما قوله تعالى وما من دابة في الارض الا على الله رزقها
فهو وان كان ظاهره يقتضي الوجوب للاتيان بلفظة على التي تدل على الاستحقاق مؤول بان الله تعالى لما تكفل بالرزق ووعد باستمراره
وآمن العباد من قطعه ايناسا منه لهم وصرفا لهم عن الاستغراق للاوقات بطلبه صار كانه واجب وان جاز لله فان قيل لم قال
على الله رزقها بلفظ الوجوب وانما هو تفضل قلت هو تفضل الا انه لما ضمن ان يتفضل عليهم رجح التفضل واجبا كنذور العباد
الفائدة الثانية انه تعالى فاضل بين عباده في الرزق وقد خالف في ذلك بعض المطرفية فقالوا انه يجب المساواة ووقع التفاضل ظلم
وخلافهم ما ذكرناه معلوم بضرورة الوجدان وبما ورد في القرآن كقوله تعالى والله فضل بعضكم على بعض في الرزق وقوله يبسط الرزق
لمن يشاء ويقدر وقوله انظر كيف فضلنا بعضهم على بعض ولان الرزق تفضل فلا يجب فيه المساواة **مسئلة** لو استوى
التاجران في جودة البضاعة ومكارم الاخلاق وحسن الخلق الى الناس وجميع ما يدعو الى الشراء وكان الناس الى احدهما اكثر انصرافا
والجذابا فهذا مما اختلف فيه بعض الشيوخ هل ذلك بسبب من الله او لا فقال المهدي والحفصوا انه لا بد من مرجح للناس في ذلك اذ هو ترجيح
الارادة لا تكفي في الفعل فيكون ذلك المرجح اعتقاد جهل او ظن لزيادة فيه من دون علم بالزيادة لانا قد فرضنا الاستواء من كل وجه
ولا يكون الجهل والظن من الله الفائدة الثالثة انه تعالى يرزق العصاة وهو مذهب المسلمين كافة وخالف فيه المطرفية فذهبوا
الى ان الله تعالى لم يرزق العصاة بل العاصي مغتصب لمعيشته ورزقه ولعل هذا خصص بطائفة منهم اذ المحكي عنهم جميعا انه تعالى لم
يرزق احدا لا مؤمنا ولا عاصيا وانما كل حي يحتال في طلب رزق نفسه وهو خلاف ما علم ضرورة من الدين وكذلك قولهم هذا في
العصاة فان الله سبحانه قد صرح برزقه للكفار كقوله تعالى ذرني ومن خلقت وحيدا وجعلت له مالا ممدودا الآيات وغير ذلك
وغيره **فصل** اعلم ان الرزق قد يكون لطفا وقد لا يكون قوله لا حاجة بنا الى من الرزق وكلامه في هذا الفصل احترز
غنيا عليه واصبح لا يطرق البشر اليه

القول في الاسعار قوله السعر هو تقدير الثمن جعل

ماهيه

ماهية السعر بعض المقدرين كان يقول القائل ابيع الرطل من هذا بكذا وقيل المدى ان السعر في اللغة عبارة عن قدر ما يباع
به الشي يقال كيف سعر الطعام اي كم القدر الذي يباع به فهو على هذا اسم للثمن وقال في الضيا السعر هو الذي يقوم عليه الثمن وهو
ونحو ما قال المصنف قيل والسعر غالب في الماكولات المثليات وقيل بل يختص من المثليات بالمكيلات في الغالب اذا عرفت هذا فالثمن هو
الذي يستحق في مقابلة المبيع هكذا ذكر صاحب حسن في الاصول ويطلق بان المستحق في مقابلة المبيع وقد يكون مبيعا ايضا وقال حسن
ابن مال اما في اللغة فالثمن ما دخلت عليه الباء والمبيع ما لم يدخل فيه واما في اصطلاح الفقهاء فلهم تفصيل يذكر في مواضعه قوله
هو غلاء هو ماخوذ من الغلو وهو تجاوز الحد ومنه لا تغلوا في دينكم قوله هو رخص ماخوذ من الرخص الذي هو اللين يقال
كف رخص البنان اذا كان لينه اللمس

فصل

ومعنى اضافة الرخص والغلا الى الله هو انه فعل الاشيا التي تقتضي
ذلك قوله ونحو ذلك يعني ككثرة الامطار وصلاح الثمار وتقليل الشهوات للطعام قوله وكذلك قد يكون سبب الغلا
من جهة الظلمة يعني فيكون الغلا وكذلك الرخص منهم حيث السبب منهم وقد خالفت الحشوية في ذلك فقالت جميع الاسعار من
الله ولا شي من العباد وردنا ان الله سبحانه نهى عن الاحتكار للقوت على ما هو مقرر بشروطه في موضعه وما نهى عن ذلك
الا لان يقع الغلا ويدل على ان لهم اثرا في السبب في ذلك قوله في اخر الفصل ونحو ذلك كان يتعود المتبايعين للجلب من دخول المصر
فيرخص المجلوب لكثرته مع عدم طالب فائدة هل يجوز التسعير ام لا فالذي عليه الائمة عليهم السلام والمعتزلة وجمهور الفقها
ان ذلك لا يجوز وذهب مالك الى جوازه وجه المنع نهيه صلعم عن ذلك والمجيزة زعم ان النهي لم يكن الا عن التسعير في تلك
الحال لعدم المصلحة فاما اذا ظهرت المصلحة صح وجاز قيل وهو القوي لكن لا يجوز الا للذي الولايات اذ اليهم النظر في
المصالح العامة فاذا رجح عندهم ان في التسعير مصلحة ساغ ذلك

القول في الآلام والغموم

اعلم ان الالم جنس من الاعراض متميز عن غيره غير راجع الى النفي واللذة من جنسه ولا تتميز احدهما عن الاخر الا بمقارنة
الشهوة او النفرة فما قارنه الشهوة فلذة وما قارنه النفرة فالم ودليل كونهما جنسا واحدا ان الواحد منا قد يتالم
بما يلتذ به ويلتذ بما يتالم به كالحك وغيره وحقيقة الالم على هذا القول ما ذكره المصنف وهو قول جمهور المتكلمين وقال ابو اسحق
بن عياش المرجع بالالم الى النفي واللذة ولا تمييز وهو خروج الجسم عن حد الاعتدال او الى امر ثبوتي غير ما ذكره الجمهور
وهو حصول اجزا منزلة محل الثقل والصحة عكسه في الوجهين وذهب ابن زكريا المتطبب الى ان اللذة يرجع بها الى النفوذ
الخروج عن الالم وحكى عنه مثل ذلك في الالم وهو الخروج عن اللذة قوله بمحل الحيوة فيه هو متميز بهذا الحكم عن ساير
المدركات لان ساير ها يدرك بمحل الحيوة في غيره فلهذا كان ما ذكره فصلا له عن ساير المدركات والكلام في تصحيح ما ذهب
اليه الجمهور وتزييف قول من خالفهم مبسوط في مواضعه من علم اللطيف وليس من اهمنا الكلام فيه هنا لان الذي يحتاج في تقريره
لا يتوقف على صحة ما ذكر ولا فساده قوله والغم الى اخره هذه الحقيقة مبنية على ما اختاره ابو هاشم من كون الغم من قبيل
الاعتقاد والظن وليس جنسا مستقلا وذهب ابو علي الى ان الغم والسرور جنسان مستقلان ليسا من قبيل الاعتقاد ولا
الظن والذي قاله ابو علي هو الصحيح واما الاعتقاد والظن المذكوران في الحد فلا بد منهما او من احدهما في حصول الغم والله اعلم
وبسط الكلام في ذلك وذكر ادلة المذهبين موضع التوسع من هذا وليس ذلك مما سوق عليه ما نحن فيه قوله في المستقبل
اما ابن متويه فلم يشترط الاستقبال فيه بل قال اما في الحال او في المستقبل وهو الاحسن قوله ويفارق الخوف مفارقة العام
للخاص في بعض صوره هذا الكلام غني واضح المعنى ولا مطابق للمقام فانه لا حاجة الى ذكر تمييز الخوف من الغم هنا ولو دعت
اليه حاجة فالاولى حينئذ ان يذكر حقيقة الخوف ثم يبينه على وجه افتراقهما كما قال ابن متويه رحمه الله الخوف الاعتقاد او الظن
لنزول ضرر به في المستقبل او فوات نفع عنه اما فيه او فيما يجري مجراه وكذلك الخشية والاشفاق فان الغم لا يتناولهما

طريقه العلم ولا يعاله يدخلان فيما وقع ومضى ولا فيما هو موجود في الحال وليس كذلك الغم ولا يستقيم ان يكون هذا ما اراده
المصنف بقوله في بعض شروره لانه قد جعل الغم منافيا للخوف في اعتبار الاستقبال ولعله اراد من حيث ان الغم يكون مع
العلم وغيره والخوف لا يكون مع العلم والله اعلم

فصول في الوجوه التي يحسن عليها الالام ويقبح

قوله فضل كثير من الناس اعلم ان وجه ضلالهم كون الالم مضرة عاجلة ووجوه حسنها خفية عنهم واشد وقد اشار الى
بعض الفرق الضالة لشبهها فقوله حتى كان ذلك شبهة في اثبات ثان اشارة الى الثنوية لانهم جعلوا لها فاعلا غير فاعل
الخير لاعتقادهم كونها شرا محضا وان الفاعل الواحد لا يصح ان يفعل الخير والشر قوله و في جواز كل قبيح على الله اشارة
الى المجبرة فانهم لما اعتقدوا قبح الالام مع صدورها عن الله جوزوا صدور غيرها من القبائح عنه وقالوا لا يقبح منه قبيح
وله ان يفعل في ملكه ما شاء قوله و في التعطيل عند ابن الراوندي الا صحاب بذلك ون انها السبب في تعطيل الدهرية والهم
يقولون لو كان للعالم صانع مختار لما صدرت عنه هذه الالام الضارة التي لا عوض فيها واما المصنف فجعل شبهها في
التعطيل مقصورة على ابن الراوندي لانه قد كان من علماء الاسلام فقاده الجهل بوجه حسنها الى نفي الصانع والتعطيل بسبب
الالام في حقه اظهر وكذلك ابو عيسى الوراق واهمل المصنف من الفرق الضالة بسببها البكرية والتناسخية وسياتي
ذكرهم وتفصيل مذهبهم ومن ضل فيها وشبهها المطرفية فانهم ذهبوا الى انها حاصلة بالفطرة والتركيب يعني ان الله
خلقها على وجه سالم عند مجاورة جسم اخر وهذوا قبحها فلم يضيفوها الى الله قال بعضهم ما خلق الله لنفعي ولا
احيى لنمسي ولا اعنى لنفقي قوله في حكاية البعض كم عالم عالم الاسهر في التر واية كم عاقل عاقل وتكرير اللفظ للتاكيد قوله
وكان السبب في جميع ذلك نفار الطبع عن هذه الالام وقد صرح بعض من قال بقبح الالام بان هذا هو الوجه في قبحها
وان المرجع بالقبح والحسن في العقل الى الاستحالة والنفرة وصرح به بعض الاشعرية

فصل

قوله يحسن الالم فعلنا
اذا كان فيه نفع يوصلنا الى اجره قوله الالام من الله او غيره اي او من غيره فهو معطوف على الضمير المنصوب في الله قوله لان
المنزلة يكون مقيدا ما على ما لا يامن كونه ظلما يعني وقد تقرر ان الاقدام على ما لا يؤمن قبحه كالاقدام على القبيح فان قيل
يلزمكم مثل هذا حيث عدم مع ظن النفع او دفع الضرر اجيب بان ذلك لا يلزم ولا يساوي بين الوجهين اذ قد تقرر في العقول
تقررا اوليا استحسان الالام للنفع ودفع الضرر المظنونين خلاف ظن الاستحقاق وفيه نظر قوله وقد دخل جميع
هذه الجملة بطلان جميع الاقوال المتقدم ذكرها يعني لكونها مبنيا على قبح الالام مطلقا وكذلك يدخل فيه بطلان قول التناسخية
والبكرية لانهم سووه على انها لا تحسن الا مستحقه

فصل

قوله وان كان الالم من فعل الله الى اخره اعلم ان الالام
النازلة بنا من غير اختيارنا ولا اختيار غيرنا من القادرين بقدرة هي فعل الله تعالى وكذلك غيرها من المضار التي لا يوقف
غيرها على اختيارنا كفساد الثمار واجتناحها بالبرد والحر والذي عليه اهل الاسلام وكثير من الخارجين عنه ان جميع ذلك
فعل الله تعالى والمخالفون فيه قد تقدم ذكرهم ودليل ما قلناه انها محدثة بلا شك ولا محالة فانها تتجدد وتجوز العدم عليها
والمحدث لا بد له من محدث وليس محدثها الا الله تعالى اذ لا يصح ان تحدث بنفسها وطبعا وغير الله اما هو موجب قديم فلا قديم مع
الله لان ذلك يستلزم قدمها واما موجب محدث فانا سنبطله والعلل لا تؤثر الا في الصفات والالام ذوات على ما هو مقرر
في موضعه واما نسبت فلا بد له من فاعل وهو المؤثر فيها في الحقيقة واما ان كان المؤثر فيها فاعلا مختارا غيره تعالى فغير الله
من الفاعلين لا يصح منه ان يفعل فعلا مبتدا في غير محل قدرته الا بسبب هو الاعتماد ونحن نجد هذه الالام النازلة بنا ولا نرى شيئا
من غير احساس باعتماد معتمد علينا وبهذا يتبين بطلان قول المنجمة والمطرفية والثنوية وسوضح فساد مذاهبهم
الردية وللاصحاب في الرد عليهم بسط لا حاجة بنا الى ذكره قوله وكان ابو علي الى اخره هذا المذهب الذي رجع منه ذهب الى

المهدي

اصحاب اللطف بشر بن المعتمر واصحابه لما مر من مذهبهم في عدم ايجاب اللطف هكذا ذكره بعض اصحابنا قال مولانا عليلم وفيه
نظر اذ قاعدتهم لا تمنع من الايلام للعوض والاعتبار ولا من اشتراط حصولهما وانما تمنع من ايجابه لاجل الاعتبار وقد نقل
عن ابي علي تجويز كون الالم في حق الكافر والفاسق عقوبة معجلة كالحدود والخسف ونحوه وزد بانا نعلم من الدين وجوب
صبرهما على الالام النازلة بهما وقبح الجزع والحدود لا يجب فيها ذلك بل للمحدود ان يجزع في الحد عند ما قيل ما عند قوله
وقد ذهب عباد الى آخره اعلم ان كلام عباد ان كان على عمومه حيث انه يقول يحسن منه تعالى ايلام الاطفال ونحوهم لمجرد ان يحصل
بذلك اعتبار للمكلفين او بعضهم وايلام مكلف لمجرد اعتبار يحصل لغيره فقد ابعد ومذهبه في غاية الضعف فان الاضرار بشخص
لنفع يحصل لغيره من اقبح الظلم ولو جاز ذلك لجوزنا جميع انواع الظلم فانه لا يكاد يخلو شيء منها عن نفع لغير المظلوم وان
اراد ان الالم يحسن لمجرد اعتبار يحصل به للمولم وهو اللائق بفهمه وعلمه فمذهبه في غاية القوة واي نفع للمكلف اعظم
من تاديه الالم هذا الى كونه من اهل الجنة والسعادة الابدية وقول الجمهور في الرد عليه ان الثواب في مقابلة الطاعة فهو وان
كان صحيحا فجار عنه بان الالم هو الداعي الى الطاعة وهي حكم المسبب عنه فالنفع حاصل في الحقيقة لاجله ولولاه لم يحصل
وقد حكموا بان تحمل الانسان المشاق في السفر واخطاره حسن لما في ذلك من النفع المظنون وهو حصول دراهم او دنانير مثلا
وليس الانتفاع حاصلا بها نفسها لكنها تؤدي اليه ثم انهم يذهبون الى انه يجب على الله فعل الالم لاجل الاعتبار ولو تركه كان
مخلا بواجب فاذا كان الاعتبار قاضيا بوجوبه فاولى واحرى ان يقضي بحسنه لان الوجوب زائد على الحسن قوله حاكيا عن
عباد وايضا فلو حسن من الله للعوض لحسن منا له وقد سبق الى ابي هاشم تجويز تحمل غير المكلف المشقة في مقابلة نفعه عقلا
كالبهائم تحمل الثقل فانما يحسن ركوبها وغيره من الانتفاع بها المقهورها بالسقي والعلف وهذا جار من سائر وجه
ركوب النبي صلعم للبهائم قبل بعثته اذا لم يكن متعبدا بشريعة من قبله وانكره ابو علي ولم يجز عقلا تحميلها شيئا من المشاق
في مقابلة نفعها لان العقل لا يهتدي الى قدر العوض وانما يحسن ذلك بالسمع واما ايلام الانسان العاقل لنفعه من غير رضاه
له فقد اختلف السحابية فيه فقال ابو هاشم ومعه الاكثر انه يعلم حسن ذلك عقلا كان يكره على القيام من مكانه لاخذ صرة
فيها ذهب كثير ليس فيها وبينه الا قدر الخطوة ونقدر لذلك بفضله عليه قبل والعلم بفوته حتى لا يكون السبب في امتناعه
الزهد في الدنيا والخلوص عن تحمل المنة ونحو ذلك من المقاصد الحسنة بل يعلم ضرورة من حاله انه امتنع لاجل الكسل وقال
ابو علي لا يحسن اكراهه ويعلم قبحه عقلا لجواز ان يكون هذا المتكاسل يلتذ بالدعة اكثر من لذته بالمنافع قيل قبل وهو الصحيح
واما اجارة لدفع مضرة كان يكون بحضرة جدار متداع يخشى انهدامه في الحال فلا يعرف اتفاق الشيخين على حسنه ويتفقان على
حسن ايلام البهائم ونحوها لدفع المضرة عنها قوله انه معارض بالاعتبار الى اخره قيل هذه المعارضة لا تصح لان احدنا
لا يعلم هل يقع الاعتبار ام لا واذا وقع فهل يفعل ما يقع الرعاية الدوام ام لا وما ذلك المجوز عند الله ولاكذلك الله تعالى فانه عالم بذلك
كله قال مولانا عليلم وفي هذا نظر لان المعارضة هي على تقدير حصول الاعتبار ربما يفعله من الالم وليس في ذلك متعذرا كالواحد منا
نيصا دو بان ابرال احدنا الضرر بمكلف يكون لطفا له لم ار وجه جعله للاعتبار مستقلا بتحسين الالم كونه نوعا من النفع
ولطف النفع كالعلم به قوله فهلا حسن منه تعالى ابتلاء لدفع الضرر حسن الايلام لذلك مذهب البغدادية قوله الضرر المنافي
الى اخره وقد نظر هذا القسم بانه يمكن تصور قسم اخر غير ما ذكره وهو ان يفعل الله تعالى سببا يتولد الالم المصلحة فيه لكنها
غير مستمرة بل في وقت معلوم فاذا انتهى ذلك الوقت وقدر ان سبب الالم باق وقد صار مفسدة حسن ان يدرك ضررا يسد فع
به ذلك السبب او تولده ويكون فيه مع دفع ذلك الضرر الذي صار المصلحة في دفعه مصلحة اخرى وهو اعتبار يحصل به قوله
وان كان من فعل غيره الى اخره لم يستكمل المصنف اقسام هذا الطرف والاولى ان يقال وان كان من فعل غيره تعالى فلا يخلو اما ان

يكون مفسدة اولا فان لم يكن مفسدة لم يحسن من الله تعالى انزال الضرر لدفعه بل النهي لذلك الغير ان كان مكلفا كاف مع الانصاف منه اذا لم يمتنع والا انتصاف من غير المكلف كاف وان كان مفسدة فلا يخلو اما ان يكون مفسدة لفاعل الضرر او للغير اولا كان لغيره لم يمكنه الله تعالى من ذلك الضرر وتحتم منعه عنه ولو خرج عن كونه مكلفا بالنظر اليه او لا يكلف من المفسدة هذه حاصله في حقه ما هي مفسدة فيه وان كان الغير مفسدة في حق فاعله فالنهي والوعيد كاف في منعه منه عند ابي هاشم وحيث لم يمتنع فقد اتي من جهة نفسه واما ابو علي فقال يجب المنع منه ايضا الا ان المنع بالقهر من المفاسد كلها مطلقا واحتج عنه ويمكن ان يقال لابي هاشم ولم قضيت بانه لا يحسن الايلام لدفع الضرر الذي هو مفسدة لفاعله حيث يندفع مع انزال الالم به وقلت انه يلقي نفسه ويوقعه مع علم الله انه لا ينزجر بذلك والمعلوم قطعا ان انزال الالم به حيث ينفع له وتفضل في حقه لانه يندفع به عنه ضرر اخر ويسلم بذلك من الوقوع في الهلكة ويكون له فيه اعتبار يبلغ به الى النعيم الابد قوله والانتصاف للمضرور من اعواض الضار ظاهره ان انتصاف المضرور من اعواض الضار غير المكلف ومن اعواض الضار الذي هو مكلف كاف وان كان يخلد الضرر مفسدة وهو غير صحيح وقد قدمنا انه يجب منع المكلف من المفسدة في حق غيره او عدم تكليف ذلك الغير بما هي مفسدة فيه وهكذا الكلام في حق غير المكلف على ما يقتضيه قواعد الاصحاب والله اعلم قوله لما كان فرق بين ان يوضع الصبي في النار الى اخره ظاهره يقضي بان المكرية يقولون ان الصبي لا يتألم مطلقا والمشهور ان خلافهم في الالام الحاصلة من جهته تعالى لماذا هو الى انها لا تحسن الا مستحقة والله تعالى لا يفعل الا الحسن والصبي لا يستحق عقابا ولكن مثل ما ذكره المصنف قد ذكره غيره وما هو اوضح منه في المعنى المشار اليه وهو قولهم في الرد على المكرية انه كان يجب ان يكون تقطيع الصبي وضربه بالسياط عنده كلا شيء من حيث المعنى الى حيث اخرى ولزم الا يكون اخذنا طالما جرحه وضربه لا ضرر عليه في شيء من ذلك وكلام المكرية مستغن عن التطويل في دفعه فانه جحد لما هو معلوم ضرورة قوله وقال اهل التناسخ لحقوق مذهبهم ان ارواح هؤلاء عصوا في اجساد مكلفة وهي التي عنوا بالهياكل ثم نقلت ارواحهم الى اجساد هؤلاء الذين ليسوا بمكلفين فالمعاقب ارواح الا اجساد الغير المكلفة لذنوب لهم سابقة وهؤلاء يسمون اهل الهياكل والتناسخ ونقل الارواح قوله مع ما تقدم يعني من بيان ان الالام لا تحسن غير مستحقة قوله وهو عندنا باطل يعني فان الانسان هو هذه الجملة المشاهدة قوله لا سيما اذا كانت حاله عظيمة يعني لبعد بطرو النسيان الى مثل ذلك قوله وان الله عدل حكيم ليس يشرط في انزال العقاب مستحقه عليه بعدل الله وحكمته وفيه نظر قوله وان يكون له طريق الى تلافيه بالتوبة يعني لانه الا ان في دار التكليف واما المعاقب في الاخرة فلا طريق له الى التلافي لانقطاع دار التكليف ولهم ان يقولوا اخرجه عن المكلف الاول فيه قطع لتكليفه كما اذا احتمى المكلف في القبر وعوقب عندكم قوله وكان ابو هاشم يذهب الى الوجه الذي لاجله يقبح عليه الالم

فصل

بل قوله هذا حكي عن القاضي قوله لطر تحمل الوجوه التي تقتضي حسنه تخرجه له عن كونه ضررا هكذا ذكره وقال ابو علي يخرج الضرر عن كونه ضررا باتقاء نفع او دفع وهو الاظهر فتامل ويستدل له قوله تعالى ويتعلمون ما يضرهم ولا ينفعهم فلو كان ما كان نفعه نفع من الضرر لا يخرج ضررا كان قوله ولا ينفعهم زيادة مستغنى عنها وفيه حقا كان ابا هاشم انما اراد والله اعلم ان الوجوه التي تقتضي حسنه تخرجه عن حكم الضرر وتصيره في الحقيقة غير ضرر لا انه لا يسمى ضررا لم يمكن قصد ذلك فلهذا ان يقول قوله تعالى ولا ينفعهم من قبيل التاكيد وورود شايع سايغ فتامل والا فرق ان الخلاف لفظي راجع الى وضع لفظ الضرر لماذا فابو هاشم والقاضي يقولون انما وضع للالم القبيح ويجعلون كونه ضرا حسنا وجه قبحه ككونه ظلما وابو علي يجعل الضرر اسما لما يتألم به حسنا كان او قبيحا والمرجع في ذلك الى ما يقوله اهل اللغة قوله ما يرجع اليه اخر فيه تصريح بان ذلك يدعم قوله وقيل بل هو الا خبر منها قوله المستحق يخرج به التفضل قوله

القول في الاعواض

لا على جهة الاحلال قوله جزا به الثواب وهذا الذي ذكره المصنف حقيقته اصطلاحا واما في اللغة فهو ما فعل لاجل امر
اخر على جهة المقابلة سوا كان لضر او نفع **فصل** والعوض فلا يستحق على الله تعالى قوله وقد يستحق على المخلوقات ضوابه
المخلوقين فانه يجب بتغليب العقلا قوله او شبههما هو كان يفعل سبب الالم من الاكوان او سبب المضار لقصع الريح في انكسار السفن
وسرو البرد في اهلاك الثمار واحراق البرد وغير ذلك قوله بان يامر يعني امر ايجاب كامره بذبح الهدي او امر ندب كامره
بذبح الاضحية ويدخل في هذا شرب الادوية الدوا والفصد والحجامة لدفع المضار قوله او سوغ ذلك كاباحة ذبح البهائم
لاكلها وايلام الخادم قوله او يلجي بكسر الجيم شبل الى ان يطأ زرع الغير او شيا من الحيوان قوله وقد يستحق لانه في حكم
الفاعل لحيوان نحو ان يحرق انسانا في النار او يلقيه الى الاسد فالفاعل للاحتراق والاكل وان كان غيره فهو في حكم الفاعل له
فالعوض عليه وينسب الى حقيقته قوله ومنها العموم اعلى ان الغم كالالم في لزوم العوض لاجله بان يفعله الله او يفعل سببه
او يكون في حكم الفاعل له اما بان يكون كالحاصل بحكم الحاكم بعد ان طلبه الخصم وشهادة الشهود بعد ان طلب منهم او باباحة
كاباحة رجل اخر بموت ولده او ذهاب ماله لا اذا اخبره بان زيدا قتل ولده فطروا وانا ونحوه فالعوض على زيد لانه كالمخبر وان
كان الله هو المبيح للخبر هكذا ذكره بعض الاصحاب وفيه نظر والاحسن ان الغم مسبب عن المخبر به لا عن الخبر فالعوض على
الله في الصورة المذكورة اولا لانه فعل سببه لا الاباحة الاخبارية وعلى زيد في الثانية لانه الفاعل لسببه لا لما ذكره انه
كالمخبر قوله وربما سبب الله سببه بعض الاحيانية تسترع معها الخوف ولعل لفظه سببه الاولى من سهو العلم او يكون سببه يعني
حمله قوله والزايد لا عوض فيه تعالى اذا كان السبب زيادة غمه بملك النية التي شاء الله عليها فالقياس انه يستحق العوض
على الزايد وقد ذكر بعض الشراح هذه المسئلة على صورة اخرى حسنة وهو ان يعلم الانسان لا مرا من الامور يعمان ادا على ما
حمله الحال وكان يمكنه دفع ذلك عن نفسه فانه لا عوض له لكونه اتى من جهة نفسه وبطره من ثالم الم امكنه دفعه فانه
لا عوض له ولو كان سببه من الله كمن نال الم الجوع او البرد وعنده طعام وما يستدفي به ولا مانع له من ذلك قوله كالممرور
هو من غلبت عليه المرة وغلبت طبعه والمرة اسم احدى الطبايع الاربع وهي الصفرا والبلغم والسودا والدم والاعلاب الذي
يكثر حملانه ويعلوه الغموم لاجل تلك المحملات وهو من غلبت عليه مرة السودا قوله وقال القاضي يحتمل كلام القاضي هنا
عادة الذكر وتعليله واستدلاله اما بوجوب استحقاقه العوض على نفس الضرر الذي لم يعلم به ولا نزاع في ذلك وانما
النزاع في الغم الذي يلحقه على تقدير ان يعلم به قوله ولم يكن دفع ذلك الضرر واحتاج الى التامل ونحوه فهو يستحق على
المشقة اللاحقة به ثوابا وكذلك بحث لكونه مندوبا قوله كدفع ضرر الامراض الحاجرة تعالى من قواعدهم ان دفع ضررها
مع العلم او الظن لا بد فانه يشرب الادوية واجب فكيف يعده مباحا ولعله اراد مع عدم العلم والظن قوله امساله ان يلحقه
شد ابدا الى اخره في عبارة المصنف هذه ركة لانه قد فرغ من التمثيل قوله ان يلزمه الله طلب فوت لغيره لا يحب هنا الذكر
الالزام لان العوض يستحق على الغم الحاصل الفوت الجاري به عادة مثله يحصله سوا كان لازما او غير لازم قوله بالنسبة
الى ما حسنه وذلك كاغتمام رجل بعض خلقته على ما ذكره المصنف بالنسبة الى رجل اخر اما الواغم بعض خلقته عن خلقة من
ليس من جنسه كالملائكة فلا عوض له في ذلك قد اشكل فلو اغتمت النساء لكونها لم تكن من جنس الرجال ففيه احتمالان احدهما ان العوض
كما ذكر ايضا الثاني انها اذا غمت لاجل ما فضل به الرجال استحقت العوض كما ذكره وفيما اعم بسبب فقده ما يقع به المنافسة من
ظهور فضل الله على الغير وان مولها ما علم الاحتمال الاول ارجح ووجهه اوضح قوله لاجل الحسوف او الدين ونحو ذلك يعني
كالصغر مع التمييز والسفه والتدبر عند من يقول به قوله وفي كل هذه يجب العوض على الله تعالى واما في الالجا بسيل الحجر
الى العدو وعلى زرع الغير فيحتمل ان تعالى مما يقتضي للالجا فقد هو سبب الافساد فالظاهر ان قيمة الزرع يجب عليه فلا يستحق

صاحبه عوضا على الله بل يكون المجني هو المستحق للعوض في مقابلة ما لحقه من الغرم ويستقيم الكلام حيث لم يبق للمجني
فعل او تقصير منه ما لا يوجب عليه حقا في الشرع وعوما مع لحوق الهم او غم **قوله** ان حكمها الحكم ما يقدم هذا هو الذي
اجازه بعض ائمتنا الناصرين والامام المهدي الطهران الخلاف وشامل الناقصي العقول من السباع والحيوانات والصبيان والمجانين وقد عم
ذلك قول المصنف التي يصدر ممن لا عقل له وصرح به ابن الملاحمي وقيل انما الخلاف فيمن ليس بعاقل من غير بني ادم واما ان
الخلاف انما هو في العوض الذي ليس فيه غرامه دونه فاما ما كان كذلك فتلك الغرامة هي عوضه وهي على من اوجبها
الشرع عليه على ما هو محقق في الكتب الفروعية فقد يكون على الصغير ونحوه وقد يكون على مالك البهيمة وقد يذهب هدرا
فيكون خارجا من محل الخلاف **مسئلة** قال بعض الذاهبين المشترطين الى ان العوض هنا يجب على الله لا بد ان يكون في الالام الواقعة
ممن لا يعقل مع العوض الواجب على الله لطف واعتبار والا لم يحسن من الله خلق النفرة عنها اذ لا فائدة في خلقها حينئذ
بشرط حصول المناصفة فيجري ذلك مجرى العقاب المحض حيث لم يحصل بذلك الا الالام وخلق النفرة عنه لمجرد العوض عبث فلا
يحسن فيكون قبيحا وعلى هذا نعلم ان كل الم غير مستحق سواء كان من الله او من غير المكلف او من المكلف فلا بد فيه من الاعتبار
مع العوض اما من فاعله او من غيره على ما مر اما الالم من فعل الله فلما تقدم واما من فعل غيره مكلفا او غيره فلانه لولا
الاعتبار لما حسن خلق النفرة عنه وقيل المشترط انما ما يصدر من المكلف فلا يشترط فيه الاعتبار ولا يعد تمكينه من الايلام وخلق
النفرة عنه مع عدم الاعتبار عبثا لان الوجه في حسن خلق النفرة انه يستحسنها المكلف بترك الظلم مع ما فيه من التعريض
لمنافع لا يحسن الا بذلها الا به علة بتقدير من يوليه بشرط في تكليفه بتركه قال مولانا وينبغي ان يتأمل هذا الكلام فلن يخلو
عن شائبة غلو وتعسف والله اعلم **قوله** لانه مكنها من ذلك الى اخره هذا الذي ذكره المصنف حاصل ما يقول عليه من ذهب
الى الحسن واتباعه وما احتج به له ان العوض كالعقاب فكما لا يستحق العقاب على غير مكلف كذلك لا يجب العوض عليه وفيه
نظر لان الذي يقتضيه عدم التكليف امتناع الوجوب والجمهور يسلمون ذلك ويقولون العوض لا يجب عليها بل الوجوب على الله
يجب عليه ان يأخذ ذلك من اعواضها وكما انها تستحق العوض ولا تستحق الثواب يصح ان يستحق عليها العوض ولا تستحق العقاب
قوله وقال القاضي والجمهور هذا هو عليه الزيدية وجلة المعتزلة **قوله** لانه لم يلجئها الى كذا يعني مع كونها الفاعلة لذلك الضرر
ولا ينتقل العوض عن فاعل الضرر الى غيره الا ان يكون في الحكم كأنه من فعله بايجاب او بندب او اباحة او الجاء والملجأ الا ولا
يتصور مع عدم التكليف وانما يتصور الالجاء وهو منتف بما ذكره وهذا احسن ما احتج به لمذهب الجمهور وقد اعترض المصنف
ادلتهم اشارة انه لمذهب الحسن ويقويه له وان لم يصرح بذلك واعلم انك اذا تأملت ادلة الفريقين لهذه المسئلة ونحوها
وجدتها عن البرهان وافادة اليقين مراحل ومن دون منزلته بدرجات ومنازل وحيث لم يكن عمليه فوجد فيها بالظن
ولا حصل فيها دليل قاطع وبرهان ساطع فالاولى ان يرد الى علم الله الذي وسع كل شيء علما وقصر عن دركه كل حي **قوله**
قال الجمهور وقد حسن منا ان يمنع من لا عقل له الى اخره هذا احد ما يستدلون على مذهبهم وله تحرير اخر وهو ان
نقول لو كان عوضها على الله لكانت في حكم افعاله ولكان عوضها بالغا في الكثرة الى حد لا ينبغي ان نسمح به لان هذا حكم الاعواض
التي على الله ولو كانت في حكم افعاله لكانت حسنة ولو كانت حسنة لم ينبغ ان يقع المنع عنها ولو كان عوضها كما ذكر لكان المانع
لها عن الاضرار بمن قصدت الاضرار به جانيا عليه لحرمانه له العوض العظيم ومعلوم قبحهما اذ فيها حقيقة الظلم وان
الذات عمرات ارادت الاضرار به بحسن اليه وقد اعترض صاحب المحيط ما ذكرنا ان جواز المنع لا يستلزم قبح الممنوع عنه
الا ترى ان للمحدود ان يهرب ويمنع الحاد مع حسن الحد ثم اجاب عن ذلك بان حسنه في الحد لكونه ضررا محضا فحسن منه
دفعه في حقه لا في حق غيره بخلاف ايلام الحيوانات لنا او لغيرنا فليس بضرر محض لما فيه من العوض العظيم من الله عند الحكم

فاذا

فاذا لا يحسن منا المنع منه قوله وعلى الجملة فالاصح ان يقال انها تحشر منهم الى اخره يقال هذا متفق عليه ولكن المحتج الزم
حسنها لكونها في الحكم من فعل الله تعالى فاقوى ما يرد به هو المعارضة بما اذا الجؤا اليها كما سبق قوله واما المنع الى اخره
وقد ذكر بعض اصحابنا رحمهم الله تفصيلا اكثر احاطة مما ذكره المصنف فقال اما اضرار الحيوانات باموال الادميين باكل او فساد فمعلوم في
الشرع المنع منه وللعقل مجال في ذلك فانه يقضي بحسن المنع عن مضرة الغير واما اضرارها بالحيوانات فان كان بغير الاكل
وجب منعها منه وقد ذكره قاضي القضاة وقيل لا يجب الا عند من يقول ان القبح يدخل في فعلها ومن لا يقول بذلك يجعله حسنا
فقط وان كان اضرارها بالاكل فالحكم كذلك ايضا وذكر ابن الملاحمي ان الواجب منعها من الاضرار بمواشينا او حيث يلحقنا غم
بمشاهدة اضرارها ببعض الحيوانات فاما ما عدا ذلك فلا يلزمنا منعها عنه قال وليس في ادلة العقل والشرع ما يدل على وجوب
ذلك ولا يسع عن احد ايجاب الخروج الى البراري لمنع الاسد ونحوها عن الاصطياد والافتراس قوله قال الجمهور وقد
بلغ الصبي اذا الى اخره هذا اوضح ما يتمسك به لمذهبهم وهو قياس جلي فان الارش في الدنيا بمنزلة الاعواض في الاخرة ولهذا
لا يجب الارش والعوض معا ولكنه مع وضوحه لا يرتفع عن رتبة الظني وجواب المصنف عليه ليس بالقوي قوله قال الجمهور قال
تعالى واذا الوحوش حشرت مما يؤيد احتجاجهم بهذه الاية تفسير قتادة قال المعنى يحشر كل شيء حتى الذباب للقصاص وضعفه
تفسير ابن عباس قال المراد بحشرها موتها وجواب المصنف قوي فان حشرها لا يستلزم ما ذكروه ولو جوزنا وجها غير ذلك
وهو ان يوفر عليها ما استحقته من جهة الله تعالى ومن جهة المكلفين فان لم يكن لها ذلك او لبعضها فاماتها تفضل عليها وهو حسن
لا يعارضه شيء من وجوه القبح قوله احادي وان دلت بمعناه الى اخره اما كونه احاديا فصحيح ولا يؤخذ بالاحادي في المسايل
القطعية واما التاويل الذي ذكره فمن التاويل البعيد لان ذلك ليس من الاقتصاص ولان لفظه من يقتدي ان ذلك من العرب الاعجم
والله اعلم قوله ولم يحصل ما يقتضي نقله عنه يعني بان يوجبه الله عليه او يندبه اليه او يبيحه له او يلجيه اليه قوله او
يعمر المكذب او يلي نحوه وقد يعبر عن الاجبار عليه لعله يريد ان يجبر بصفة النهي المحرم ومع كونه ضاقا الاغتمام لاجل
المجربه والعوض على فاعل السبب في العم كما يعدم قوله وان يلجي احدنا غيره الى القذر وعلى زرع الغير ان كان الالجاء على وجه يخرج
عن حد الاختيار والقصد الى الفعل فصحيح ما ذكره لانه قد صار في حكم الالة للملجي وان كان قصده الى الفعل باقيا واما هو مكره
حسي من عدم الفعل الاتلاف او الضرر فالعوض عليه نفسه وله عوض على الملجي بسبب ما لحقه بالجائه من الضرر قوله كان
يضع صبيا في النار او البرد هذا وحسنه حد بريان تقدم من الضرر الاول الا انه في حكم المباشر والا فلا من ان يكون هذا من قبيل ما
فعل سببه قوله بحسب الخلاف في المتقدم لعله يريد في الملقي له الى الاسد هل العوض على الاسد او عليه اذا حمل على الاسد والطرح
فيه كالخلاف فيمن افترسه الاسد من غير ان يلقى اليه هل العوض عليه او على الله قوله ويجوز ان يشهد شهود الزور الى اخره
اعلم ان اصحابنا يستكفون ذكر صور هنا في هذا الضرب الثاني من القسم الثاني شبيهة بالصور التي في الضرب الثاني من القسم الاول قالوا
فيستحق على الواحد منا اذا اباح او اوجب او ندب او الجا فاما الالجا فظاهر واما سواه مما ذكر فعلى جهة التجوز والا فالمستحق
على الواحد منا فان المبيح والموجب والنادب في الحقيقة ليس الا الشارع الحكيم لكن المعنى ان الفعل الصادر من الواحد منا كان
سببا في الوجوب او الندب والاباحة فيمثلون الاباحة بما اذا شهد شاهدا زور لرجل على احد بانه اتلف عليه مالا او ان معه
مدينا له او انكر به مثله فاستوفاه فان الشاهدين هما اللذان اباحا له ذلك اما اذا اخذه بغير حكم فظاهر واما اذا اخذه بالحكم
فهل يقال لم لا يكون العوض على الحاكم لان الاستباحة كانت بحكمه وجوابه ان الحكم كان لاجل شهادة الشاهدين فالاباحة مستندة
اليهما ومثال الايجاب ان يشهد الشاهدان على احد انه شرب الخمر ونحو ذلك فانه يجب على الحاكم الحكم بشهادتهما وان يحده فاذا
فعل فحد العوض عليهما ومثال الندب لو شهدا بامر يوجب التعزير اذا قلنا ان الحاكم لا يجب عليه التعزير بل يندب وهذا مما لم يكن المشهود له

عالمًا بأنه لا يستحق ذلك ولم يكن الحاكم عالمًا بكون الشهادة غير صحيحة فإن كان الشاهد عالمًا [?] أو المحكوم له فقط فالعوض على
المحكوم له وإن كان العالم هو الحاكم فقط فالعوض عليه كان العوض عليه مطلقا حيث علم في الجرح والتعزير

فصل

في المضار التي يستند الحال في أعواضها على الله أو على غيره أو هل فيها عوض أم لا **قوله** ولهذا توجب العقلاء الدية والقود
أما الجاني الدية فظاهر وأما الجاني القود على حافر البئر فلا أعلم قائلا به وأما الجناية على واضع السم فكذلك لم ينقل به إلا حيث
وضع اللقمة المسمومة في يد الآكل مع جهله بأنها تقتل وعلم الواضع ففيه خلاف في قبل الدية وأقبل القود **قوله** على الملجئ
أو من في حكمه لعله يريد من في حكمه حيث الجاني من لا عقل له فإن العوض على الله لتمكينه منه على قاعدة أبي الحسين وهو في
حكم الملجئ وأما هذا الملجئ فلا يستحق عليه العوض **قوله** كإضرار البهيمة به وبغيرها يعني في أن العوض على الله على ما قاله
أبو الحسين ورجحه المصنف واعلم أن كلام المصنف في مسألة حفر البئر إلى آخرها لا يخلو عن نظر لأن حسن الامتحان بغير فيها
بالقاعدة الغير وعنه المذكورة في كتب الفقه في باب الضمان فإن سلم وإلا فالعوض واجب وحيث لا ضمان لا عوض فلا [?]
قوله دون الزائد فيه نظر لأنه وإن لم يكن فاعلا للزائد فهو الفاعل لما جر إليه وهو كالسبب فيه فالقوي على قواعد أن العوض
كله عليه

فصل

قوله وقال ابن الملاحمي ذهب الجمهور إلى أنه لا يجوز أن يتفضل الله بالأعواض التي يستحقها العباد
وغيره يجوز هذا مذهب الشيخ أبي القسم فإنه ذهب إلى جواز أن يتفضل الله على الجاني بما عليه من الأعواض للمجني عليه وقد
حكاه قاضي القضاة عن بعض الشيوخ **قوله** إنه يجب الانتصاف يعني والتفضل لا يسمى انتصافا في اللغة ولا شك ولا نزاع أن الحاكم
لو سلم مالا للمدعي في مقابلة ما على المدعى عليه له لم يسم منتصفا له وإذا قيل إن الحاكم إذا ملك الظالم ذلك الذي سلمه وأعطاه
من نفسه لم يقضه المظلوم عنه سمي منتصفا له لحصول حقيقة الانتصاف أجابوا بأن التمليك في الآخرة غير متأت فلا يمكن أن يملك
الله الظالم تلك الأعواض ثم يوفرها عنه إلى المظلوم والأحسن من ذلك أن يقال هذا عين ما ذهب إليه الخصوم فإنهم أجازوا أن
يتفضل الله بأن يعطي المظلوم حقه من غير تمليك ومن حجج الجمهور أن الانتصاف لو كان بالتفضل لكان في ذلك إغراء للظلمة وغيرهم
وكأنه قيل لهم افعلوا ما شئتم فنحن نتفضل بتوفير ما وجب عليكم ولهم أن يجيبوا بأن الإغراء إنما يكون مع القطع على ذلك فأما مع
التجويز فلا واحتج ابن الملاحمي ومن يقول بقوله أن الواجب للمظلوم إيصال النفع في مقابلة ما نزل به من المضار عوضا له
ولا فرق بين أن يصل إليه ذلك من جهة الظالم أو من جهة غيره وقد ذهبت المجبرة إلى أن الانتصاف يكون بالثواب والعقاب وأن كان
للظالم ثواب أعطي المظلوم من ثوابه وألقي عليه من عقاب المظلوم وعلى ذلك ظواهر من الأحاديث يقضي بها إلا أن قواعد
العدلية تمنع منه لأن الثواب يستحق على وجه التعظيم والعقاب على جهة الاستخفاف ويتعلقهما بالأعمال ولأن في ذلك لا يستوي حق
من لا يستحق ثوابا ولا عقابا كالصبيان والمجانين والحيوانات وذهبت المطرفية إلى أن الانتصاف يكون بمعاقبة الظالم وسلبه
إن ذلك لا يعود منه نفع إلى المظلوم فلا انتصاف في حقه

فائدة ظاهر كلام الأصحاب أن الخلاف في هذا في كيفية الانتصاف من
الظالم على سبيل الإطلاق وسواء تاب أو لم يتب والمحققون في التائب خلافا فالخصم فيقول إن التائب المؤلم لغيره إذا كان مكلفا
يلزمه حق لله وهو العقاب وحق للمظلوم وهو العوض فإذا تاب سقط حق الله بالاتفاق وأما حق المظلوم فلا يسقط
إلا بإسقاطه إياه فيجب على الله أن يوفي للمظلوم من أعواض الظالم التائب وقال الشيخ أبو القسم بل التوبة قد صيرت ذلك الفعل
كأنه لم يكن فيبطل ما يتفرع عليه من عقاب وعوض ويجب على الله أن يرضي عنه وربما يقدم من أنه ذلك لا يعد انتصافا وبأن التوبة
لا تسقط ما يجب بالجناية للغير كالأرش ولأن العوض وجب في مقابلة الجناية لا في مقابلة المعصية والتوبة إنما ترفع حكم المعصية
لا حكم الجناية **قوله** فليس [?] لما ذهب الجمهور إلى آخره هذا فرع مبني على قاعدة الجمهور ولم يشترطوا أن يكون الجاني في
حال تمكنه من الجناية له من العوض بحسب ما يفي به للغير بما في معلوم الله من حاله عند موته فإذا كان يعلم الله [?]

ما يوفي

ما يوفي المظلوم بما يوافي به العوض حال تمكنه من ايلامه وخالف في ذلك الشريف المرتضى فاشترط في حسن التمكين ان
يكون الظالم في تلك الحال مستحقا من الاعواض ما يوفي المظلوم وزيد بان المعتبر في الانتصاف الا وقت الفعل واحتج
بان التبقية للحيوان غير واجبة وكذلك الاماتة فيما بعد غير واجب فكيف يمكن من الايلام والحال هذه قلنا صحيح ما ذكره ولكن
علم الله بانه يوافي العوض وله ما يوفي عنه كاف ولو لم يجب ما ذكره فان قيل فلو قدر ان الله تعالى اماته بعد ان جنى او لم يوله
ما يكون الحكم هل يحكم بانكشاف قبح التمكين المتقدم او يقضي بقبح اخترامه وعدم ايلامه قلنا هذا من قبيل تقدير وقوع خلاف
ما علم الله انه لا يقع وانه لا يستحق جوابا واذا لم يكن بد من الجواب قابلناه بتقدير اخر وهو تقدير ان الله تعالى لم يمكن الظالم من
الايلام ونحن من الخطا ما في تقدير ذكره في نظائره

فصل في اسقاط العوض

قوله فقيل لا يسقط هذا مذاهب
جمهور المتكلمين وحجتهم ما اشار اليه المصنف ومما احتجوا به انه ليس اليه استيفاؤه فلا يكون له اسقاطه كالصغير قوله
وقيل يسقط هو مذهب الشيخين ابي الحسين وابن الملاحمي والفقيه حميد ورجحه بعض المتاخرين قوله لان الشرع ندب الى
اسقاطه يعني بما ورد في ذلك عنه صلى الله عليه وآله وسلم فقد روي عنه من كانت عليه مظلمة لاخيه في نفس او مال فليستحللها او ما
ورد في الاثر عن بعض السلف في المظلوم الذي امر بالنظر الى الجنان فرأى ما فيها من الخير والنعمة فقال لمن هذا يا رب فقال لمن
اعطاني ثمنه فقال ومن يملك ذلك يا رب فقال انت قال بم ذلك قال الله تعالى بعفوك عن اخيك ولولا ان العوض لم يستحق عليه
شوبه فائدة واما الثواب فلا يصح اسقاطه اتفاقا ولعله لبلوغه في الكثرة والعظم مبلغا لا تسمح النفوس بمثله ولانه
يشتمل على التعظيم وليس مما يصح اسقاطه

فرع

هل يصح نقل العوض الى الغير قيل حيث لا يصح اسقاطه لا يصح نقله
وحيث يصح اسقاطه يصح نقله بطريق النذر والوصية لا بهما لصحتهما بالمعدوم وفي نقل العوض غرض وهو نفع المنقول
اليه على وجه يقضي بمنفعة

فصل في دوام العوض

قوله فقال الجمهور هم الزيدية واكثر المتكلمين منهم ابو هاشم
وقاضي القضاة ومن تابعهما والشيخ ابو عبد الله وغيرهم قوله وقال ابو الهذيل الى اخره من القائلين بهذا القول الصاحب
الكافي قوله توجيهه ان العقلاء يستحسنون تحمل المشاق في الاسفار هذا في الحقيقة دليل مستقل تقريره ان دوام العوض
لو كان هو الوجه في حسن فعل الالم لوجب الا يحسن من احدنا ان يؤلم نفسه ولا من له النظر عليه من مملوك او ولد صغير
لان المنافع الحاصلة بذلك منقطعة ومعلوم انه يحسن ذلك ذكر هذا الدليل ابو هاشم وقد اعترض بان الواحد منا اذا الم
نفسه فهو برضاه فلم يجب ان يكون ما يقابل ذلك دائما بخلاف ايلام الباري ايانا ويدل على افتراق الحالين ان احدنا يولم نفسه
لمنفعة مظنونة وان كانت في حقيقة الامر غير حاصلة ولا كذلك ايلام الله ايانا فانه لا يحسن الا مع علمه بحصول النفع فيتبين
افتراق الحالين قوله ليس العلم معتبرا في الاعواض يعني لا يجب ان يعلم المعوض ان هذا النفع الذي وصله هو عوضه فيما لحقه
من الالم وهذا مذهب الجمهور لما ذكره المصنف ونقل عن صاحب الخلاصة انه لا بد من ان يعلم ذلك ولعله يريد في حق العقلاء قوله
فان من حقهما الاجلال او عكسه ولا بد من العلم يعني بان ما وصل اليه هو ثوابه او عقابه والا كان فيه عرضة لاعتقاد قبيح وهو
اعتقاد تعظيم من لا يستحق التعظيم او الاستخفاف بمن لا يستحقه قوله انما يصح ذلك في حسن ايصاله دفعة واحدة يعني وهو
غير محل النزاع وليس جواز اعطائه يستلزم جواز ايصاله في وقت واحد بعد استحقاقه على الم طويل لان العوض من حقه
ان لو خير المولم بين الالم مع حصوله وبين عدمه لاختار الالم والعاقل لا يختار الالم الطويل الدهر ساعة وان بلغت في الغاية
الكثرة الغاية ويصح ان يختار الالم لنعيم ايام كثيرة قوله والجواب انه ينقطع على وجه لا يتألم بانقطاعه كما سيتضح يعني في الفصل
الذي يلي هذا وقد اجيب عن هذه الشبهة بانه يلزمهم مثل ذلك في التفضل اذا انقطع وفي الثواب الذي قد كان اجتمع في الاوقات
السالفة حتى انتهى اليه وايضا له فان ذلك يصل الى العبد ثم ينقطع ولا يدوم له الا القدر المستحق على الطاعة في الاصل وبانه

في نوع

وان انقطع فمن الجائز ان يتفضل الله عليه بمقدار ذلك على الاستمرار ولا يلحقه غم وبانه وتمامه وان انقطع فلا يسلم ان الحقه بانقطاعه غم لان الله يورضيه ويقنعه كما في اهل الجنة تتفاوت درجاتهم ولا يغتم على ذلك الدرجة العليا قوله فلوجه حكمة وهو ان يرى في الاخرة الاحسن لعام وجه الحكمة واجماله وليس من فرضنا المكلف للكشف عنه على ان انقطاع العوض بغير توفير القدر المستحق لا يفتقر الى بيان وجه الحكمة فالمريكن واجما لم يحتاج ان يتكلف وجه حكمة في عدم فعله تنبيه واذا ثبت ان العوض لا دوام له فاجزاؤه لا تتزايد بتاخيره في المواركان الواجب من العوض اجزاء مخصوصة معلومة والثواب يستحق منه ما لا نهاية له فاذا تاخر لزم ايصال ثواب تلك المدة كما سياتي وينقل عن ابي علي انه يلزم تزايده كالثواب لا يجاز ايمان ونحو بنا على قاعدته في دوام العوض ولو صح لصح ما يبنى عليها لكن قد تقدم ابطالها **فصل** في كيفية ايصال العوض الى مستحقه اعلم انه يجوز ايصاله في دار الدنيا بالشرطين اللذين ذكرهما المصنف فيما مضى وهو الا يكون فيه مفسدة والا يكون على مستحقه عوض لغيره عند من لا يجيز ان يتفضل الله بانتصاف الحق عن الظالم قوله وجاز ان يتفضل الى صورة يلتذ بها اهل الجنة الى اخره ظاهره ان ذلك مع بقاء المحوزة فيه وصرح بعضهم بان المراد سواء كانت الصورة حيوانا او جمادا بعد ان ميتته مخافة وقد جعل السيد صاحب شرح الاصول استمرار التفضل بعد انقطاع الاعواض وبقاء المكلفين عن العوض اقرب الوجوه وعلله بانعقاد الامة على انه لا موت بعد الحشر واعترض بعد تسليم الاجماع وان سلم فالمراد انه لا موت فيه الم او المراد لا موت لمن له حق لم يستوفه واعلم ان ظاهر كلام المصنف ان الوجوه التي ذكرها في حق من ليس مكلف بانه سوا كان من صغار بني ادم او غيرهم وقيل ان الوجوه المجوزة في حق غير المكلفين من غير الادميين فاما غير المكلفين منهم فان السمع ورد بان الله يدخلهم الجنة ويعوضهم فيها او قبل دخولها ثم يتفضل عليهم بانواع النعم في الجنة ودوام التفضل عليهم وقيل ان اولاد الكفار يكونون خدما لاهل الجنة بحيث يلتذون بذلك ولا يلحقهم نصب في الجنة ودوام التفضل عليهم ولا غم قوله او في النار على وجه لا يتعذبون ابعد ان يجعف من عقابه الى اخره قد اورد على ما ذكر سؤالان احدهما ان يقال ليس من قواعدكم ان العوض يكون في قدره وصفته بحيث لو خير المولم قبل الالم بين لحوق الالم له مع ذلك العوض ان حصل وبين الا يناله الاختار الالم واذا كان وصول عوض المعاقب اليه على الصفة المذكورة فالعاقل لا يختار ان الالم به لاجل ما ذكر ثم ما لا يتعدد به ولا يحصل له به سرور واجيب بانا شرطنا ما ذكر بالنظر الى نفس العوض ونفس المعوض والذي عرض للمعاقب من عدم السرور والاعتداد بما وصل اليه انما هو من جهة نفسه لا لاجل ذاته كما اذا قدم الى احدنا اطعمة شهية لذيذة مخرجة بنفسه واجل نهاية الاذى ثم حصل لم يقع له بذلك الطعام التلذذ الثاني انه اذا اجزم التخفيف من عقابه لاجل ما يستحقه فقد رجعتم الى ما يكرهه من قول ابي علي وهو ان العوض تسقط العقاب ورجعتم الى ما كنتم تفسدونه من لحوق السرور بالمعاقب فان التخفيف ابلغ سرور في حقه وراحة فاما الطرف الاول فاجيب عنه بان ابا علي يقول ان الجزء من العوض يسقط الجزء من العقاب ونحن لا نقول بذلك بل نقول انه يسقط عنه جزء من العقاب في مقابلة جزء من او اجزاء من العوض لان جزء العقاب فيه ضرر وله صفة وهي الاهانة والعوض جزؤه فيه نفع من غير تعظيم فتسقط نفع جزء العوض في مقابلة ضرر جزء العقاب ويقع جزء اخر من العوض او اجزاء في مقابلة صفة العقاب التي هي الاهانة واما الطرف الثاني فقد اشار المصنف الى جوابه بقوله ولا يلزم ان يكون قد لحقه سرور وراحة الى اخره وتمامه فطرا انكار ولو وقع سرور للمضرور بالاسقاط بترك ضربه فان لذلك انما هو في الاستراحة وقد اجاب بعضهم عن ذلك بجواز الاسقاط بما ذكره المصنف وهو ان السرور انما يقع لو سقط العقاب وقتا واحدا او اوقاتا ولسنا نجيز ذلك وانما نقول يسقط عنه كل وقت قسط من العقاب بحيث يعلم ذلك فيكون قد وصل اليه نفع العوض والنفع يكون باللذة ويدفع الضرر ولا راحة الا انه لم يسقط من العقاب ما هو مستمر معه الا ان يستحق المعاقب في كل وقت الف

تلك

سوط

سقوط بعض في كل وقت يسع ما به ويسعه ولستعي سقوطا فانه لا ينال بذلك راحة قال المحشي والاصح ان يوصل عوض
المعاقب على احد وجهين اما في الدنيا واما بان يرزق في النار مطعما ومشربا مما يلتذ به غيره واما هو فلا يلتذ به لاجل وقوعه
في النار ومصيره فيه وبطنه ومعاه نارا ولعمري لقد خبط هذا المحشي بعسفه فلم يات من قريب واي نفع له في ان يمكن
مما لا يسهل له الى ان ينتفع به وان هذا بما قد قطعنا به من كون الاعواض بالغة في النفع المبلغ العظيم زائدة على مقدار الالم
النازل باضعاف مضاعفة وكل اقاويل الاصحاب في كيفية تعويض اهل النار متكلفة متعسفة على قواعدهم والاسر هاهنا
واقربها تعويضهم في الدنيا اذ الاصح عدم اشتراط علم المعوض بايصال عوضه اليه وان اشترط فاما ان يعلمهم ذلك
في الاثابة فلا يصح وعندي ان احسن مما قالوه واقرب مما تكلفوه ان المعاقب يسقط من اجزاء عقابه بقدر اجزاء نفع
عوضه دون ما يستحقه من الاهانة والاستخفاف فلا يسقط منه شيء اذا قيل فهي ذلك راحة قلنا لا لان قلة اجزاء عقابه
بعد استحقاقه لا تعد راحة لولا ذلك لكان الفساق من اهل النار في راحة لان عقابهم دون عقاب الكفار واقل اجزاء ولست
كذلك وكان يلزم ايضا مثله اذا اطاع المعاقب في الدنيا طاعة يسقط بها اجزاء كثيرة من اجزاء عقابه اني يكون قد نال به راحة
وليس الممتنع الا ان يوصل الى المعاقب حال عقابه لذة ونفع واما انه يلزم ان يكون عقابه بالغا في الكثرة المبلغ العظيم والا
عد في وجود راحة وذلك غير لازم فان كان ابو علي قصد هذا المعنى في قوله يتحابط العقاب والعوض فكلامه سديد وان
قصد انه يسقط في مقابلة اجزاء العوض اجزاء من العقاب ضررا ما وما يقترن بها من الاستخفاف فلا يصح اللهم الا على ما ذكره
بعضهم وقد حكيناه عنه انه يسقط في مقابلة جزء العقاب اجزاء من العوض بعضها يقابل الضرر وبعضها يقابل الاستخفاف
وقد يظهر ان التساقط لا يصح الا مع التقابل وليس النفع يقابل الاستخفاف والله اعلم وقد يقال على ما ذكرناه ان الاستخفاف
تابع لانزال الضرر فكلما فرض سقوط جزء من اجزاء العقاب لحقه سقوط ما يقترن به من الاستخفاف ويجاب بعدم تسليم الملازمة
قوله بل لا يمكنه الله من ان يخطر الانقطاع بباله الا صور ان بعد هذا وجها ثانيا فقال اما ان يوصله الله مفرقا على
وجه بعد به ولا يقدر بحطه ولا يتأثر به واما ان يوصله له على ذلك الحد في المعرفة ولكن اذا قطعه يشغله عن ان يخطر
الانقطاع بباله لئلا يغتم به

الكلام في القرآن الكريم

قيل هو في اللغة البيان ومنه فاتبع قرانه والاجتماع ايضا ولكل من الوجهين سمي القران قرانا لانه بيان لما كلفناه ومجموع سور
وايات وقال في الصحاح القران القراءة وقيل سمي قرانا لاجتماع حروفه قال ان علينا جمعه وقرانه اي بالسعة وظاهر
تفسير الزمخشري ان قرانه في الموضعين بمعنى القراءة قوله ومثل اقل ما يتبين فيه الاعجاز بثلاث ايات يعني لان التحدي وقع على
ودونه فاقل ما وقع به السورة واقل السور ثلاث ايات وقد قيل في حده اصطلاحا هو الكلام الذي نزل به جبريل على النبي صلعم
الذي نتعبد بتلاوته المنقول نقلا متواترا اذا عرفت حقيقة القران فاعلم ان وجه ذكره والكلام عليه في باب العدل قيل هو
كونه فعلا من افعال الله يصح ان يقع على وجه فيقبح وعلى وجه اخر فيحسن وباب العدل كلام في افعاله تعالى وما يجوز عليه
وما لا يجوز وضعف هذا الوجه بانه يستلزم ان يذكر في باب العدل كل فعل لله كالسماء والارض والماء والحجارة والنبات والحيوان
لانه ما من شيء من ذلك الا وهو اذا وقع على وجه حسن واذا وقع على وجه اخر قبح فالوجه الصحيح ان العدل لما كان كلاما
في ان الله لا يفعل القبيح والاخلال بالواجب والقران لطف لنا وبيان لما كلفناه واللطف والبيان واجبان على الله تعالى ذكر في العدل لانه
من قبيل الواجب عليه تعالى

فصل

في حقيقة الكلام والمتكلم لما كان القران من جنس الكلام احتيج الى ذكر حقيقة الكلام
وفاعله وهو المتكلم وما يتصل به من الفوائد في ذلك قوله وزاد بعضهم المتواضع عليها ممن يفيد عنه ذلك ابو هاشم فانه اعتبر
كون الكلام مفيدا وهما نقل عنه اعتبار كون الحروف من جنس ما يلفظ يزيد ويزود كقوله صلعم ما انا من دد وقال الامام

المعتضد بالله الداعي حكى المحسني في كتاب المقنع ان المهمل لا يسمى كلاما الا على جهة التجوز لان من سمعناه يصل بين حرفي
كالباء مع الباء والالف مع الالف لا يوصف بانه متكلم ولان لفظة الكلام اذا اطلقت لم يسبق الى الافهام الا المستقل دون المهمل
قال فاما من قال ليس بكلام فبعيد لان اهل اللغة قسموا الكلام الى مهمل ومستعمل قوله لا يمكن القادر ان ينطق بالحرف الواحد
يعني لانه لا بد ان يبتدئ بحرف ويقف على حرف اخر قوله تشبيها بالنظام هذا اشارة الى جواب سؤال الحقيقة ان الانتظام لا يكون
الا في المحسوسات اذ المنظوم ما دخل فيه النظام وهو الخيط ونحوه مما يدخل في ثقب الخرز والجواهر وجوابه ان نسبة الانتظام الى
الحروف على جهة المجاز ولا باس ان يحد باللفظ المجازي مع القرينة المفهمة للمعنى والقرينة هنا ما يعلم بالعقل من عدم خرز الحروف
قوله لان الحرف الواحد لا يكون كلاما نقل الخلاف في ذلك عن ابي علي وذهب الى ان الحرف الواحد يسمى كلاما اذا عرف ان المتكلم
يصله بغيره وقواه الشيخ الحسن الرصاص واحتج له بان النحاة قسموا الكلام الى اسم وفعل وحرف جاء لمعنى ومثلوه بالواو واللام
ونحوهما واجيب بان ذلك اصطلاح صناعي لا لغوي فلا يستقيم الاحتجاج به قال مولانا عليه السلام وما ذكره السائل والمجيب غير مستقيم
فان في تقسيم النحاة للكلمة لا للكلام الذي نحن بصدد تحقيقه ولهم اصطلاح اخر ليس هذه الحقيقة وارده على متعارفه
قوله وايضا قولهم في الكلام ثمن التنوين ونحوه اراد في نفسك الشر وهذا اشارة الى ما احتج به ابو علي ومن قال بان الحرف الواحد كلام
قوله واما حذف الياء تخفيفا يعني لاجتماع الامر بحرف المجزوم واصله عي وشي ولا نقض على العي والشي الا مع وصله بكلام
فلو لم يوصل لم يكن بد من الحاق السكت فيقال عه وشه وقه قوله بدليل رجوعها في التثنية وفعل المتكلم اراد بالتثنية الفعل
المبني للاثنين نحو عيا وشيا وبفعل المتكلم المضارع نحو اعي قوله اراد بذلك الكلام الاصطلاحي لا اللغوي يعني المصطلح
عليه في عرف النحاة فان المتكلمين حدوا الكلام لغة ولا يفرقون بينه وبين الكلمة والنحاة لهم اصطلاح اخر فيجعلون الكلمة
هي اللفظ الذي وضع لمعنى مفرد والكلام ما تضمن كلمتين بالاسناد ويشترطون فيه الافادة فالكلمة كزيد والكلام نحو زيد
قائم وعند النحويين ان هذا الذي ذكروه هو معنى الكلمة والكلام لغة وان الذي ذكره المتكلمون هو اصطلاح لهم ورجحه الرازي
لان النحاة نقلوه عن ائمة اللغة كسيبويه قوله وهذه مباهتة هذه عبارة ركيكة يستعملها المصنف وغيره وليس للبهت هنا
معنى وانما المفاعلة منه فانه يقال بهته بهتا وبهتانا مصدر بهته اذا قال عليه ما لم يفعله قوله لا يمس معنى الكلام النفسي الى اخره
يقال لا يحسن منكر ان يحكم عليه بالتعذر لعدم تسليم الخصم له لان هذا لا يتعذر وجها في تعذره قوله كلام الممرور يعني المصروع
لان سبب ذلك غلبة المرة عليه لا ما يعتقده العوام من ان اجله الجن لم وهذه مسالة خلاف بين المتكلمين فالجمهور ان الكلام
للمصروع والصرع الذي يصيبه لكثرة مرة البلغم وغيرها وزوال العقل في تلك الحال حكمة من الله تعالى وعدل ويتكلم في تلك الحال
بما يسمع منه ويفعل ما يفعل بجوارحه وقال الشيخ ابو الهذيل وابن الاخشيد وغيرهما ان ذلك كلام الجن فقيل الا انه لا يصح انه
يجوز حصول ذلك من الجن فيتكلم الجني بلسانه نفسه ويحرك جسده لسان المصروع واما حركة جوارحه فامكان كونها من الجن
مما لا مانع منه قال مولانا عليه السلام وقد يقوم قرائن على ذلك منها ما صح لنا عن الثقة ان كلام المصروع قد يكون بلغات لا يعرفها
متعددة متنوعة وقد يجري من الكلام حينئذ ما لا يمكن ان يكون منه وغير ذلك ويمكن ان يحتج بقوله تعالى كما يقوم الذي يتخبطه
الشيطان من المس فان العرض به المصروع لكونه ولهذا جاز الله بانه ورد على ما يعتقده العرب في زعمهم ان الشيطان يخبط الانسان
فيصرع واذا لم يكن ذلك مستحيلا فلا وجه للتاويل وليس يعمهم لذلك يقتضي ان يورده الله في معرض التقرير له قوله وقالت
المجبرة هو من قام به الكلام اما من عرف منهم فجعل الكلام صفة ذاته فالمتكلم عنده المحض سلك الصفة واما باقيهم فيما
ذكره المصنف حد المتكلم عندهم قوله وهذه احالة يعني بكل من المجهول الى الاخر وهذا يرد عليهم ان قصد والمتنفة التحديد
واما اذا ارادوا بيان مذهبهم فلا وجه لما ذكره واعلم ان الذي عليه جمهور الزيدية والمعتزلة ان الكلام من قبيل الاصوات الا انه
اصوات مخصوصة متميزة كل جزء منه يتميز عن الاخر وذلك نحو زيد فان الزاي متميزة عن الياء والياء عن الدال والخلاف في ذلك مع

الشيخ

الشيخ ابي علي والاشعرية والكلابية فانهم جعلوا الكلام زائدا على الاصوات باقا فابو علي والاشعرية قالوا انه لكن شاهدا
وغائبا وان خالفهم في ذلك الامر الزائد ما هو والكلابية قالوا انه لكن في الغائب لا في الشاهد فكقول الجمهور قوله وايضا فلو كان
للمتكلم بكونه متكلما حال هذا تعريض ما خالف فيه المجبرة فانهم يذهبون الى ان كلامه صفة له نفسية كقولهم في القدرة والعلم والحياة
فالمتكلمية عندهم كالقادرية والعالمية ويختلفون هل المتكلمية مزية موجبة عن معنى هو الكلام او هي نفس المعنى
كاختلافهم في القادرية والعالمية سوا قوله والا انه لو كان للمتكلم حال الى آخره يعني لانه يلزم ان يكون حاله الجملية
كالقادرية والعالمية الا ان بنا الدليل على تغاير المضادة مع عدم حصولها ليس بالقوي قوله الى آخره هذه باطل بالاتفاق ولعله
يريد ما عدا كونه من قام به وقوله اولا انه كلامه غير مستقيم وما معنى ان المتكلم لا انه كلامه ولم يتعرض لابطال انه
غير صحيح والمعولة الا انه قصد ان المتكلم يسمى متكلما لان الكلام كلامه وهو غير بعيد لكن ركة العبارة والجاري ان يقال
وبما يكون الكلام كلامه فان من جهل ما يكون له المتكلم متكلما جهل لذا ايضا ولا يتعرض لابطال انه من قام به لانه سياتي
الكلام عليه مبسوطا قوله وكذلك في الصدا ان الجوهري الصدا الذي يجيبك بمثل صوتك في الجبال وغيرها يقال صم صداه
واصم الله صداه اي اهلكه لان الرجل اذا مات لم يسمع الصدا منه شيا فيجيبه قوله والا لما يوجد حرف الا ومخرجه غير
مخرج الاخر اما اهل علم التصريف فقد يذكرون في حروف متعددة انها من مخرج واحد كقولهم في الهمزة والهاء والالف انها
من اقصى الحلق وفي الحا والعين انهما من وسطه ونحو ذلك ومنهم من يجعل المخرج شفاويا ونطعيا واسليا او غير بعض علما العربية
مثل كلام المصنف وهو ان ما ذكره اهل التصريف تسهيل التقريب وفي الحقيقة ان لكل حرف مخرجا على حياله قوله كالجوهر
والكون يعني فان الجوهر مضمن بالكون لانه لا يوجد الا متحيزا ولا متحيزا الا وهو كائن في جهة فائدة المتكلمون يقسمون
حاجة الامور بعضها الى بعض قسمين حاجة اصلية وهي الاكثر ويسمونها حاجة مواجهة كحاجة المعلول الى العلة والفعل
الى الفاعل والمسبب الى السبب الثاني حاجة التضمين ويسمى حاجة التبعية ومعناه ان يتوقف ثبوت امر على اخر ليس للحاجة اليه
ولكن للحاجة الى امر اخر ذلك الامر محتاج اليه ولها صورتان احدهما ما ذكره في الجوهر والكون الثانية ما بين الرطوبة والاعتماد
السفلي فانه اذا اشتد وجد وبه حدوثها لازم وساريا فيها وهو في الاصل غير باق لكن يبقى لبقا الملك الصادقة فلولم يكن
الرطوبة حادثة لم يلزم كما اذا لقيت جسما خفيفا في ما احدثت فيه اعتمادا فانه لا يلزم وشرط بعضهم كون فاعل الاعتماد
والرطوبة الله تعالى وبيان حاجة التضمين هنا ان الرطوبة يوجب لحاز المحل عند حدوثها وتناول بعضهم الا مع تداخله واندفاعه لا
يكون الا بالاعتماد ولما كان حكم الرطوبة يلازم حكم الاعتماد يتفرع على ثبوته كان بينهما حاجة التضمين هكذا
ذكره ولنتامل

فصل

قوله والذي به نعرف اضافة الكلام الى المتكلم في الشاهد اما ان نشاهده يصدر منه ونعلم
وقوفه على قصده وداعيه فهو ظاهر لانا متى شاهدنا الصورة الكلام منه كافيه في معرفة اضافة الكلام اليه ولو لم نتعرف
على قصده وداعيه ككلام الساهي والنائم واهمل المصنف وجها ثانيا وهو الخبر المتواتر بصدور كلام من متكلم معين فان هذه
طريق واضحة قوله وانه ليس بمتصور ان المعجزات يكون فعلا لله يعني بل وقوعه من القادر بقدرة على وجه لا يتاتى من غيره
من القادرين اتفاقه عليه كما في الاعجاز ويكون المعجز في الحقيقة اوراده على ذلك

فصل

لا خلاف بين الناس في ان
القرآن كلام الله وانما اختلفوا في القرآن ما هو هذا الذي ذكره المصنف كما ترى وغيره يأتي بالخلاف على وجه اخر ويجعل محل
الاتفاق ان هذا المتلو هو القرآن ومحل الخلاف هل القرآن هذا كلام الله ام لا وهذا اولى مما ذكره المصنف قال بعض الشارحين
والذي عليه اهل العدل بطبع الفرق المقرة بنبوة محمد صلى الله عليه وسلم انه كلام الله ووحيه وتنزيله اي كلامه عرفا لا لغة
لان المتكلم لغة المحدث للكلام ومخرجه من العدم الى الوجود والمتلو ليس كذلك بل المحدث له والمتكلم به هو المتفرد به وهو

هذا الذي يمدح على قراءته ويذم ويثاب ويعاقب بحسب حال فاعله في الاحوال والمتكلم في العرف من كان منشأ اصل ذلك الكلام ونظم
الفاظه منه وان احتذى غيره على ذلك ونطق به كما نطق به المبتدي وذلك ظاهر كما يقال في القصائد المنسوبة الى الشعراء لا
والخطب المنسوبة الى الخطباء والرسائل المسكرة لقوم ويحكيها عنهم آخرون فما هذا حاله ينسب في عرف اللغة الى المبتدي لا
الى الحاكي والقرآن كلام الله بهذا المعنى وخالف في ذلك الاشعرية والكلابية والمطرفية والباطنية فقالوا جميعا هذا
القرآن ليس بكلام لله لا لغة ولا عرفا ثم افترقوا فقالت الاشعرية كلام الله معنى قديم قائم بذاته والمتلو عبارة عنه ومثله
قالت الكلابية الا انهم ابدلوا لفظ قديم بازلي ولفظ العبارة بالحكاية وقالت المطرفية كلام الله صفة قائمة بقلب ملك يقال
له ميخائيل وبعضهم قال ان الله اجرى الملك عليه وبعضهم قال ان الملك صفت طبيعته وخلصت جوهريته فاستنبط القرآن والذي
بيننا حكاية ذلك وقالت الباطنية هو كلام الرسول حصلت معانيه بالفيض من النفس الكلية الى نفسه الجزئية فصاغ هذا
القرآن وهو لفظه قوله وقال شيخنا ابو علي وابو الهذيل الى آخره ظاهر كلامه انهما لا يثبتان ذلك المعنى الا مع الكلام
المسموع وابو علي مصرح بان القرآن اذا كان متلوا حل ذلك المعنى مع الصوت واذا كان مكتوبا حل مع الكتابة واذا كان محفوظا
فمع الحفظ فيحصله موجودا في المحل بعينه كما او جود وجود الجوهر في جهة بالكون قوله من جنس واحد يعني اذ الحروف
الجنسية لم يصح الافتراق في قدم ولا حدوث وذلك لان الحكاية ماخوذة من المحاكاة وهي المشابهة فيشمل حول الحكاية
في الاقوال ان اريد المعنى لم يعتبر فيها المماثلة وان اريد القول لم يكن بد من المماثلة ومسلمنا من هذا القبيل واما الحكاية
في الافعال فقد حل في التماثل كقولك هذا السواد يحاكي هذا وفي المختلف كقولك هذه الكتابة تحاكي هذه مع اختلاف اللفظ
وفي المتضاد كهذه المشبهة تحاكي هذه مع تضادهما فيشمل واذا اطلقت حكاية القول فيشترط فيها اتفاق اللفظ والمعنى وذلك
نحو تلاوتنا القرآن وروايتنا الا حاديث وشروط حكاية القول مطلقا قصد الحاكي ذلك وان ياتي به معربا لا ملحونا ولا
مزيدا مطلقا ان كان معربا ولا مغيرا ان كان مطلقا بل ياتي بالكلام كما قيل وابو هاشم هو الذي شرط عدم اللحن وقال
غيره ان غير اللحن معنى المحكي خرج عن كونه حكاية والا فلا قوله لان العبارة لا بد ان تكون من جنس المعبر عنه فيشمل ولا
يدخل الا في القول فان اطلقت او قصد العبارة عن اللفظ فلا بد من التماثل كالحكاية وان قصد عن المعنى لم يعتبر الا تحصيله
لا بامثال الالفاظ ومثال الحكاية للمعنى والعبارة عنه قول بعضهم اني من النفر البلاة حقهم ان ترحموا الحوادث الازمان
مثرٍ اقل وعالم مستجهل وعزيز قوم ذل للحدثان حكاية لمعنى قوله صلعم ارحموا ثلاثة عزيز قوم ذل وغني قوم
افتقر وعالما تلعب به الحمقى وعبارة عنه قوله ان ثبت اولا ان الكلام من جنس الحروف والاصوات بطل الكلام النفسي فقال
لم يفعل هكذا بل قدمت ابطال الكلام النفسي شاهدا وغائبا وجعلت بيان كون الكلام من جنس الحروف والاصوات ضمنا

القول في ابطال الكلام النفسي شاهدا وغائبا

قوله وبعد فلا بد من القول بصحة ادراك
هذا المعنى النفسي لعله يرد على قاعدتهم في كون الادراك معنى لانه يلزم اذا اوجد الادراك الذي هو معنى ليس الا
يتوقف ادراكه على شرط لان هذا حكم العلل وفي هذا الاسند الادراك وزيفه ولقد كان مستغنيا عن ايراده بما هو اوضح
منه واوصل الى مراده قوله لا يصح التوصل بالعبارات الى المعاني يرد هنا سؤال وهو ان يقال الاسم يتوصلون بالحدود
وهي عبارات الى معنى المحدود وبالادلة وهي عبارات الى العلم بالذوات المستدل عليها واجيب بان الذي جوزناه كون العبارات
نعرف بها معاني ثابتة في نفس الامر لكن جهلها جاهل فعرفناه بالحد والدليل ما هو ثابت وليس كمذهبكم ما ذكرتم فانكم تريدون
اثبات ذوات لا تثبت بالعبارة لا على جهة التحديد ولا على جهة الاستدلال قوله فما عندكم لو لم يخلق الله العرض يرد هنا
سؤال وهو ان يقال ان هذا الذي قد جئت احتمال العكس والعكس في الادلة لا يجب وانما يجب فيها الاطراد واجيب بان لزوم العكس

هنا من حيث انه لا يلتفت الى هذا المعنى الا الكلام فاذا لم يقع الكلام لزم ثبوت معنى لا يلتفت اليه هكذا ذكروا قوله واما
قوله لم يقولون في تقسيمهم الثلاثة ويقولون قوله للزم اذا حلف احدنا بالله ان يطلق امرأته الى اخره يقال الحنث هذا لازم
لان الشارع علق وقوع لما ذكر باللفظ الذي هو حكاية او عبارة عندهم قوله لانه كان يظن بها العلم انه انما يحتج من كلام
اهل اللغة بما اوردوه لمعنى من المعاني فيستدل بذلك على ان اللفظ موضوع لذلك المعنى ولا يعتبر في الاحتجاج بذلك غير الالفاظ
اللافظ به واما اذا نقل الناقل ان اللفظ الفلاني عند اهل اللغة موضوع لما هو كذا فلابد في قبول ذلك من عدالة الراوي وكونه
موثوقا بحفظه والذي ذكره الاخطل يشترك اي الوجهين واما بعضها انه يذهب الى ان الكلام معنى في الفؤاد وسواء كان عدلا
او غير عدل فليس قوله بحجة مع انه كان فرا كافرا يضرب بها وهما يسبب البيع من السحر ﴿ فلست بصائم رمضان عمري ولست
باكل لحم الاضاحي ﴿ ولست بقائم كالعير يدعو قبيل الصبح حي على الفلاح ﴾ ولقب الاخطل من قولهم رجل اخطل
اذا كان طويل الاذنين واذا كان ايضا بذي اللسان ويقال انه لقب بذلك لان ابني جعيل وامهما تحاكموا اليه فقال
لعمرك انني وابني جعيل وامهما لاستار لئيم ﴾ فقالوا انك لاخطل فغلب عليه ذلك قوله واقل ما يتوصل بذلك الى نفي
كونه معجزا اي الى نفي كون هذا القرآن المتلو معجزة لانه ليس بكلام الله في الحقيقة بل كلام الله غيره وفيه نظر ويلزم
منه ان كل من والى من علماء الاسلام بان كلام الله معنى قائم بذاته يلزمه نفي الاعجاز وليس ذلك بلازم لهم قوله لما صح
منه وصفه بانه ساكت الى اخره يقال ان لهم ان يجيبوا بان الساكت عبارة عمن لم ينطق بالاحرف وهذه الحيلة لا يلزمهم
ما ذكره قوله ولكان اذا حلف بطلاق امرأته الى اخره يقال ان المعتبر فيه ما ليس بلفظ وكلام منتظم من الاحرف والغيرة
في الحنث القصد قوله ويصح منه الفروق فيه نظر لان العرف لا يصح منه ولا يستدل الا بان ينطق به بصريحها او كنايتها [illegible]
قوله ونحن نحرر وقوعها بغير الكلام يعني من اشارة او كناية قوله لا يلزم ذلك يعني لان الصوت جنس اعم غير مساو
للكلام كالحيوان والانسان فانه ليس يلزم من كون الانسان من قبيل الحيوان ان يكون كل حيوان انسانا قوله اذا كان
لا علقة بينهما وبينه يعني لكونها ليست موثرة فيه ولا هو موثر فيها ولا بينهما تلازم فانه يصح وجوده من دونها في الوجه
في دلالتها عليه

فصل

قوله واما ابطال الكلام في حق الباري تعالى يعني الكلام النفسي قوله وكان ما يفعله من
العبارة دليلا على ذلك المعنى يحتمل ان يكون حرف المضارعة في يفعله هو الياء للغائب والضمير عائد الى الله تعالى ويكون المعنى
ما يفعله من العبارة كالذي يحدثه في الحصى والشجر ويحتمل ان يكون هو النون للمتكلم مع غيره ويكون المعنى ما نحدثه من
التلاوة لما هو عبارة عن المعنى قوله لكان اذا قال احدنا لغيره الى اخره فيه زلة ظاهرة فلا ينبغي ان يقول عليه قوله
وهو لا يعدو جميع ما يفيده المعنى النفسي يعني لان المسموع قد يكون خبرا وامرا ونهيا والمعنى النفسي يشتمل على جميع معاني
الكلام الالهي وانواعه وجميع الكتب المنزلة عندهم قوله وهذا ظاهر الفساد يعني لانه اذا كان اسما له معنى واحدا و
شيا مفردا فاسدا افتقر فاما الادلة على فساده وباولى واحرى اذا كان جعل اشياء كثيرة فساد ذلك يكون اظهر واوضح
قوله واما ان يكون كما يزعمون شيا واحدا فاعلم ان الاشعرية والكلابية يتفقون على ان المعنى النفسي غير حروف
والاصوات وانه مع ذلك قرآن وتوراة وانجيل وزبور وغير ذلك من سائر الكتب وانه امر ونهي وخبر ووعد ووعيد مع
كونه معنى واحدا قوله لكان القرآن الكريم قد نزل على جميع الانبياء قوله ولكان يصح وصف القرآن الى اخره مما يمكن
المناقشة فيه لان هذا انما يلزم لو جعلوا النازل على محمد صلعم والقرآن المتلو هو نفس المعنى وهم لا يقولون بذلك وان
كان كل منهم غير منفك المعاني ولا مستنبط المباني قوله لما صح وصفه بانه انزل الى اخره يقال بل يصح لان المشيئة معلقة
باحداث هذا القول الذي هو عبارة قوله وانما يكون مفيدا بالمواضعة الى اخره يقال هذا في الكلام الذي هو من جنس الحروف

والمعنى الذي اثبتوه هو غيره قوله لكان هاذيا بما شاء فيه يطرد من حيث ما يعدم وكذلك في قوله يقتضي ان يكون جميع القرآن
محدثا الى اخره قوله فهلا جاز ان يقولون وما الى اخره لهم ان يقولوا انا انما اثبتنا الكلام القديم بما دله لنا عليه ولا يلزم
من اثبات ما لا دليل عليه اثبات ما لا دليل عليه

فصل

وبأكثر هذه الوجوه يبطل كونه متكلما لذاته قوله كما ذهب اليه
ابن عون هو محمد بن عيسى احد رجال الحشوية وعلمائهم ولم ينقل مع الله هذه احد غيره الا من اتبعه من بعده قوله لكان متكلما
بجميع انواع الكلام تعالى الله عن ذلك لا يلزم من كونه متكلما لذاته الا صحة كونه متكلما بما ذكره لا وقوعه كما في قولكم انه تعالى قادر لذاته
فيقدر على القبيح وغيره ولا يلزم من ذلك وقوعه واحسن بالفرق وان معنى كونه قادرا صحة الفعل منه لا وقوعه
ومعنى كونه متكلما ايقاع الكلام لا صحته فانه لا يوصف من صح منه الكلام ولم يتكلم بانه متكلم قوله فكان يكون كلامه
الرفث والكذب وسو الثنا على نفسه والهذيان عد هذه انواعا للكلام وليست بانواعه المعروفة وانما ينبغي ان تعد من
اقسامه وضربه والرفث الفحش والقبيح من القول والثنا المدح والمراد بهما ضربه من قبيل العجز مع تمام القرينة
وهي اضافته الثنا اليه والهذيان التكلم بما لا يعقل قوله على ان اصولهم في الجبر الى اخره تعالى انما تستتر عليهم طرق العلم بعدم قبح
اذا جعلوا الصدق والكذب من الافعال واما مع جعل الصدق صفة ذاتية فلا يمنع من ذلك اصولهم الجبرية قوله حتى
يلزم ان يتكلم بكل ما يجوز فيقال كلمه جهرة وزاده جهرة اي جهارا من غير استتار وقيل المراد هنا من غير واسطة ولم
يكن ذلك الا لموسى قوله انا نقول ليس احدهما عامة والاخرى خاصة كان الاحسن ان يقول ليس احدهما بعام والاخر بخاص
والمعنى ان العالم هو المختص بصفة لكنها تصح منه الاحكام على بعض الوجوه والمعلم هو المحاول لان يكسب الغير علما
واحدهما بمعزل عن الاخر واما المتكلم فمعناه معنى المتكلم مع قدر زائد وهو ان يكون موجها الكلام الى الغير قوله فكان
يلزم الاشعرية بذلك الى اخره ولا يلزم مثله على قولنا الا انه قال ذلك فيما مضى قبل الارسال والاهلاك عدم ذلك الكلام
وينتفي وصار بعد غير متكلم بذلك بعد الارسال والاهلاك واذا ابلوناه فالكلام لنا لا له

فصل

وتسميتهم الى اخره قوله
انما تطلقان على المتكلم بالله يعني ان المتوجع بالخرس الى فساد آلة الكلام وبالسكوت الى تسكينها عنه هكذا ذكر ان صحاب المرجع
فيمثل هذا الى اهل اللغة قوله ومحله العلم يعني عندهم لجعلهم له معنى قوله والجماد ليس بمتكلم ولا اخرس ولا ساكت تعالى الله
خال عن الوصف بالكلام وضده لعدم صحتهما في حقه كما ان اللون لما خلا عن التحيز لم يوصف بحركة ولا سكون قوله لقيل
لهم لو لم يكن فاعلا فيما لم يزل لكان عاجزا فيه نظر لان كونه عاجزا لا يضاد كونه فاعلا بل يضاد كونه قادرا قوله ما ورد
الالة هو من بالله آفة وهو معنى الخرس قوله وهو لا يصح الا ان ذلك الغير يكون الكلام احدث به اعلم ان كلامهم هذا
مبني على قاعدة لهم وهو ان اسما الفاعلين انما يشتق لمن قام به الفعل وللاصحاب قاعدة اخرى وهو ان الاشتقاق والمصدر
منه الفعل ولو قام بغيره وهي مسئلة معروفة مبسوطة في غير هذا الموضع قوله لتؤدين الى صحة حلول الكلام هذه
اللفظة بهذه الصفة وهي الاتيان باللام ونون التوكيد انما يصلح جوابا للقسم ولا معنى له هنا فالقياس لادى وقد يقع
ذلك على تاويل وتكلف لا موجب له هنا

القول في ان القرآن الكريم

هو هذا الذي يتلوه بيننا والمحاريب
ويكتبه في المصاحف المحاريب جمع محراب والمراد به هنا صدر المسجد قوله وقد خالف في ذلك المثبتون للكلام النفسي
بعض مخالفي قصر اسم القرآن على هذا المتلو والمكتوب فانهم يسمون المعنى النفسي قرآنا وتوراة وانجيلا واما انهم منعوا
من تسميته هذا قرآنا فلا فان كتبهم ومصنفاتهم مصرحة بذلك اذا عرفت هذا ظهر لك ضعف احتجاج المصنف عليهم بانا
نسمعهم ... يسمونه هذا قرآنا قوله لا لكن هذا الاسما هو بعد من الاشارة الى ذكر هذه العبارة

القول في ان القرآن الكريم محدث

قوله ان هذا القرآن مرتب في الوجود الى اخره قد ورد عليه سوال

وهو ان هذا يدل على حدوث ما كان من ذلك نتلاوتنا وليس فيه دلالة على امكان كذلك في ابدا وجوده وا حب بانه ان
وجد في الاصل هكذا اسقام الدليل فيه وان وجد نقادا فقد واجده لم يعلم به اصلا معنى لان معناه لا نعرف لا
باسطامه وترتيبه مان يوجد حرف بعد حرف قوله وقوله انا نحن نزلنا الذكر الى اخره هذا استدلال على ان الذكر
هو القران قوله والنسب يشهد بهذا اى سبب نزول الايه الاولى وهى قوله ع ما ياتيهم من ذكر من ربهم محدث يشهد بان
الذكر هو القران قوله والخشى من صفات الافعال وذلك لان حقيقة الخشى ما للقادر علمه وفعله وهذا احكم للمفسرين
هكذا ذكروا قوله والحديث نقيض القديم اعلم ان للحديث معنيين احدهما هذا لكنه غير مراد فى الايه الثانى الحديث المعروف
الذى هو معنى الخبر وهو نوع الكلام وهو المراد هنا ودليله سياق الايه وهو ما رواه ابن مسعود ان اصحاب رسول الله
صلعم ملوا مله فقالوا له حدثنا حدثنا فنزلت احسن الحديث وقيل بايه وان كان المراد هنا الكلام لكن اصل وضع الحديث له لكونه
محدثا فيدل على حدوثه بالنظر الى الوضع الاصلى قوله والقديم لا يتشابه لعله يعنى لان التشابه تفاعل ولا يكون الا مع
تعدد الفاعل والتعدد على القديم محال واما لو قدرنا صحة التعدد فى القديم فالتشابه لازم فلا يخلو ما ذكره عن نظر
معناه المحكم فيه نظر والظاهر فى تفسيره ان المراد ذو الحكمة او لانه دليل انا طق بالحكمة كالحى او لانه كلام حكيم فوصف
بصفة المتكلم به وهكذا يأتى فى قوله فى اليس الحكيم فصل فى شبههم قوله ان لفظ كن حرف ولعله اراد قبل
حذف حرف العلة منها واما بعده فهو حرفان فقط قوله لان الحرف متماثله حتى لا يختلف باحلاف والفاعل وكذلك
باثر الفعل لا يختلف باختلاف فاعلها قوله ويوجد بعد عم كن الى اخره ولجرد هذا الوجه لجرد احروهوان يقال اذا
كانت كن قديمه موجبة للعالم لزم قدمه قوله وانما اراد المبالغه فى سرعه وقوع المراد الى اخره قال جار الله هو مجاز
من الكلام ومثل لانه لا يمتنع عليه شىء من المكونات وانه بمنزلة المأمور المطيع اذا ورد عليه امر الامر المطاع قوله حاكيا
عنهم والاسم هو المسمى اعلم ان هذه مسئلة خلاف فالمحققون على ان الاسم عبارة عن اللفظ الموضوع للمسمى فهو غير
المسمى مثاله رجل فالاسم عبارة عن هذا اللفظ وهذا اللفظ عبارة عن مسماه المعروف وعن الكرامية ان الاسم هو المسمى
يريدون ان لفظ اسم زيد عبارة عن زيد نفسه لا عن اللفظ الموضوع له وروى الرازى عن اصحابه ان الاسم هو المسمى وعن
المعتزلة انه التسمية وعن الغزالى انه وصف الاسم قال والمحققون ان الاسم هو اللفظ الدال بالوضع على معنى من غير دلالة
على زمان ذلك المعنى والمسمى هو الشىء الذى يقع ذلك اللفظ بازائه قال وقد يكون غير المسمى فان لفظ الجدار مغاير لحقيقته
ضرورة وقد يكون مثل المسمى فان لفظ الاسم اسم لما دل على المعنى المجرد عن الزمان ومن جملة تلك الالفاظ لفظة الاسم فانها
لفظة دالة على معنى مجرد عن الزمان فيكون الاسم اسما لنفسه من حيث هو اسم فالاسم ههنا هو المسمى فقيل وهذا وهم
فانه غير المسمى وان كان مثله فى هذه الصورة فقد يكون اللفظ موضوعا على لفظ مثله والمثل غير مثله وذلك واضح فى لفظه
اسم فمن جملة مسمياتها لفظه اسم فالاسم هنا والمسمى مثلان فى الصورة والمثلان غيران ولا يصح قوله الاسم ههنا
هو المسمى بل مثل المسمى وهو مراده فانه قال فى اول كلامه وقد يكون مثله لكن تسامح كما تسامح فى قوله وقد يكون غير
المسمى وقد يكون مثله والمثل غير ايضا فكيف يصح عطفه على الغير لكن اراد بالغير المخالف والاسم انما يكون مثل المسمى حيث
يكون عاما لمسمياته يدخل فى حقيقتها لفظ الاسم وجملة ما حضر فى الذهن يذكر بلفظه عشر لفظا وهى الاسم كما قدمنا والموجود
والمعلوم والشىء والذات واللفظ والقول والنطق والصوت والمعنى الاصطلاحى والماهية والحقيقة والامر فالاسم فى هذه
الالفاظ مماثل لبعض المسميات والموجود لكل معلوم ليس لمعدوم ومن ذلك لفظ الموجود وكذلك سائرها اذا سبقتها
واكثر الاسماء الخاصة لا يدخل فى مسمياتها كالحيوان فانه ليس من مسمياته لفظ الحيوان وهذا كلام جيد قال مولانا علم

والخشى يكون للعادل علمه وفعله

وظاهر كلام الاصحاب ان محل الخلاف في ان اللفظ الموضوع للمعنى هو نفس المعنى كلفظة زحل النجم هي في السماء ولام هل هي نفس
المسمى الذي هو الحيوان الناطق الذي كرام لا ويبنون على هذا احتجاج الخصم والجواب عليه وعندي ان هذا مما لا ينبغي ان يختلف فيه
وان احدا من العقلاء لا يذهب الى ان اللفظ هو المعنى الذي يدل عليه وان تطويل الكلام في ذلك كما ذكره المصنف وغيره مما لا طائل
تحته قوله ولا فرق عند اهل اللغة بين الاسم والتسمية فيه نظر لان التسمية مصدر سمّى فهي في الحقيقة وضع الاسم
وقد يستعمل في اللفظ الذي هو الاسم وهو مراد الرازي بقوله ان المعتزلة يذهبون الى ان الاسم هو التسمية ولعل مراد
المصنف ان الاسم هو التسمية بهذا المعنى اي على الاطلاق قوله واما نزد احد ان يظهر ذلك يعني يظهر الحلف بالله
قوله واما بسم الله الرحمن الرحيم الى آخره اعلم انه ليس لهم فيه حجة لان مراد المتكلم قطعا التبرك بالبداية باسم الله لا انه اراد
ان يتبرك بذات الله قوله فمجاز ووجه العلاقة بين الاسم والمسمى من الملابسة

فصل في كيفية حروف القرآن

وكيفية انزاله قوله لاستحالة المباشر والمتعدي في افعاله اما استحالة الاول فظاهر لانه منزه عن الجوارح وان الامر كون القادر قادرا بالقدرة
حالة فيه فان المباشر ما وجد بالقدرة في محلها والمتعدي ما وجد بالقدرة في غير محلها بواسطة فعل في محلها قوله فلو جاز
وجوده لا في محل لا بطل حسيه هذا مبني على دليل استدل به بعضهم وهو انه اذا كان الصوت من فعلنا لا يوجد الا في محل وجاز ان
يكون حاجته الى المحل لحسيه لانه لا مانع يمنع من هذا التعليل والامر متوجه ويعرض في ذلك ان يقال ان التعليل يجب ان يكون الحاجة
الى محل بعينه لانه ليس يحتاج الى محل ما فقط فاذا كان كذلك وجب في كل ما هو من جنسه ان يحتاج الى هذا المحل المخصوص
وذلك باطل قوله وايضا فلو وجد لا في محل وقد روقوع الفنا دالا على احزه زعم ابن متويه ان هذا اقوى الوجوه ولا يخلو عن
احتمال ويرد عليه سؤالان نذكر منها سؤال الاول وان بعدم الفنا يفتقر لعلة الجنس فكيف يبنى الاستدلال عليه والحال
ابن متويه بان مثل هذا الفرد صحيح متى لم نعلم علي ان حال الذات لا يتغير بالوجه الذي يدرك عليه سواء حلت مضادة
للذات او غير مضادة لها السؤال الثاني ان يقال هو لو كان لا يوجد جزء فان يحلفان في العالم غير لازم فان شرط التضاد
الحقيقي ان يوجد كل واحد على عدم وجود الآخر اما ان يوجدا في محل واحد او يوجدا معا لا في محل فاما اذا تعدد الحال
او وجد احدهما في محل والآخر لا في محل لم يلزم التنافي لعدم حصول شرطه ولم يكن تضادهما الا في الجنس فقط وهذا واضح
كما ترى فتبين انه ليس باصح الوجوه واقواها بل اضعفها واوهاها قوله لكن لا يمتنع ان يكون في وجوده في بعض الحال مثل في
الى آخره فيقول وقد دلت الادلة السمعية على انه نزوله مكتوبا في اللوح المحفوظ ثم يجوز كونه تعالى خلقه فيه كتابة لا اصوات
معها وان يكون خلقه اصواتا في محل لكنه في اللوح وان يكون الملك جبريل يكتبه وفي تلك الحال يسمع اصوات كلمه دونه
وايانه وورد ان الله تعالى خلق اللوح من درة بيضاء طوله ما بين السماء والارض وعرضه ما بين المشرق والمغرب وكانت
كتابة ما في اللوح المحفوظ بالقلم من نور ... صلبه في حجر ملك محفوظ من الشياطين ومن ان يبدل او يغير ولله تعالى في اللوح
في كل يوم وليلة ثلاثمائة وستون نظرة يحيي ويميت ويعز ويذل ويؤتي الملك من يشاء وينزع الملك ممن يشاء ويفعل ما يريد
وورد ان في اللوح المحفوظ شأن اصناف الخلق من الجن وغيرهم وشأن امورهم وذكر آجالهم وارزاقهم واعمالهم والاقضية
النافذة فيهم وما يؤول اليه امورهم والعاقبة لهم وورد ان القلم من نور طوله ما بين السماء والارض خلق الله تعالى القلم
ثم نظر اليه فانشق نصفين فقال تعالى له اجر فقال بما اجري فقال بما هو كائن الى يوم القيمة فجرى على اللوح بذلك فقيل
بل جرى بما هو كائن الى الابد ومما ورد ان اللوح فوق السماء السابعة وانه لا يطلع عليه الا الملائكة قوله فكذلك يوجد في
وقت مخصوص الاوجه حمله هذه اشارة الى حدوثه وقد ورد في الاثر السوي ما يقضي بان الله تعالى خلقه قبل كل شيء وهو
كان الله ولا شيء ثم خلق الذكر فقيل وظاهره انه خلقه قبل كل حيوان وغيره والدلالة العقلية تمنع من ذلك لان الوجه في

حسن

حسن خلق ما ليس بحيوان ان ينتفع به الحيوان فخلقه ولا فخ ينتفع به عبث فيحمل على ان المراد به خلقه ولا يبعد
ان خلق حيا ينتفع به قال سؤال عليه السلام ليس يبعد ان يبقى الخبر على ظاهره ويكون الغرض في ذلك لطفه حصل لبعض المكلفين
اذا علموا ذلك فيشمل هذا الوجه عن كونه عبثا قيل وك الذكر اسم لجميع الكتب المنزله من عند الله على الرسل وهي كلها مخلوقه قبل
البعثه لمن انزلت عليه قوله بانه انزل الى السما الدنيا دفعه واحده يعني انزل من فوق السما السابعه في رمضان في ليله
القدر كما اخبر الله به لكن انزل اليها جمله واحده وقيل بل انزل اوله اليها وكان ينزل في كل سنه اليها ما يحتاج الى نزوله
الى الارض في تلك السنه وقد اشار المصنف الى وقت نزوله الى الارض بطريق نقله الاخبار الى النبي صلعم بقوله ثم كان ينزل منها
شيئا بعد شي والمذكور ان ابتدا نزوله اليه صلى الله عليه وسلم في اليوم الخامس والعشرين من رمضان وكان انزوله على حسب الحاجه والمصلحه
سا هشا سور وايات على لسان جبريل عليه السلام وتكامل نزوله في ثلث وعشرين سنه منذ بعثته صلعم وقيل في عشرين واختار الاكثر
وكيفيه حفظ جبريل له اما بان يحفظه من اللوح واما بان يسمعه اصواتا فيحفظه وينزل به وكان النبي صلعم يلقيه الى من حوله
ويامرهم بحفظه والعمل بما فيه وترتيب السور والايات بامر بوضع كل شي منها في مكانه بحسب المصلحه وما نزل من الله فيقول عليه
لكتاب الوحي اجعلوا هذه الايه في موضع كذا ويقرا الايه التي هي كذا قوله وقال لنثبت به فوادك قد تضمنت هذه الايه بيان وجه
الحكمه في تفريقه والرد على الطاعنين بعدم انزاله جمله واحده فان ذلك كان من اعتراضاتهم واقتراحاتهم الداله على شرادهم
عن الحق ابكر واكونه لم ينزل كالكتب الثلاثه وهم قريش وقيل اليهود ووجه التثبيت في تفريقه انه يقتضي حفظه لان المتلقن
انما يقوى قلبه على حفظ العلم شيئا بعد شي وجزءا عقيب جزء ولو انزل جمله واحده لعجز عن حفظه مع كونه صلعم اميا والانبيا
المتقدمون كانوا قارئين كاتبين وكان ينزل على حسب الحوادث وجوابات السائلين وقال جار الله ولان بعضه ناسخ وبعضه
منسوخ ولا يتاتى ذلك الا مع التفريق

القول في صحه وصف القران بانه مخلوق

قوله قيل الحادث الفعل مطابقا للمصلحه قوله قيل الحادث الفعل مطابقا للمصلحه هذا قول الزيديه والمعتزله البصريه
وقيل الحادث الفعل بحكمه هذا قول البغداديه وعباد بن سليمان وقد يقولون وجود الفعل من غير سهو وتقدم عن بعض ائمه القرينه ان الخلق
موضوع في العرف المصطلح عليه للفعل المقدر على حسب الغرض والداعي قوله ولهذا لا يصح اطلاق لفظ الخالق الا على الله
يعني ان الخلق لا يصح في فعل العبد على كلام المفسرين مع عدم التقييد فاما مع التقييد فيصح عندنا وصف العبد بانه خالق
لفعله واما البغداديه وعباد فيمنعون ذلك مع التقييد ايضا

فصل ذهب ابو هاشم وابو عبد الله الى ان الخلق معنى واما
الشيخ ابو علي فذهب الى ان الخلق هو التقدير والمخلوق الفعل المقدر بحسب الغرض والداعي المطابق له على وجه لا يزيد عليه
ولا ينقص منه وعليه الجمهور قال السيد صاحب الشرح وهو الصحيح للمذهب قلت ومثله والا قدرنا الخلاف يؤول الى الوفاق فان
الشيخين ابا هاشم وابا عبد الله انما ارادا بتفسير التقدير فيشترط احدهما بالاراده والاخر بالفكر وابو علي والجمهور لا يدان يفسروه
باحدها او بالعلم او بالتخطيط وقد ذكر بعض اهل التعاليق ان المراد بالتقدير الذي يعبر عنه بانه الخلق هو الفكر وقيل انه
الاعتقاد او الظن او الاراده والاصح انه الفكر وقد ذكر ذلك ابن الملاحمي والشيخ ابو عبد الله وصححه بعض المتكلمين وهذا
يقضي بان الله لا يوصف بانه خالق لكن وقع التعارف بان الخلق في حقه هو الفعل المقدر المطابق للمصلحه فوصف به لذلك
عرفا لغويا وشرعيا وسمي ذلك خلقا عرفا لانه في الشاهد يقع عقيب الفكر قوله والجمهور يجعلونه الحادث مخصوصا فانه
نظر لان ابا هاشم وابا عبد الله لا يخالفان في هذا المعنى الاصطلاحي وانما الخلاف في حقيقه مسمى الخلق لغه قوله ان يوصف
بانه مخلوق وهو معدوم لصحه ارادته حينئذ وكذلك يلزم ابا عبد الله لمكان ان يقال انهما لا يجعلان نفس الاراده
او الفكر خلقا بل الاراده مع كون ذلك يقدر او المقدر لا يتعلق الا بالاجزا معينه والمعدوم غير معين فلا يقدر الا في موجود

فحينئذ لا يلزمهما وصف المعدوم بانه مخلوق **فصل** قال اهل الحق يصح وصف القران بانه مخلوق اعلم ان الكلام في هذا
الفصل والخلاف فيه لا يتاتى الا مع القول بان القران من جنس الحروف والاصوات وانه هو المتلو في المحاريب والمكتوب في
المصاحف يسمى قرانا واما المثبتون للمعنى النفسي والمرادون باسم القران اليه فلا مدخل لهم في هذا الفصل ولهذا لم
يتعرض المصنف لذكرهم لانه لو صح لهم اصلهم لصح لهم المنع من وصف القران بانه مخلوق فبحث المالكية معهم في افساد قاعدتهم
لا في افساد ما بنوه عليها قوله واساطير الاولين اساطير هو جمع اسطورة على وزن افعولة بضم الهمزة وقيل جمع اسطار مثل
اقوال وهو جمع قول والاسطارة بالكسر لغة في اسطورة ومعنى الاساطير الاباطيل ومعنى اساطيرها ان بطلانها او انها
باطلة في نفسها قوله الا من باب الاعم والاخص يعني فالمخلوق اخص والمحدث اعم لان المخلوق فيه حقيقة المحدث وهو الموجود
من جهة من كان بانفاذ زائد عليه مع قدر زائد وهو الاختراع او مطابقة المصلحة من غير زيادة ولا نقص قوله ونحو ذلك
لا بد ان يكون خالقا او مخلوقا بان هذه دعوى فعليكم ان تدلوا عليها فهو نفس ما تزعمه الخصم فيه قوله والجعل هنا هو
الخلق مثله في قوله تعالى وجعل الظلمات والنور هكذا ذكر جار الله في تفسير هذه الاية فانه قال لفظ جعل تارة بمعنى صيرنا
متعد الى مفعولين وبمعنى خلقناه متعد الى واحد كقوله وجعل الظلمات والنور انتهى كلامه في تفسير وجعل الظلمات
والنور يقضي بان جعل لا ياتي بمعنى خلق قال هنا كما لفظه جعل يتعدى الى مفعول واحد اذا كان بمعنى احدث وانشا كقوله
وجعل الظلمات والنور والى مفعولين اذا كان بمعنى صير والفرق بين الخلق والجعل ان الخلق فيه معنى التقدير
وفي الجعل معنى التضمين كانشاء شيء من شيء او تصيير شيء شيئا او نقله من مكان الى مكان ومن ذلك وجعل منها زوجها
وجعل الظلمات والنور لان الظلمات من الاجرام المتكاثفة والنور من النار وجعلناكم ازواجا اجعل الالهة الها واحدا
قوله وكذلك يسار بما انزل الله من الكتب هذا هو الصحيح والا فظاهر كلام الشيخ صاحب شرح الاصول يقتضي ان الذكر اسم
مختص بالقران قوله سمى الكتاب يعني في كون القران ذكرا وهو قوله تعالى ان هو الا ذكر وقران قوله وبعد فقال وكان
امر الله مفعولا الى اخره فيه نظر من وجهين احدهما انه لا تصريح في هذه الاية بالخلق الذي هو محل النزاع فلا يصح الاستدلال
بها عليه لا سيما في حق من يعترف بحدوثه وقد احتج بانه اذا ثبت كونه مفعولا وهو لا يفعل الا بحسب المصلحة الدينية
او الدنيوية فذلك معنى الخلق وكذلك قوله قدرا مقدورا فان المراد كونه جاريا على الحكمة او قضاء مقضيا الثاني ان الامر
ههنا ليس المراد به القران قال جار الله يعني وكان امر الله الذي يريد ان يكون مفعولا مكونا لا محالة وهو مثل ما
اراد كونه من تزويج رسول الله صلعم زينب ومن نفي الحرج عن المومنين في اجراء ازواج المتبنين مجرى ازواج البنين في
تحريمهن عليهم بعد انقطاع علائق الزواج بينهم وبينهن ويجوز ان يراد بامر الله المكون لانه مفعول بكن وهو امر وقوله
وكان امر الله مفعولا البلاد وكان وعدا مفعولا قوله لا سيما على اصولهم لانتني احتجاجا ض اصولهم مبنية في كون القران
منزلا من الله **فصل** في تسميتهم قوله وقد وقع الاجماع على صحته وشاع كلام الانبيا والملائكة بانه خالق الكل الاجماع
على ذلك وعادوا المجبرة يسمون من وصف غير الله بانه خالق مطلقا ومقيدا قوله يكنون عنه بقولهم محدثه يشكك في صحة
هذا فالمشهور انهم يقولون فيما سلك صفته مخلوقه ومنحوله ومصنوعه لا محدثه قوله وعلى هذا حمل قوله صلعم الاصح
عنه القران كلام الله فمن قال انه مخلوق فهو كافر ذكر بعض المتاخرين من علماء الحديث وحفاظه اتفاق ائمة الحديث على ان هذا
الحديث موضوع غير صحيح واشار الى ذلك البدر امغاني في رسالته قوله ان المعنى يقدرونه ويزورونه اما جار الله فقال
اختلاقهم الافك تسميتهم الاوثان الهة وشركاء لله او شفعاء اليه او سمي الاصنام افكا وعملهم لها ونحتهم لها افكا
قوله فمعناه افتعال فيه نظر لان الافتعال وزنه لا معناه فليس يصح ان يقال معنى فلتن فعل واما ليس بلفظه افتعال وزن

اختلاق

اخلاق قوله وان اصله الخلق وقد ذكر رحمه الله ما يفارق كلام المصنف فقال في تفسير اخلاق اي افعال وكذب وهو كما ترى قوله
وبما ورد به الكتاب من انه يحدث يعني واذا ثبت حدوثه مع كونه مطابقا للمصلحة ثبت معنى الخلق فيه وصح وصفه به
وهذا تصلح للرد على المجبرة لانهم منعوا من وصفه بمخلوق لايهام الخطا فلا يحتج عليهم بمثل ذلك قوله فقد كثر النازل
ان الخلق غير المخلوق ذهب الشيخ ابو علي الى ان الخلق هو التقدير والمخلوق الفعل المقدر بالغرض والداعي المطابق له على
وجه مخصوص واليه ذهب السيد صاحب الشرح فالخلق عنده غير المخلوق وهذا بالنظر الى وضع اللغة وهو كلام اكثر
المتكلمين والظاهر من اطلاقهم وذهب الشيخ ابو علي بن خلاد والرازي في محصوله الى ان الخلق والمخلوق لغة بمعنى واحد
واجازه بعض المتاخرين وحمل كلام ابي علي انه اراد بما ذكر الخلق لغة والمخلوق شرعا واصطلاحا واما الخلق والمخلوق
شرعا واصطلاحا فهما متغايران فالخلق وقوع الفعل بحسب مصلحة الاحيا من غير زيادة ولا نقصان والمخلوق
الفعل الواقع كذلك وعبر السعد بان الخلق وقوع الفعل بغير آلة او مخترعا والمخلوق الفعل الواقع كذلك واعلم ان كثيرا
ما يطلق الخلق على من وقع عليه وهو المخلوق كقوله تعالى هذا خلق الله اي مخلوقه فقيل لان الخلق والمخلوق صارا في
العرف بمعنى واحد وقيل مجاز من قبيل وضع المصدر موضع المفعول مبالغة كوصفه موضع اسم الفاعل نحو رجل
عدل قوله والمعنى فيما اوردناه بالذكر الى اخره اعلم ان سائر احتجاجهم وجواب المصنف عليهم مبني على ان المراد بالامر هو هذا
المصطلح عليه وهو ضد النهي الذي سطرت عليه القران واذا كان المعنى على ما ذكره رحمه الله وهو ان المراد في الاية هو الذي
خلق الاشيا وهو الذي قضى فهما على حسب ارادته سقط الاحتجاج وكفينا المؤنة وما ذكره هو الذي تشتاق اليه الذوق
السليم والطبع المستقيم والقول ما قالت حذام قوله ان بعض مشيختهم مشيخة بخو شوخ وجمع مشيخة مشايخ
قوله واياهم لصيق عظيم الغفلة واحد الاغطان والمعاطن وهي مبارك الابل عند الماء شرب علا بعد نهل واستعير
هاهنا لموضع المناظرة والمحاجة

الكلام في النبوات

قوله النبوة فقوله الى اخره
اعلم ان النبوة كما ذكر ونحوها فقوله يخبر وفيها اصولها الواو وهي الاولى مع التشديد والنبوة مصدر فان همز
فهو بمعنى الانبا كما ذكر لان النبي يخبر عن الله ومبلغ عنه وان لم يهمز فهو من النبوة بنا المكان ينبو نبوا اذا ارتفع
ومنه تسميته ما ارتفع من الارض نبيا قال لاصبح رتما دقاق الحصى مكان النبي من الكاثب والطريق
ايضا تسمى نبيا ومنه الحديث نهى عن الصلاة على النبي اي الطريق ذكره في الضيا فالنبيه والنبي واحد الانبيا فان اشتق
من النبي المكان المرتفع لان النبوة ارفع المنازل او من النبي الطريق لانه طريق الى الخير وعلى هذا فالنبوة صفة للنبي ومعنى
فيه اما بمعنى الانبا او بمعنى الرفعة او بمعنى كونه طريقا الى الخير قوله وهي الرسالة في الاصطلاح بمعنى واحد وهو
ما يحمله الانسان الى اخره فيه نظر ويلزم ان يكون القران وما بلغه الرسول من الاحكام نفس النبوة وهو بعيد كما ترى والاولى
ان يقال وهي ما يحمل الانسان لما يتحمله عن الله الى الخلق من غير واسطة بشر ولم يذكر حد الرسالة لغة وهي الالوكة قيل
ومنه سمي الملك ملكا لانهم يحملون الرسايل وهي الالوكات عن الله الى الخلق فمنهم بتبليغ الشرايع والانذار كجبريل
ومنهم بالحفظ لعمل العباد ومنهم بغير ذلك والرسالة تقع على ما يحمله الرسول من غير الى غير ولا فرق بين ان يكون ما لا
يحمل او كلاما يبلغ ويقع رسالة ايضا وان لم يكن هناك شي يحمل كما في ارسال الله الملائكة لحفظ اعمال العباد وكتابتها وكما في
ارسال الطلايع والعيون للبرية ما هو مجهول قوله من غير واسطة بشر هكذا عبارة المتكلمين في هذا الحد ونقل عن والد
الامام الهادي علي بن المؤيد ان الاولى ان يقال بواسطة غير بشر ولعله اراد ان هذه العبارة يحصل بها ما ارادوه من الاحتراز
وما ارادوه من التنبيه على ان يحمل الانبيا لما يحملوه عن الله عن واسطة بطريق المنطوق لا المفهوم وعبارتهم لا تفيده الا من

في اللغة

قبل المفهوم فقط لكنه تعالى ان هذه العبارة التي اخترتها احترز عنها ما تحمله نبي من غيره واسطة كموسى عليه السلام وكتسليم الاول
فيما روي من مناجاة الله اياه ليلة المعراج وعبارة الجمهور لا تحترز عنهما ذلك قوله اذ لا يمكن ان يقال عطف الرسل للتعظيم
يعني لكون الملائكة افضل منهم وهذا بنا على قاعدة العدلية من تفضيل الملائكة لكن في كلامه نظر من وجهين احدهما ان كلامنا
في منع تسميتهم انبيا وليس في هذه الآية ما يشعر به الوجه الثاني ان احتجاجه مشعر بانه لا يصح تسمية الملك رسولا والقرآن
قد نص على خلافه قال تعالى جاعل الملائكة رسلا وقال تعالى الله يصطفي من الملائكة رسلا ومن الناس والمصنف لا يجهل ذلك ولكن بنى على
ان تسمية الملك رسولا انما هو لغة لا اصطلاحا واما في الاصطلاح فمعنى الرسالة المصطلح عليها غير حاصل فيه كما يشعر
به تحقيقها المذكور وقد ذكر بعض المتأخرين انه يجوز تسمية الملائكة رسلا وانبيا لغة وشرعا وعلى اصطلاح المتكلمين
بمعنى ذلك موجود فيهم اذ فيهم من ارسل الى الانبيا من الخلق وهم عند الله بمكان رفيع له منازلهم واحوالهم وهم يخبرون عن الله
ولذهابه الى هذا المعنى قال في حد النبوة والرسالة هي تحمل الشرائع عن الله الى الخلق ولم يقل القول المتضمن ما يحمله الانسان
وكلامه لا باس به الا في لفظ النبي فلم يطلق على الملك لغة ولا عرفا ولا سمع به لكن في استعمال الشرع واهله ولا كلام اهل اللغة
قوله والنبي فعيل بمعنى مُنْبِئ اسم فاعل او بمعنى مُنْبَأ اسم مفعول نظيره نذير بمعنى منذر كبشير والنذير وحكيم في وصف القرآن
بمعنى محكم بفتح الكاف وهذا مع البنا على كونه مهموزا واما مع التشديد فهو فعيل بمعنى فاعل كعليم وسميع هذا على تقدير كونه
من النبوة وهو الارتفاع واما اذا جعل التشديد من قبيل تخفيف الهمزة وتسهيلها فهو كالمهموز قوله وفي صحة استعماله
بالهمز خلاف بين الشيوخ ذهب ابو هاشم واصحابه الى جوازه احتذاء من الانبا وهو اللاحق مع عدم مانع من استعماله كذلك
اذ لا يوهم الخطا وقال ابو علي لا يجوز اطلاق ذلك واحتجاجهم نقل في حق نبينا صلعم ولعل سائرا لانبيا في حكمه قوله والحق جوازه
يعني لاقتضا قواعد اللغة صحته ولوروده في القرآن من القراء السبع قرأ به نافع قوله وانما انكر عليه السلام الى قوله اشارة
الى حجة ابي علي في المنع عن استعماله مهموزا في الآية ان اعرابيا قال يا نبيء الله بالهمز فقال صلعم لست نبيء الله وانما انا نبي الله
وهو ظاهر الدلالة على ما ذكره ابو علي لكن في تواتر المقاربة صحته القراءة السبعية والجري على القاعدة اللغوية ما ذكره المصنف
وحاصله ان النبي صلعم فهم من الاعرابي انه قصد بذلك الوضع عن منزلته صلعم وفطن لما اراد من انبا انت شيء ومخبر فقط
من غير علو درجة وارتفاع منزلة فاراد النبي صلعم تعريفه وتوبيخه وتنبيهه على فهم مراده والله اعلم قوله وقال الشيخ
محمود هو المودي عن الله الى اخره هذا الحد يقتضي تصحيح تسمية الملائكة انبيا لحصوله فيهم

فصل

قوله ولا فرق
عند اصحابنا بين الرسول والنبي بعينه الشرع واصطلاح المتكلمين والخلاف في ذلك معتزلة والى الحشوية والى الامامية والى الزمخشري
وقاضي القضاة وقد مر ذكر حقيقة النبي فمن حصلت فيه هذه الحقيقة فهو عندنا رسول ونبي مع حصول الوحي من الله تع
اليه على لسان ملك بكلام ظاهر او خفي يلقيه في باطن سمعه او بكلام من الله يخلقه لا بواسطة وحصول معجزة تدل على
صدقه وسوا بعثه بان يأتي بها او يحيي شريعة قد اندرست كانت قد اتى بها نبي قبله وسوا كان ما اتى به قليلا او كثيرا والمخالفون
اتفقوا على ان الرسول من ارسل بشريعة مستجدة واتفقوا على ان معنى النبي مخالفة لكن اختلفوا في معناه فحكى بعض المحققين
عن الامامية ان النبي من تنبى الى نفسه ولم يبعث رسولا الى غيره وحكي عن الحشوية انه يصح ان يسمى بعض الاصحاب بذلك مع
وحي ولا معجزة ولا شريعة مجددة ولا احيا مندرسة بل يكون له تنويرات والهامات يفارق بها سائر البشر وعنهم انه
الذي يرى في المنام ما لا يختلف ولا يشبه الوحي والمنقول عن الزمخشري وقاضي القضاة ان النبي من بعث لتقرير شريعة جا بها
غيره واحيا ما اندرس منها كهرون ويوشع واكثر انبيا بني اسرايل بعد موسى فانهم مقررون لاحكام التوراة مجددون
لما اندرس منها فقط ورد ما ذكرته الامامية والحشوية بانه اذ انبأنا الله نبيا لا يمكن ان يستدل على صحة نبوته الا بالمعجز اذ لا طريق

اليها غيره ولا بد اليها من طريق والا كان النبوة عبثا والنبي لا بد فيه من معنى الارسال ولا يصح ان يكون رسول الى نفسه
ولا يتصور فرق بينه وبين الافاضل من امته او اهل وقته الا بكونه يوحى اليه ويظهر المعجز على يديه ويهدي الى ما لا يهتدي اليه
غيره ويهدى اليه قوله واما قوله تعالى وما ارسلنا من رسول الا نوحي اليه انه الخ هذه حجة القائلين بالفرق بينهما قال
الزمخشري هو دليل بين على تغاير الرسول والنبي وان الفرق بينهما ان الرسول من الانبياء من جمع الى المعجزة الكتاب المنزل عليه
والنبي غير الرسول من لم ينزل عليه كتاب وانما امر ان يدعو الناس الى شريعة من قبله وقد اجيب عن ذلك بما ذكره المصنف وهما
وجهان ادخل احدهما في الاخر الاول وقوله فالاولى ان يقال الفصل كقوله ومثله وحاصله ان العطف قد لا يكون
للتغاير بل للتفخيم واعترض بما ذكره وهو واضح والثاني ما جعله جوابا على الاعتراض وهو لا يصح جوابا عنه واما هو وجه
مستقل في بيان معنى العطف غير التغاير الذي احتجوا بالعطف عليه قوله كما يقال فلان قادر عالم يقال اما اذا جعلته من
هذا القبيل فهو حجة عليك لان القادر والعالم متغايران مختلفان في المعنى ومما يجاب احتجاجهم بالاية ان الشيء قد
يعطف على نفسه مع اختلاف اللفظ للتاكيد قوله قيل ولا يبعد ان يكون الرسول الى اخره هذا كلام الزمخشري الى قوله
يعرف ان من باب العام والخاص في كلام المصنف ركيك المعنى غير صحيح ولا واضح فانه لا يتعين في احدهما ولا يخصه
في الاخر بل لهما معنيان متباينان واما قوله وخبر ان كل رسول نبي فهما من ظاهر كلام المخالفين وما لا بد منه وهو تسمية الرسل
انبياء فالناس يقولوا النبي من بعث او اوحي اليه والرسول لا بد فيه من قيد زائد وهو ان يكون بعثه بكتاب وشريعة متجددة
قوله ويمكن ان يحمل الفرق بينهما هذا كلام يقتضي ان الرسول اعم وان ليس في الاية واما في مسئلة الاحتمال فلا نعلم
ما قاله الكلام المخالف ولا يقرر المحل المتنازع فيه فانه امر متفق عليه واعلم ان الزمخشري والقائلين بقوله يحتجون بما روي
عنه صلعم انه سئل عن الانبياء فقال مائة الف واربعة وعشرون الفا قيل فكم الرسل منهم قال ثلثمائة وثلثة عشر جما غفيرا
وفي المصابيح ان الانبياء مائة وعشرون الفا والرسل ثلثمائة وستون ثلثة منهم من العرب اولهم ادم واخرهم محمد
وقد اجيب بان الخبر احاد والمسئلة قطعية وانه مخالف لما قضت به الادلة العقلية وبتاويله بان يريد بالانبياء من يصلح
للنبوة وبالرسل من ارسل وفيه نظر ويلحق بهذا الفصل فائدتان الاولى انه لا يطلق لفظ النبي والرسول على احد من البشر شرعا
واصطلاحا الا في حق الانبياء عليهم السلم واما مع التقييد بالاضافة الى غير الله تعالى فيجوز في حق غير الرسل كان يقال فلان رسول
فلان ونبي فلان يعني به انبا عنه او اخبره وانباه وقد صار الان يستعمل في الامام والغالب في عرف الشرع من اطلاق لفظة
الرسول والنبي واضافته الى الله كرسول الله ونبي الله ان المراد بذلك خاتم الانبياء صلى الله عليه وآله وسلم الفائدة الثانية في ذكر
الاسماء التي يشترك فيها الانبياء ويطلق على كل منهم وهي النبي والرسول والمصطفى والمجتبى والمختار والمبعوث والمرسل
والحجة ونحو ذلك لكن اكثر الاستعمال للفظي الرسول والنبي وقد ورد في كلامهم وان المبعوث وان الحجة وان الدين لا يخلو
في اسم الحجة هل يستعمل في غير النبي كالامام اولا فالاظهر من كلام المتكلمين المنع والاولى ان النبي انما سمي حجة لان اقواله
وافعاله يحتج بها وليس الامام كذلك وقالت الامامية بل يجوز وصف الامام بذلك قيل وهو الصحيح بل الاولى انه يوصف
بذلك جميع الاحاد بل الاجسام بل الاعراض المستدل بها على الله تعالى لو كان ذلك جائزا الا ان الشرع منع من ذلك قال مولانا عم
ولا يخلو عن نظر فان لقائل ان يقول انما سمي النبي حجة لانه حجة الله على الخلق بعبادة تستلزم بعثته لكونها لطفا وازاحة للعلة
وقد اشار تعالى الى ذلك بقوله لئلا يكون للناس على الله حجة بعد الرسل فمفهومه ان الحجة بعدهم قد صارت لله ومثل هذا
لا يوجد في غير الانبياء وتقل عن الى الهدى وعما يصح ان يوصف بذلك العدد الذي يحصل العلم عن خبرهم

فصل

في انه يحسن بعثة الانبياء عقلا قوله قد جاء الفرق في ذكر البراهمة قيل سموا براهمة لانكارهم حسن البعثة والنبوات الا نبوة

واما قوله ثم تقرير شريعته

والجواب ان المعنى [illegible] مولانا عليه [illegible] لان القادر [illegible] الاحاد [illegible] لا يكون عالما [illegible] على القادرية [illegible] والله اعلم

[illegible] هذه اللفظة موضوعة [illegible] الانبياء [illegible]

ابرهيم وادم وقيل لا ننشا نبهم الى جل الفلاسفة هم وقال ابن الملاحمي بل ابراهيمي وخلافهم في هذا الفصل ظاهر وقد نسبت الخلاف فيه
الى فرقة ينكرون الملل كلها ذكره بعضهم وعزا الامام يحيى في التمهيد الخلاف فيه الى الملحدة والزنادقة والمعطلة والدهرية
وجمع من الطبائعية ويمكن ان يقال لا وجه لذكر خلافهم هنا لان خلافهم في اثبات الصانع المختار يدفع قاعدة النبوة وخلافهم
فيها انما يتفرع على الخلاف فيه قوله وهذا هوس ومحض شبهة قولهم هذا انما هو هوس وهو طرف من الجنون لمخالفته ما علم من
الدين ضرورة ورده لصريح القرآن قوله انه لا يمتنع ان يكون في افعالنا ما هو لطف لنا الى اخره ظاهره ان الذي يحتمل
ان ارسال الرسل من الباري كاف في حسن البعثة فليتأمل وفيه نظر لان مجرد التعريف بذلك لا يكفي في حسن البعثة لانه تعالى
قادر على ان يعرفنا بها كما عرف الملائكة والانبياء فلا بد ان يكون في نفس البعثة مصلحة والا كانت عبثا وتلك المصلحة ما ذكره من
انه لا بد فيها من لطف للمبعوث والمبعوث اليه وقد يقال في كيفية التنظيرات في مقدوره تعالى ما يقع به البيان من غير بعثة اما
بخلق العلوم الضرورية بما كلفنا واما بان يخلق لنا من الكلام ما نسمعه ونشير به واقول ان هذا التنظير وهم لانه انما يصلح
واردا على القول بوجوب البعثة فيقال لا يجب الا اذا لم يمكن البيان بغيرها مع انه ايضا انما يصلح قادحا في القول بتعين وجوبها واما
اذا جعلت واجبة على التخيير فلا اما على القول بحسنها فلا معنى له لان امكان البيان بغيرها مع كونها طريقا من طرقه لا
يقتضي كونها عبثا ويخرجها عن حيز الحسن الى حيز القبيح واما قول من قال اما بخلق العلوم الضرورية بما كلفنا فكيف يصح
ذلك مع كون المكلف لا يعلم ضرورة قوله هل يستتر لا معنى لاستتاره ظاهر وهو هنا كونه ساترا لا مستورا وفي بعض
النسخ هل يستتر والمعنى هل جاز ان يلزم انه تصلح قوله لمصلحة اعظم من ذلك يعني وهي المصلحة الدينية لما يحصل من
الالطاف **تنبيه** لم يعرض المصنف في هذا الفصل لذكر وجوب البعثة وهو بحث مهم على قاعدة الاصحاب وقد
اشار اليه في الفصل الذي يلي هذا اشارة يسيرة غير مقصودة والقول بوجوبها يبنى على اصلين احدهما انها لطف والثاني ان
اللطف واجب عليه تعالى واما الاصل الثاني فقد مر الكلام فيه واما انها لطف فللاصحاب في تقريره طرق يأتي منها ما ذكره
الامام يحيى في التمهيد وهو انا نعلم قطعا بالضرورة بعد الخبرة واستقراء العادة ان الخلق اذا كان لهم رئيس قاهر يمنعهم
عن المحظورات ويحثهم على فعل اداء الواجبات ويذكرهم بالله ويخوفهم عقابه فان حالهم الى اداء الواجبات وترك القبيح اقرب
من حالهم لو لم يكن ذلك مع ما خصه الله به من اظهار الاعلام النيرات الدالة على صدقه ولا معنى للطف الا ذلك واعترضه
الامام عليه السلام يمنع كون البعثة لطفا وانما هي فضل واحسان كاصل التكليف ولا نسلم انما ذكر يكفي في الدلالة على كون البعثة
لطفا الا بتقدير خلو البعثة عن جميع جهات القبح فان كون الفعل مصلحة من وجه لا ينافي كونه مفسدة من وجه اخر فعليكم
ان تقيموا الدلالة على ان البعثة خالية عن جميع جهات القبح ويمكن الجواب بانا قد علمنا حسنها بما تقدم وبان الله سبحانه لا
لا يفعل الا الحسن فاذا انتفى المانع من الوجوب الا تجويزان للقبح وجها فقد حصل ما يدفع هذا التجويز والله سبحانه اعلم

فصل اذا ثبت ان وجه حسن البعثة كونها لطفا لم يجب ان يكون في كل زمان نبي خلافا للقوم قوله لان الحسن في
البعثة ملازم للوجوب هكذا ذكره اصحابنا فان ارادوا الوجوب المعين فغير مسلم لان البيان اذا كان يحصل بها
وبغيرها حسنت ولم يتعين لقيام غيرها مقامها وان ارادوا الوجوب على التخيير فصحيح والله اعلم قوله كالثواب والشكر
النعمة يعني فان الثواب متى لم يجب لم يحسن لانه يتضمن تعظيم من لا يستحق التعظيم ومتى حسن وجب وكذلك الشكر فانه
تعظيم للمشكور ومتى لم يكن منعما لم يحسن شكره ومتى انعم حسن ووجب وكان الاولى ان يقول والشكر ولا يقيده بالنعمة
لان شكر النعمة واجب بكل حال ولا الملازات يقال فيه متى لم يجب لم يحسن قوله اولاه مؤديون ادرج المصنف هذا القول
في معرض الاحتجاج لهم ولكن القوم الذين حكى خلافهم وغيره لم يحتج المسألة في هذا المعنى بان البعثة لا تجب الا اذا كانت

لطفا للمبعوث بعثته والمبعوث اليه ثم يحكي هذا الخلاف ويقول مثلا حالا فالا في القسم وزعم انها تجب لمصالح الدنيا كمعرفه
اللغات والسموم والاغذيه وكذلك الادويه والصنائع والمعادن والى هذا اشار بقوله ونحو ذلك وقوله كمنع الظالم
والزجر عن الفساد فيه نظر لان هذا دينى لا دنيوى ولو كان فيه صلاح دنيوى قوله على انه لو وجبت البعثه لما يرجع
الى السفه وحفظ الصحه الى اخره يعني اذا قلتم بوجوبها للتعريف بالاغذيه والسموم والادويه التي يحصل بمعرفتها
رعايه الصحه وحفظها وحصول السفه لكان ذلك قاضيا بوجوب السفه لان البعثه لاجلها متفرع على وجوبها كما
ان البعثه لاجل الشرائع متفرع على وجوبها واذا وجبت لم يجز من الله الاخترام لان فيه اخلالا بالواجب وفيه نظر
لان الذى يستلزم وجوب البعثه لذلك وجوب طلب السفه على المكلف والاعتنا بتحصيلها لا وجوبها على الله فليتامل
قوله ولما حسن بعثه من جهل ما بعث به الا بينا بتقرير هذا الوجه انها لو وجبت السفه من دون ذلك لم يستقم
القول بوجوب البعثه لاجل السفه لانه لا يحسن منه تعالى تبقيه المكلف من دون ان يبعث اليهم من يعرفهم بحكم الاغذيه
والسموم والفصل بينها فاذا لم يبعث فيجب السفه وهذا فيه من التكلف ما لا يخفى من البين عدم استلزام ترك البعثه
لقبح السفه وان كان الغرض من البعثه ما ذكره الخصم

فصل

وقد يقوم ان البعثه متى حسنت وجبت قوله
وعلى الجمله فانما يحسن الى اخره الاولى ان هذا وجه الوجوب لا وجه الحسن وانما يحسن لمجرد البيان والتعريف
بالشرائع وان امكن ذلك بغيرها الكراهه اذا امكن من دونها لم يجب وقد قدمنا الاشاره الى هذا والاصحاب يقررون هذا
المعنى بان يقولوا اما كونها مصلحه للمرسل اليهم فلانها لو خلت عن ذلك لكانت عبثا لامكان تعريفنا المصالح من دون البعثه
كاعلامه للملكه والانبياء لا بد من وجه لاجله اختار اعلامنا بالمصالح بالبعثه الانبياء واما كونها مصلحه للمرسل نفسه
فلانه لابد من وجه لاجله يحتمل الرساله واداها عليه كسائر الواجبات الشرعيه وليس ذلك الا اللطفيه وقد يعللون
ذلك بانه لا يجوز تحميله المشقه لما فيها من نفع غيره فقط لكنه تعالى في مقابله المشقه ما يجبرها من نفع الثواب ويلزم
الحسن ايلام الاطفال الداخله من اعتبار المكلف قوله ولهذا قال تعالى قل لو كان في الارض ملائكه يمشون الايه يريد ان
هذه الايه في الرد على من قال ابعث الله بشرا رسولا انكارا لارسال البشر وطلبا لانزال الملكه فرد الله عليهم ما انكروه وعلم
بان خلافه هو المنكر لان قضيه حكمته الا يرسل ملك الوحي الا لامثاله والانبياء فقرر ذلك واخبر بانه لو كان في الارض ملائكه
يمشون على اقدامهم كالانس ولا يطيرون مطمئنين ساكنين في الارض وقارين فيها لانزل عليهم من السما ملكا رسولا
يعلمهم الخير ويهديهم المراشد

فصل

قوله ذهب جمهور الشيوخ الى انه لا يبعث رسول الا بشريعه كان الاولى
ان يقول الا لفائده مجرده يحصل بعثه وقد عاد الى هذا المعنى بقوله ومعنى ذلك الى اخره ولا يخلو العباره عن نظر
فانه ليس معنى الشريعه المجرده احيا شريعه دارسه وعباره غير المصنف اقوم واسلم كقولهم لا يحسن البعثه الا
حيث يحصل بها للمبعوث اليهم من العلم بالطاف ومصالح في الدين وهي التكاليف الشرعيه ما لولاها لما علم فان كان الذى يحصل
بها يمكن حصوله بغيرها على سوا فانهما يكونان واجبين على التخيير قوله وقد يكون مما طريقه العقل فقط هذا النوع من
التكليف هو ما كان المطلوب فيه مجرد ايجاد الفعل من غير استمرار وتكرر كما اذا امر الشارع بفعل معين واخبر بذلك
الرسول من غير قدر زايد قوله فان العلم والعمل شامل لكل مكلف اما العمل فظاهر واما العلم فان كان المراد بوجوبها
تصحيح وان كان تفاصيل اركانها واذكارها وشروطها وفروضها فمنه ما هو معلوم ومنه ما هو مظنون
ويختلف فرض المكلف المجتهد والمقلد في مثل ذلك على ما تقتضيه القواعد وليس هذا موضع بسطه وتحقيقه وكان الاولى ان
يقول شاملان ولا يستقيم قوله شامل الا على تاويل والله اعلم قوله وقد حكى عن الشيخ ابي علي الى اخره تحقيق ما نقل عنه

ان البعثة تجوز وتحسن لزيادة في التكليف او زيادة تنبيه للمكلفين وتجديد وتاكيدا لما قد سبق في العقول من التكاليف
العقلية او لشريعة متقدمة من غير ان يكون قد اندرس شيء من احكامها واحتج على ذلك بان الغرض بالبعثة حصول
اللطف للمكلفين وهو يحصل باحد هذه الوجوه السابقة وذلك كاف في حسنها بل في وجوبها قال ابو علي كما في تعذر النبي
احد لمجرد التاكيد والتقوية قوله الا ان لقائل ان يقول الى اخره هذا شبه من المصنف على تقوية ما ذهب اليه الشيخ
ابو علي ولم يذكر حجة الجمهور ولهم حجة متكلفة وهي انه لا يحسن من الله البعثة الا بمعجز يدل على صدق المبعوث ولا معجز
الا ويجب النظر فيه عقلا لدفع ضرر هو الخوف من تركه ولا خوف الا مع تجويز الجهل ببعض المصالح الدينية وهي التكاليف
الشرعية فبذلك التجويز يحصل الخوف فيجب النظر فمع التعريف مصلحته واما قول ابي علي في تعذر النبي بنبي اخر لمجرد
التاكيد فلو سلم له الجمهور ذلك لكان اقوى حجة عليهم لكنهم يمنعونه ويطلقون القول بانه لا بد من تعريف مصلحة اخرى
واعلم ان الشيخ ابا القسم قد ذهب الى ان البعثة تحسن لمجرد الامر بالمعروف والنهي عن المنكر قال لان هذا كاف في حسنها
ويخرجها عن كونها عبثا

فصل والطريق الذي يعرف به كون الرسول رسولا هو في الحقيقة المعجز واما خبر
الصادق فهو وان دل على ذلك فانما يعلم صدق المخبر بالمعجز فعاد الامر الى انه هو الدليل الحقيقي على ان الاصحاب
يذكرون ان الطريق الى ذلك امران احدهما ظهور المعجز على يديه الثاني خبر من قد علم انه نبي واشار المصنف الى ان مرجع
الامرين الى الاول وانهما في الحقيقة شيء واحد وليس ما ذكروه بواضح فان الذي قد علمت نبوته اذا نص على نبي اخر فقد نبهنا
الى نبوة هذا الاخر بمجرد اخباره الا ولا معجزة وانما معجزته تدل على صدق خبره قوله وايضا فلا بد ان يظهر
المعجز عقيب دعوى من اخبر الصادق بنبوته هذا غير مسلم فانه اذا نص على شخص حاضر واخبر بنبوته مع الاشارة
اليه وان كان غائبا عنه فقد يمكن معرفته بذكر اسمه الذي لا يشاركه فيه ووصفه الذي يختص به والله اعلم

فصل وحقيقة
المعجز هو الفعل الخارق للعادة المتعلق بدعوى المدعي للنبوة على جهة المطابقة هذه حقيقة المعجز اصطلاحا واما لغة
فقيل هو الامر الذي يتعذر على القادر الا ان يفعل مثله في صورته وقد يكون بعض الامور معجزا للقادر غير معجز لاخر بحسب
التعذر والامكان والمعجز اصطلاحا لا بد ان يتعذر على جميع القادرين غير الله في زمان حصوله وما ذكره المصنف
في حقيقته اصطلاحا حسن ولكن لو قال الفعل الخارق للعادة الدال على صدق دعوى المدعي للنبوة كان اخصر واسلس
واوجز واوضح وقد قيل في تحديده هو ما يتعذر على القادرين ان يفعل مثله في جنسه كالجواهر والحيوان او
نوعه كالقدرة ومقداره كنقل الجبال ونحوها او كيفيته كتاليف اجزاء الحي على حد يصح حلول الحياة فيها او وصفه كبلاغة
القرآن وجودة معانيه او وقوعه على وجه كالكلام في الشجر والحجر اذا كان فعل ذلك الامر على يد مدعي النبوة قوله
واعتبرنا كونه فعلا الى اخره قد ورد عليه سؤال وهو انه يتصور كون المعجز غير فعل كان يقول مدعي النبوة معجزتي
الا يطلع الشمس غدا من المشرق والاسد والقمر والنجوم في السماء من غير سحاب حائل فيتعين ان يبدل لفظ الفعل بالامر قوله
لتفور ماؤه وقوله فغار ماؤه الاصوب ماؤها في الموضعين لان لفظ البئر مؤنث قوله وقد اختلف في هل يعتبر
في المعجز كونه عقيب الدعوى اعلم ان مذهب البهشمية انه لا يجوز تقدم المعجز على الدعوى ومعنى عدم جواز ذلك انه لا يعد
معجزة ولا يدل على صدق الدعوى المتاخرة لا ان مرادهم انه لا يجوز وقوع الخوارق قبل دعوى المدعي للنبوة فان
ذلك جائز قطعا وقال ابو القسم بل يجوز تقدمه ويحكم عليه بانه معجز ويكون تقدمه ارهاصا اي توطية وتمهيدا
ويوافق على انه لا يكفي بل لا بد من معجز عقيب الدعوى ومثل ابو القسم ذلك بقصة الفيل فانها عام مولده صلى الله عليه وآله وسلم فهي
من معجزاته وقصة الغمامة المروية في بعض اسفاره وهي انها كانت تظله في حر الهاجرة وتدور معه حيث دار قال

مولانا عليم اما قصة الغمامة فمشهورة لذكرهما واما قصة الفيل فلا تعلق لها به صلعم واما هي من كرامات البيت وآياته وقد
ردّ على ان القسمين المتقدم على دعوى المدعي للنبوة لا تعلق له بدعواه فهو معجزة ولم غيره على سواء ويجوز كون وقوعه اتفاقا
كسائر الاتفاقيات لعدم الخصوصية قال مولانا عليم اما مثل قصة الغمامة ففيها دلالة على عظم شان المظلل بها ولها خصوصية به
دون غيره قال ولو يلزم من قوله الى القسم ان يجوز في المعجز الواقع بعد الدعوى كونه معجزة للنبي اخر سابق لا لمن ظهر على يده وفيه
نظر فان تعلقه بدعواه وقوعه بعد اخباره به وقوله يعني انه يقع كذا فوقع قاض بكونه معجزة له لا لغيره وقد قيل
في الرد عليه ان قصة الفيل والغمامة كانتا معجزتين لنبي كان في ذلك الوقت قيل انه خالد بن سنان الذي قال النبي صلعم في ابنته حين
وفدت عليه ابنة نبي ضيعه قومه وفيه بعد والعلم الله لا خلاف في الحقيقة فان اول القسم يوافق الجمهور في ان المعجز المتقدم
على الدعوى ليس دليلا على صدق المدعي ولا كافيا في الحجة على نبوته واما هو ارهاص من قبيل الالطاف الباعثة على تصديقه
في المستقبل وقبول دعواه بعد ظهور معجزته المتعلقة بها والجمهور لا يمكنهم مخالفته في ظهور ما ظهر من كرامات النبي صلعم
قبل بعثته الدالة على عظم شانه وعلو مكانه وكذلك المسيح وغيره وانما يكون النزاع في تسميته مثل ذلك معجزا فالخلاف في لفظي
ملتبس من امثلة المعجزة المتقدمة على القسم التي يجعلها ارهاصا كلام عيسى في المهد وهو مثال واضح لكن
لا يستقيم الا على مذهبه في ان عيسى حينئذ ليس بنبي واما النصارى فذهبوا الى انه عليه السلام كان نبيا حينئذ لقوله وجعلني نبيا
وظاهره في الحال ولا مانع قيل المثل وكلامه لا يستقيم الا مع البناء على ان الله اكمل خلقته عقب ظهور معجزته بالكلام في المهد
وانه استوى حاله في صغر الجسم ساعة واحدة بعد ذلك الا ان هذه صغيرة اسفر عن القبول قال جار الله في كشافه والحلفوا في
نبوته فقيل اعطيها في طفولته واكمل الله عقله واستنباه طفلا نظرا الى ظاهر الاية وقيل معناه ان ذلك سبق في قضائه
او جعل الاتي لا محالة كانه قد وجد قوله واجاز غيره تراخيه اعلم ان كلامه مشعر بوقوع الخلاف في جواز التراخي ولهذا
استحسن التفصيل الذي ذكره وذهب اليه والظاهر ان جواز التراخي متفق عليه لكن لا يكفي الا اذا اخبر به ذلك النبي ووقع تنفيذا
لخبره اذ لو لم يخبر به لم يكن له به تعلق ولو لم يطابق لكان دالا على كذبه فكلام المصنف لا يخلو عن انحراف واشتراط الاخبار من ذكر
قوله فاما التقدم الى اخره يعني انه قد تقدم ذكره تحلا فالى القسم ولم اقف لغيره على مثل ما ذكره من حكايته جواز التقدم مطلقا
او مع كونه في نفس المدعي والتحقيق في الخلاف هو ما قدمناه وقد ذكر بعضهم قريبا من تفصيله في شان التراخي قال لانا
مكلفون بتصديقه عند ان يدعي ولا بد من معجزة عقب الدعوى والا كنا قد كلفنا ما لا نعلم وهو قبيح وفيه نظر فانا انما نكلف
بتصديقه عقب ظهور المعجز فاذا كان لله حكمة في تقدم الدعوى وتاخر المعجز جاز ذلك وتاخر التكليف بالتصديق ولا مانع كما
في تاخر بعثته من الاصل

فصل قوله ومن شروط دلالة المعجز الى اخره اعلم ان ما ذكر في هذا الفصل بعض
الشروط وبعضها قد دخل ضمن تحقيق المعجز في الفصل الذي قبل هذا وهو ان يكون على يد مدعي النبوة وان يكون عقب الدعوى
وان يكون ناقضا للعادة وهذا الشرط وهو كونه خارقا للعادة وان كان قد دخل في الفصل الاول وتضمنته الفاظ الحقيقة
كغيره ولذلك ترك المصنف اعادة ذكره فهو يفتقر الى بسط وتحقيق وينبغي استيفاء الكلام عليه وحاصله ان يقال المراد بكونه
خارقا للعادة وناقضا لها نقض عادة من كان المعجز بين ظهرانيهم وان لم ينقض عادات الخلق على الاطلاق وان كان في المعجزات
ما هو كذلك ومثال ما ذكرناه نزول الثلج فانه ناقض للعادة فيما كان من الاقطار يشتد الحر خاصة في ايام القيظ وكالمشاء
العذبة حيث يكون الولادة والنشأة في بلاد السودان وقد يكون نقض العادة في زمان دون زمان كان يحصل المثل وقد ترك
في غير حينها اذا عرفت هذا فاعلم ان شروط المعجز قيل هي ستة هذه الثلاثة التي اشرنا اليها والشرطان اللذان ذكرهما المصنف
في هذا الفصل وقيل ان يتعقب ان يقع عقب الدعوى وان يكون ظهور المعجز مع بقاء التكليف والا جوزناه خارقا للعادة

من جملة الخوارق الحادثة حال ارتفاع التكليف كخروج الدابة وطلوع الشمس من مغربها وكونه من فعل الله وكونه يتعذر مثله منا عادة ولو دخل جنسه تحت مقدورنا وهذان الاخيران ينبغي ان يعدا شرطا واحدا وهو ان يكون فعلا لله او جاريا مجرى فعله وقد قيل لا حاجة الى ان يشترط بقاء التكليف لان الكلام في المعجز الدال على صدق المدعي للنبوة والنبوة تستلزم بقاء التكليف اذ لا بد فيها من تكليف جديد على ما مر قوله او جاريا مجرى فعله المراد به ما لا يحصل الا بتوفيق الله فاعله من القدرة ما هو زائد على المعتاد وذلك كالمشي على الهوى وعلى الما وشق الجبال قوله وفلق البحر وشق الجبل وهو من الاجناس المقدورة للخلق يعني لان مرجعهما الى الاعتماد والاكوان وهما من اجناس مقدورات العباد وشق الجبل قلعه ورفعه وهو من فعل جبريل عليه السلام معجزة لموسى وذلك ان موسى لما جا قومه بالالواح وقروا ما فيها من التكاليف الصعبة عظم عليهم ذلك فامتنعوا من قبولها فامر جبريل عليه السلام بقلع الطور من اصله ورفعه وظلله فوقهم وقال موسى حسبنا ان قبلتم والا القي عليكم فقبلوا وفلق البحر شقه والفصل بين بعض منه وبعض حتى صار فيه مسالك وكانوا يسلكونه ويقفون والما عند سلوكهم وروي ان قوم موسى قالوا حين سلوكهم في البحر ما لنا لا نرى اصحابنا فقال سيروا فانهم على طريق مثل طريقكم فقالوا لا نرضى حتى نراهم فقال اللهم اعني على اخلاقهم السيئة فاوحى اليه ان قل بعصاك هكذا فقال بها على الحيطان فصارت فيها كوا فتراءوا وتسامعوا كلامهم وفي قول المصنف وهو من الاجناس المقدورة للخلق ما يشعر بان الفاعل له الله وقد يعدم ان شق الجبل فعل جبريل وان لموسى عملا في فرق البحر على ما ذكره اهل التفسير

فصل والفرق بين المعجز والحيل من وجوه اعلم ان الحيل على ضربين احدهما بطريق السحر ومعناه ان نرى الامر ظاهرا والباطن خلافه كان يحمل الى غير الحي حي وانه يرى الحيوان ثم يحبسه ويحوذ ذلك الضرب الثاني بطريق الشعبذة وهي على وجهين اجراها ما ذكر في السحر لكن يميز عنه باعتراف المشعبذ انه لا حقيقة لذلك بخلاف الساحر فانه الذي يدعي ان لعمله حقيقة الوجه الثاني ان يفعل صاحب الشعبذة ما لا اعتاده اكثر الناس ولا يمكن منه غيره لكثرة ممارسته لذلك كمن يمشي على بعض رجليه في الهوى او يمشي على الحبل الذي لا يعتاد المشي على مثله ويقعد عليه ويضطجع مع كون ذلك صحيحا محققا فالسبب فيه ما يتفق لبعض الناس من الخفة في بدنه وممارسته ذلك من وقت الصغر مع اعتياد الغذا مخصوص ياتي معه هذا الافعال قوله والمعجز على ظاهره يعني يعلم حقيقته وما هو عليه بالضرورة كالعلم بفلق البحر وشق الجبل واخراج الناقة من الصخرة واستمرار حياتها وان يعني معجزات موسى واستعملها انفسهم قوله بل وقد يدركها كل من مارسها لسببها الى الطلاقة لانا نعلم ان كثيرا من الناس لا يدركونها ولو بالغوا في تعلمها قوله وامنها ان الحيل لا يدوم الى اخره هذا في معنى الوجه المتقدم وهو قوله ان الحيل يرى على وجه وهي في الحقيقة على خلافه لكن اعاده على تحرير اخر وفيه نظر فان قوله لا يدوم مشعر بان لها حقيقة لكنها سريعة الزوال وليس كذلك فانه لا حقيقة لها من الاصل والاولى وصفها بالانقطاع وانما الذي يستطيع بحيل صحيحا ولا يدوم الناس الا متفقا قوله ان الحيل يحتاج الى الة يعني في الاغلب وقد ذكر من وجوه الفرق غير ما ذكره من ذلك ان الحيل يوقف على اصولها ويعرف بطلانها عند تتبعه البحث بخلاف المعجز ومن ذلك ان الاسلم يجد عاداتهم من حال الطفولية الى دعوى النبوة لمخالطة المحتالين ولا التعلم منهم والمحتالون يعرف منهم التعلم والمخالطة لمن يكتسبهم ذلك

تنبيه اعلم ان المحوج الى بيان وجوه الفرق بين المعجز والحيل ان النافي لقاعدة النبوة زعم في معجزات الانبيا انها حيل فالواضح الجاحد ان يطلب بعض الناس ويطلع على كثير من خواص الاشيا فياتي منه ما يمتنع على غيره ومن المدعين لذلك البراهمة وحكي عن الباطنية وذكر ابن الراوندي حكى ابن الملاحمي عن ابن الراوندي انه زعم ان ما ذكروا في الطعن على المعجز انها امور يمكن فعلها بالحيل والمواطاة قال ابن زكريا كافعل نبي المجوس فانه نصب الصغر المذاب على صدره ولم يوذه وعن بعض

خدام

حدام الاوثان انه كان منحنيا على سيف فخرج من ظهره ولا يسيل منه دم مثل ما اصفر وذكر انه رأى رجلا يتكلم من ابطه
واخر لم ياكل خمسة وعشرين يوما وهو مع ذلك ناعم البدن وكلامهم ظاهر البطلان وحكاياتهم هذه غير موثوق بها
وان صحت فانما هي من احيا الموتى وفلق البحر واخراج الناقة من الجبل ورفع الطور وان صح ما يفعلوه فلعل واضع الظفر
على صدره جعل عليه من الادوية ما يمنع النار من الاحراق وقد قيل ان ناسا يدخلون التنور المسجور وصاحب السيف مشعبذ
لا محالة وقيل هذا اكثر من افعال المشعبذين والمتكلم من ابطه فيكل من الجائزات يتعلق هناك اصواتا مقطعة ويخيل ان
هناك كلاما وليس هناك كلام واما الصبر عن الطعام فمثل ذلك يقع بالاعتياد والرياضة فقد قيل ان بعض الصوفية
يعود ذلك الى بضع يوما وينقل عن ابن الزبير انه كان يصوم وصال خمسة عشر يوما مع كونه من اقوى اهل زمانه وقد
طعن ابن الراوندي وابن زكريا في المعجزات من وجه اخر فقالا لا يمتنع فيما يظهر على يد مدعي النبوة ان يكون لخواص وطبايع
وقد يوجد للاشيا طبايع غير معتادة كجذب حجر المغناطيس للحديد وكالحجر المسمى باغض الخل وهو حجر اذا طرح الى
اناء فيه خل يثب عن الخل ولم يقع فيه وكالزمرد اذا قابل عين الافعى فتسيل وكالسمكة التي تسمى الرعادة فان صاحبها
يرتعد ما دامت في شبكته والخيط في يده وهذا من تخييلهم الفاسد والفرق بين الخواص ومعجزات الانبيا ظاهر لا يجحده
الا مكابر **فائدة** حكم من اتى بالمعجزة على سبيل ابطال المعارضة انه نبي ومرسل والانبيا اشرف الناس وافضلهم واعلاهم
منزلة في الدنيا والاخرة واما حكم الساحر فالسحر على ثلثة وجوه الوجه الاول الذي قدمنا ذكره في اول الفصل فصاحبه كافر
لادعائه انه يشارك الله تعالى في خلق ما يفعله بالقدرة عليه الوجه الثاني ما يقع لشبه البغض والمحبة وحكمه ان فاعله على وجه
محلل لا يأثم كأن يفعله للبغض بين المومن والكافر او المحبة بين المومنين او للبغض بين الناس والمحبة بين الزوجين فان
فعل ذلك على وجه قبيح فهو اثم قطعا والمكفر والمفسق يفتقر الى دليل قاطع واما قوله وما يعلمان من احد حتى يقولا
انما نحن فتنة فلا تكفر فالمعنى انما نحن ابتلاء واختبار من الله فلا تعلم معتقدا انه حق فتكفر هكذا فسره جار الله الوجه
الثالث ما كان السحرة يعتادونه قبل بعثة النبي صلعم ويسمون الكهنة وهو يلقي ما يسترقه الجن من السمع عنهم ثم يلقونه الى
الناس بزيادة ونقص من الجن في القائه اليهم ومنهم في القائه الى الناس والسبب في استماع الجن لذلك ما ورد في الاثر من ان الله
اذا اراد احداث امر في الارض لا سيما اذا كان من الامور الجليلة اعلم به ملائكة السما السابعة فيكون لهم تكبير وتسبيح
ويتحدثون به فيسمعه اهل السما السادسة فيكون منهم كذلك ثم يسمعه اهل الخامسة حتى ينتهي الى السما الدنيا فيكون من اهلها
مثل ذلك فيسمعه الشياطين والجن لانهم اجسام لطيفة يطيرون بها الى قريب من السما فيسلمونه الى الانس والحق ان هذا قبل
انقطع فمن ادعى سماعه فهو كاذب واما حكم اهله في الزمان القديم فكانوا كفارا لا لاجله بل لاعتقاداتهم الكفرية واما اخبارهم
بما اخبروا به فالمطابق صدق وغيره كذب وحكمها معروف واما حكم المشعبذ فله صورتان قد قدمنا ذكرهما فالاولى
فيه كراهة حظر لما في ذلك من التشبه بالسحرة وقيل كراهة تنزيه والثانية من قبيل المباح لا كراهة فيها ولا حظر ومن
هذه الصورة ما حكاه بعضهم انه راى رجلين في الحرم الشريف مد حبلا من احدى منارتي الحرم الى الاخرى وراى احدهما
يصعد على ذلك الحبل ويضطجع عليه والاخر يحاربه في الحبل كانهما يتحاربان على الارض الا انهما في حال الحرب اطهما في الحبل كانه

فصل **قوله** منع الجمهور من صحة ظهور ما هو بصفة المعجز الا على الانبيا المراد جمهور المعتزلة
كالشيخين ابي علي وابي هاشم وابي عبد الله وقاضي القضاة واجازه السيد ابو طالب **قوله** واجازه ابو الحسين مطلقا
والمؤيد بالله ظهوره الى اخره في هذه العبارة اضطراب لانها توهم ان ابا الحسين اجاز ظهوره على الصالحين وغيرهم والمؤيد
اجاز ظهوره على الصالحين فقط وليس كذلك فان مذهبهما واحد والمروي عنهما وعن بعض اصحابه وابي رشيد وصاحب الاكليل

وينقله بعضهم عن الحشوية والملاحدة ونقله بعضهم عن جمهور الزيدية والمعتزلة انه يجوز ظهور ذلك على ايدي الائمة [المهدية]
والصالحين فلعل المصنف اراد بقوله مطلقا اي عقلا وسمعا ولكنه وسطه ووضعه في غير موضعه **قوله** كرامة لهم
وفضيلة يعني لا معجزا اذ المعجز في العرف قد صار مخصوصا بما يدل على صدق المدعي للنبوة دون غيره وقال بعض المحققين
لظهوره على غير الانبياء لا يسمى معجزة لعجز غير ذلك الصالح الذي ظهر على يديه عن الاتيان بمثله وهو خلاف لفظي وقد تقدم
ذكر ما ذهب اليه ابو القاسم من جواز ظهوره على من يكون نبيا الا مرة وان هاشم اليه كتظليل الغمامة لنبينا صلى الله عليه وآله
وولادته مختونا وكلام عيسى في المهد على القول بعدم نبوته حينئذ وتسليم الاحجار على نبينا قبل بعثته وقالت الامامية
يجب ظهوره للائمة وقالت الاشعرية يجوز مطلقا حتى في حق الكفرة والفسقة لمن يدعي الربوبية الا في حق من يدعي النبوة
كاذبا لان الظهور على مدعي الربوبية لا يشتبه بصدق قوله لقيام البراهين على كذبه واما المدعي للنبوة فلا طريق الى صدقه
او كذبه الا ظهور المعجزة او عدمه وقيل لا يمتنع ظهوره على الصالحين فيما يدخله نقض ليس كشفا العليل واهلاك الظالم
ونحو ذلك لا في الخوارق الباهرة كفلق البحر وقلب العصا حية واحياء الموتى لما فيه من حط مرتبة الانبياء حيث لم يستدلوا
على نبوتهم الا بما هو حاصل لغيرهم ممن ليس بنبي قيل وهذا لا يخالف ما ذكره المانعون لان ما يدخله نقض ليس لا يعد معجزة
اذ العلم بكونه خارقا شرط في كونه دالا على الصدق وهم انما منعوا من ظهور المعجز الحقيقي على غير نبي وذهب عباد
بن سليمان الى جواز ظهور ما هو بصفة المعجز على افراد الناس اولي علم وصلاح يكونون حجة الله في كل زمان على اهله ويكون
المعجز كرامة لهم وحجة على وجوب اتباعهم **قوله** قال الجمهور ظهوره على غير الانبياء ينفر عنهم ويبطل مزيتهم وقد احتج من
هذا بان ظهوره على غير النبي يسد للبحث والنظر في نبوته وكونه معجزا لان الناظر يشك في ذلك الفعل هل هو معجز او كرامة
اذ للمعجز شرائط معروفة ولو كان لا يظهر الا على نبي لم يحتج الى النظر بعد ظهوره ولو كان يؤدي ذلك الى حط مرتبة
الانبياء ويوهن امرهم للزم من يكثر المعجزات ان يكون كذلك والمعلوم خلافه **قوله** ومن قوي ما يمكن ان يقال للجمهور
الى اخره الاظهر في جوابه حجة ابي الحسين واصحابه انه لا مانع من ذلك عقلا ولا شرعا وما لم يقم دلالة على المنع منه
لم يمنع من جوازه ثم ان ذلك قد وقع لكثير من الائمة والصالحين فلم لا يكون قيل ان ذلك اتفق لجميع الائمة والصالحين بعد
قوله واعترض بانه لا يسمع الى اخره ليس في هذا الاعتراض وضوح والاحسن ان يقال ظهور الكرامة على الصالح لا
يوجب قبول شهادته وحده وبعض القاعدة الشرعية الكلية من اعتبار شهادة الاثنين بل حكمه في ذلك حكم غيره لان اعتبار
شهادة الاثنين ليس فيه قدح في ذي الكرامة وغيرها المصلحة علمها الله **قوله** فسقه القاضي والجمهور غير
المصنف ينسب منعه الى البهشمية وينقل عن بعض العلماء لحامه لكون ابلغ في التكذيب **قوله** فجاز مارد مام الرواية والقد
والبهشمية يسقون صحة الخبر **قوله** قيل لا يجوز ان يكون الغرض الى اخره كلام جيد وقد ذكر بعض اصحابنا انه اذا كان
فعل المعجز داعيا الى التكذيب وجب الا يفعله ذلك لمنافاته اللطف وهو يجب ايقاعه على ابلغ الوجوه والا لم يكن
الله فعله لانه عبث كما ذكره البهاشمية فان صحت قصة مسيلمة حملت على هذا

فصل في الصفة التي يجب ان يكون النبي عليها

وما يجب ان ينزه عنه **قوله** ليس الكمال الحال هنا تمام الاوصاف الحسنة والاخلاق المستحسنة **قوله** ونحو ذلك يعني من
السخاء والشجاعة وما يعد من صفات الكمال والرياسة **قوله** عما يقدح في الاداء يعني اداء الرسالة اما بان يمنع منها مطلقا
كالصمم والخرس او في بعض الاحوال كالعمى او بان ينفر من النفقة به كالكذب وما بعده مما ذكر **قوله** ودمامة الخلقة هي
قبحها لا هي بالدال المهملة يقال خلق دميم وخلق ذميم **قوله** وورد حل في هذا الى قوله كالعلم بالكتابة والشعر يقال
لم يعد هذا من الخلقي مع ان الكتابة انما يكتسب بالتعلم ولعله اعتبر العلم بهما بعد تعلمهما والعلم بكيفية نظم الكلم في الشعر

فانها

فانهما ضرورتان من جهة الله تعالى وغيرهما خلقيين قوله والصغائر المستخفة اي المصيرة له سخيفا والسخافة والسخف رقة
العقل في الاصل والمراد الصغائر الدالة على الخسة كسرقة لقمة والتطفيف بحبة مما يقضي برقة العقل وعدم صحته وقوله
قوله كثرة المزاح والمخالطة يعني الا اذا كان المزاح قليلا صادرا على الوجه المستحسن فانه من الخلائق الحسنة وقد صدر
منه صلى الله عليه وسلم واما المخالطة فهي لفظة يحتمله وسفيرها وبعدمه اضافيتان فتحسن ويكون غير منفرة اذا كانت لاهل الصلاح
على وجه محمود وتكون منفرة اذا كانت للاراذل لا الوجه يقتضي استحسانها قوله والهذرة هو كثرة الكلام وما لا نفع فيه
وما خلا عن الفائدة قوله والحرف الوضيعة اي التي تضع صاحبها وتسقطه عن رتبته قوله واشباه ذلك يعني كالنهم في
الاكل والشرب قيل ومن المنفرات عدم شرف النسب فلا يجوز ان يكون النبي من اراذل جهته لان ذلك يسفر اهل الشرف
عن الصواب ويؤدي الى التهاون بحقه ولهذا ذكر ان الله لم يبعث نبيا الا من اعلى بيت في قومه فان قيل السر لقمان مولى وطالوت
دباغا احسب بانهما غير نبيين وان كان لقمان عبدا صالحا حكيما وطالوت كان ملكا نصفه العالم والنبي اشمويل والعامل لا يشترط
فيه ذلك واعلم ان للامام يحيى تفصيلا في مضمون هذا الفصل اودعه كتاب التمهيد حاصله ان الغرض بعثة الانبياء اداء الرسالة
والارشاد الى المصالح الدينية والهداية الى المناهج المرضية فما كان يقضي بكمال الغرض وتمامه اعتبر وما كان يقضي بخلل
او نفير منع قال ونقسم ذلك الى قسمين الاول ما نفير بنفسه من غير واسطة ومرجع ذلك الى امور ثلثة احدها ما يتعلق
بنفس الابلاغ للشرع كالكتمان والتحريف والتبديل والكذب وثانيها ما يتعلق بالافعال كالكفر والفسوق وارتكاب الصغائر
المستخفة وثالثها ما يتعلق باحوال الخلقة كالامراض المنفرة من جنون وسلس بول ونحو ذلك والفظاظة والغلظة فهذه
الامور الثلثة مما لا يختلف احوال الانبياء في كونها منفرة في حقهم فتنزههم عنها لما فيها من نفير الخلق وبعدهم عن
القبول وذلك ناقض الغرض الذي بعثوا من اجله وقد صح اعتبار ذلك بقوله تعالى وانك لعلى خلق عظيم القسم الثاني ما لا
ينفر بنفسه بل لا بد فيه من اعتبار واسطة كالعمى والصمم والنوم وصغر السن والكتابة والقراءة والشعر اما العمى
والصمم فانما يتعينان اذا توقف الاداء على السماع منهما الا اذا لم يتوقف واما النوم فجائز ولا مدخل له في التنفير وكذلك
الغشية فانه وقد خر موسى صعقا واما تحريم النبوة عنهما حتى يشترط ان اذ فيه نقض للغرض واما صغر السن فانما يؤثر
بواسطة ضعف العقل ونقصانه فاذا اكمل الله العقل فالاعجاز في حقه اعظم والا يجوز به في مثله ادخل ولهذا جوزنا ان
يكون عيسى نبيا في صغره في قوله تعالى ويكلم الناس في المهد وكهلا وكذلك يحيى لقوله تعالى وآتيناه الحكم صبيا واما الكتابة
والقراءة والشعر فانما تؤثر لما يحصل المعجز لان تعاطي مثل هذه الامور يقدح في سكون النفس الى كون القرآن معجزا
ولا يؤثر في حق من معجزه احياء الموتى ونحوه ولهذا جنب الله نبينا الكتابة والقراءة والشعر فقال تعالى النبي الامي وقال
ولا تخطه بيمينك اذا لارتاب المبطلون وقال وما علمناه الشعر **تنبيه** قد تقدم ان مما يجب تنزه النبي عنه الجذام
ونحوه من المنفرات والمشهور ان نبي الله ايوب عليه السلام ابتلي بالجذام واليه الاشارة بقوله تعالى اني مسني الضر فقيل اصابه ذلك
بعد كمال التبليغ فهو كالوفاة وقيل بل لم يكن الا مرضا يحكي من الانتان العظيم المنفر لكن لعله لم يلبث الا وقد لبسه الا
نفر مثله منفرا قال مولانا عليه وفيه نظر وان المحكي ان مدة مرضه ثماني عشرة سنة وعن وهب ثلث عشرة وعن مقاتل
سبع سنين وسبعة اشهر وسبع ساعات والحسن الثاني بل الاول **فصل** وقد اختلف الناس في جواز الكبائر على
الانبياء هذا الفصل كلام في العصمة واحكامها واعلم ان نفاة الرسل من البراهمة وغيرهم لما اعياهم دفع المعجزات الباهرة
والآيات النيرة رجعوا الى توهين امر الانبياء ومعالجة اطفاء نورهم الذي اظهره الله بشيء كذبوه او اخترعوه ونسبوا
الى الانبياء الشرك وتعاطي الكذب والفجور وسائر الفسوق فقالوا كيف يجوز ان يكون من هذه حاله مبلغا عن الله وابدوا

ذلك ينقل حكايات كاذبة كنقلهم ان ادم وحوا اشركا وان لوطا دعا الى الزنا وان ابرهيم شك في قدرة الله حتى سال ان الله
احيا الموتى وان يونس توهم ان الله لا يقدر عليه وان موسى قتل نفسا بغير حق وان داود عشق امراة اوريا وان محمدا
صلعم هوى امراة زيد قالوا وهذا يدل على سقوط النبوة وموقع الخلاف في العصمة ووقتها اما العصمة فاختلف الامة
على قولين الاول انه لا يجوز على الانبيا شي من الخطا ولا يقع منهم ذنب على وجه من الوجوه وهذا قول الامامية الثاني
جواز الخطا عليهم مع اتفاق الامة باسرها انه لا يجوز عليهم الكفر والشرك الا ما يحكى عن بعض الخوارج ثم اختلف القائلون
بجواز الخطا فمنهم من جوز عليهم الكبائر على وجه العمد وهو قول الحشوية والاشعرية واكثر فرق المجبرة وبعض الخوارج
وقيل لا يجوز عليهم ذنب صغير ولا كبير على وجه العمد ويجوز عليهم ذلك سهوا وخطا وهذا هو قول النظام وجعفر بن مبشر
والحق ما ذهب اليه اكثر المعتزلة والزيدية من انه لا يجوز عليهم ان يرتكبوا كبيرة ويجوز وقوع الصغاير منهم على وجه الخطا
والتاويل ولا يجوز عليهم امر يقتضي التنفير في ادا ما حملوه والا خلا انه من سهو وكذب وغلط واتفق الامة على انه لا يجوز
عليهم الكذب والتقول وعن قوم جوازه سهوا ونسيانا لتعذر الاحتراز عنه واتفقوا على عدم جواز الزلل في الحكم والفتوى
عليهم عمدا واما خطا وغلطا فجوزه بعضهم واباه الاكثرون قوله وحكى مثله عن ابي علي وقد حكي عن الجاحظ بل مثله
وليس ذلك بظاهر عنهما واما وقت العصمة فاختلف القائلون بها فيه على ثلثة اقوال احدها انه من وقت المولد والثاني
من وقت البلوغ مع عدم جواز ارتكاب الكبيرة قبله وهو مذهب اكثر اهل النظر والثالث انه من وقت النبوة ويجوز الخطا قبلها
قال الامام يحيى في المختار الاول لان الدال على وجوب العصمة لم يخص وقتا دون وقت ولما علم قطعا من ظهور العناية بسائر
وتطهيرهم من الاخلاق الردية واختصاصهم بالخلال الزكية من وقت المولد كما حققه المورخون قوله قلنا اما الثقة فلا
نسلمها لعلمنا ان المانع منها تجويز الكذب والخصوم يمنعون منه فهم واثقون وان جوزوا الكباير قوله ولهذا منعنا الى اخره
يعني ان تجويز القبيح على الله تعالى الله عنه يشمل تجويز تصديق الكاذب باظهار المعجز وذلك يمنع الثقة فكذلك تجويز
الكباير يستلزم جواز الكذب فيستلزم عدم الثقة لكنه يقال انما جوزوا غير الكذب فلا يلزمهم ذلك قوله كان التقطيب
في وجه الضيف هو التعبس وهو جمع ما بين العينين قوله سوا حصل التنفير ام لا يقال انما اذا فرض كون في المعلوم انه
لا يقع تنفير فما الموجب للتنزيه عن ذلك قوله ممن يتعاطاها المتعاطاة المناولة وفلان يتعاطى كذا اي يخوض فيه
استدل في المعتمد على العصمة ووجوبها بالسمع والذي يدل على ذلك منه ما يدل على تنزيههم ورفع درجاتهم كقوله تع وانهم
عندنا لمن المصطفين الاخيار وقوله انهم كانوا يسارعون في الخيرات الاية وقوله وجعلناهم ايمة يهدون بامرنا الاية وقوله
انهم كانوا يسارعون في الخيرات الاية وقوله اولئك الذين هدى الله فبهداهم اقتده وقوله وما ينطق عن الهوى وقوله وما
كان لنبي ان يغل وان مولانا يعلم لا دلالة فيما ذكر على جواز العصمة وانما يدل ذلك على وقوعها وثبوتها لا دلالة فيه قوله وان
محمدا عشق امراة اسامة بن زيد هذا من الاوهام الفاحشة فان المشار اليه امراة زيد بن حارثة لا امراة ابنه اسامة والقصة
مشهورة وزيد مصرح به في القران وهو الذي تبناه رسول الله صلعم وكان وجه الحكمة في تزويج النبي امراته بيان حكم
الادعا في حل زوجات المتبنين لهم عن حكم في احيا الموتى الاية قوله واشباه ذلك من تاويلاتهم الفاسدة وقد قدمنا
ما قدح به من غير ما ذكر كشك ابرهيم في احيا الموتى وقتل موسى نفسا بغير حق واخذه صلعم الفدا في اسارى بدر وجوابه
ان قوله تع اولم تومن ليس المراد به النسبة على ان ذلك شك في الايمان باحيا الموتى فالمعلوم انه اثبت الناس ايمانا وانما طلب
ذلك ليبحث بما اجابه لما فيه من الفائدة الجليلة للسامعين والمعنى بل امنت ولكن سالت ليزداد ذلك ليزداد قلبي سكونا وطمانينة
بمضامة علم الضرورة علم الاستدلال واما قتل موسى صلعم للقبطي فليس بكبيرة لانه كافر غير محترم الدم وانما حظه من عمل

الشيطان وسماه ظلما لنفسه واستغفر منه لانه فعله من غير اذن والذنب في ذلك صغيرة ولا حجة فيه للخصم واما قصة الفداء
فهي من قبيل الخطا في الاجتهاد ولا يبعد ان يكون التوبيخ الوارد في ذلك بقوله تريدون عرض الدنيا وقوله تعالى لولا كتاب
من الله سبق الاية موجها الى اصحاب رسول الله الذين اشاروا واتى بذلك رغبوا فيه دونه صلعم اذ ليس من المتدين لغرض الدنيا
ودون من اسارى بالقتل من اصحابه ولو نسلم ان الخطا في الاجتهاد مطلقا او هنا فقط تجرد دينا فليس يبلغ حد الكبيرة ولا
دانيها وقد قال جار الله قوله لولا كتاب من الله سبق بان المعنى لولا حكم منه سبق اثباته في اللوح وهو انه لا يعاقب احدا بالخطا
وكان هذا خطا في الاجتهاد لانهم نظروا في ان استبقاءهم ربما كان سببا في اسلامهم وتوبتهم وان فداءهم يتقوى به على الجهاد
وخفي عليهم ان قتلهم اعز للاسلام واهيب لمن وراءهم واقل لشوكتهم قوله مزيفة باطلة اهو من قولهم درهم زيف وزايف
او من زافت الشمس اذا مالت ولم يتعرض المصنف لبيان التاويلات الصحيحة فيما احتجوا به ونحن نذكرها فان ذكرها لا غنية
عنه اما ما نسبوه الى داود عم فقد قيل انه اما سال الرجل ان ينزل عن امراته اي يفارقها وكانت العادة جارية بمثل ذلك وان
اهل ذلك العصر يواسي بعضهم بعضا بمثل ذلك كما كان في صدر الاسلام يصنع ذلك الانصار للمهاجرين وقيل ان داود خطبها
بعد خطبة اوريا وكان جائزا في شرعه ولكن عوتب على ذلك حيث سال رجلا ليس له الا امراة ان ينزل عنها قال ابو علي كان
في زمان بني اسرائيل اذا مات الرجل فاولى الناس بامراته اقاربه فان لم يتزوجها احد منهم تزوجها الاجنبي فلما مات اوريا
تزوج داود امراته بعد ان قيل له ان اقاربه لا يرغبون فيها ولم يعلم فنبهه الملك على ذلك فاستغفر وقيل واراد اهل
السنة ان داود عم غض بصره اليها ومحبته لها للزوج وطلبه ان ينزل عليها واعتقدوا ان ذلك معصية كبيرة وذلك غير مسلم
واما هم يوسف بامراة العزيز فالهم وان كان القصد الى الشيء والعزم عليه ومراد الخصم ان العزم على الكبيرة كبيرة فهذا
غير مسلم لم لا يجوز ان الهم هنا مجاز وان المراد به ميل النفس ومنازعتها الصادرة عن الشهوة والعزم ولشدته سماه اشبها
بالقصد والهم قال جار الله كما يقتضيه صورة تلك الحال التي تكاد تذهب بالعقول والعزائم ويوسف عم في تلك الحال يكسر
ما به ويرده بالنظر في برهان الله الماخوذ على المكلفين من وجوب اجتناب المحارم ولو لم يكن ذلك الميل الشديد حتى سمي
هما لشدته لما كان صاحبه ممدوحا عند الله بالامتناع لان استعظام الصبر على الابتلاء على حسب عظم الابتلاء وشدته
ولو كان همه كهمها عن عزيمة لما مدحه الله بانه من عباده المخلصين والمجوز ان يريد وشارف ان يهم بها كما يقول
قتلته لو لم اخف الله واما ذو النون فمغاضبته كانت لقومه لانه غضب عليهم لكفرهم وعدم طاعتهم على طول تذكيره لهم
واعتصم بمفارقتهم لخوفه حلول العقاب عليهم وظن ان ذلك يسوغ حيث لم يفعله الا غضبا لله تعالى وبغضا للكفر واهله
فعاتبه الله واساء تابه ابطا الجواز اذ كان عليه ان يصابر وينتظر الاذن من الله في المهاجرة عنهم واما ظنه ان لن نقدر
عليه فقد فسر بالتضييق او نقدر الله عليه عقوبة قال ابن عباس لمعوية وقد ساله عن معناها هذا من القدر
لا من القدرة ويصح ان يفسر بالقدرة على معنى انه ظن انها لا تعمل فيه او من قبيل التمثيل والمعنى ان حاله ما تمثل حال من
ظن ان لن يقدر الله عليه في مراغمته قومه من غير انتظار لامره تعالى ويجوز ان يسبق ذلك الى وهمه لوسوسة الشيطان
ثم يردعه ويرده بالبرهان كما يفعل المومن بنزغات الشيطان وما يوسوس اليه في كل وقت ومنه قوله تعالى وتظنون بالله الظنونا
والخطاب للمومنين واما لوط عم فلم يعرض بناته للفاحشة وانما عرضهن للتزويج طلبا لترك قومه الفاحشة وكان تزويج
الى الكفار جائزا كما جاز تزويج بنات نبينا صلعم منهم فكانت احدى بناته عند عتبة بن ابي لهب واخراهن عند ابي العاص بن وابل
واما قول ابرهيم اني سقيم فهو من قبيل المعاريض وفيها مندوحة عن الكذب ولعله نوى ان من في عنقه الموت فهو سقيم في
المثل كفى بالسلامة داء ومات رجل فجاة فقيل مات وهو صحيح فقال اعرابي اصحيح من الموت في عنقه وقيل اراد اني سقيم

النفس لكفهم واما قوله بل فعله كبيرهم فقيل المراد انه من قبيل الاسناد الى السبب فانه لما راى الاصنام مصطفة مزينة
غاظته وكان غيظ كبيرها اكثر واشد لما راى من زيادة تعظيمهم اياه فاسند الفعل اليه لانه السبب في استهانته
بها وحطمه لها فيكون من الاسناد المجازي قال جار الله ويجوز ان يكون حكاية لما يقود الى تجويزه مذهبهم كانه قال
لهم ما تنكرون ان يفعله كبيرهم فان من حق من يعبد ويدعى الها ان يقدر على هذا واشد منه واعتمد جار الله على وجه
اخر وهو انه من معاريض الكلام والغرض به تقرير الفعل لنفسه واثباته لها كما اذا قيل لك وقد كتبت كتابا بخط رشيق
وانت شهير بحسن الخط انت كتبت هذا والقائل لك امي لا يحسن الخط فقلت له بل كتبته انت وقصدك تقرير ذلك مع الاستهزا
به لا نفيه عنك واثباته له واما قصة نبينا صلى الله عليه وآله وسلم مع امراة زيد فهي منقبة لا منقصة فقال الله اعز الله واعز رسوله
وحقيقتها ان حضرته صلم فاجا امراة زيد وهي زينب بنت جحش وهو صلم الذي انكحه اياها وكانت نفسه تنبو عنها فلما
راها وقع في نفسه فقال سبحان الله مقلب القلوب فسمعت ذلك فحكته لزيد ففطن والقى في نفسه كراهة صحبتها
وارادة فراقها فذكر ذلك لرسول الله صلم فقال له صلم ارابك منها شي فقال لا ولكنها تتعظم علي لشرفها فقال له
امسك عليك زوجك واتق الله ولما طلقها من لدن نفسه خطبها صلم وكان الله الذي زوجها اياها قال تعالى زوجناكها لكي
في كتابه وجه الحكمة في ذلك والمصلحة العامة فيه وهي الا يكون على المومنين حرج في ازواج ادعيائهم وفيه من المصالح الخاصة
ان بنت عمته رسول الله صلم امتنت الانفة والضعة ونالت الشرف وعادت اما من امهات المسلمين واما عتاب الله رسوله
لمبالغته في كتمه بقوله امسك عليك زوجك لانه لو لم يرض لوال اتحاد الضمير والظاهر والثبات في مواطن الحق وان كان
مرا واما عبوسه صلم في وجه الاعمى وتوليه عنه فكان الحامل له على ذلك اشتغاله بتصاديد قريش رغبة منه في اسلامهم
لا لعظمالهم مع كفرهم وتهاونا بالاعمى مع اسلامه وانما عوتب عليه مبالغة في الحث على حسن خلقه وانه لا يشغل
شي عنه وان كان الشاغل عظيما لا انه معصية كبيرة ولا صغيرة قوله دون السفر بحجر زيد لذاعي نحو سرقة لقمة
والتطفيف بحبة وقوله العفة في التبليغ بحجزه عن نحو الكذب والكتمان قوله الا عمدا من لا يعبا به اشار الى الخلاف والامامية
وبعضهم من موافقة الانبياء الصغائر قبل البعثة وبعدها كقولنا في الكبائر وهكذا قالوا في الائمة وانفرد هشام بن الحكم
منهم في رواية عنه بتجويز ذلك على الانبياء دون الائمة قال لان الانبياء يتوقفون بالوحي قوله وقال ابو هاشم الى اخره
قيل وهو قول اكثر المعتزلة والزيدية قوله واما ان يقدم عليه مع الاخلال بالنظر الى اخره يقال مثل هذا لا يعد هذا
للمعصية وانما هو تقرير للفعل الذي هو في نفس الامر معصية وليس محل النزاع فان محله ان يقدم فعل المعصية مع علمه
بكونها معصية وقوله فلا بد ان يتعمد ما يعد قبيحا يقال فيه الخصم يسلم ذلك واما تسمع تعمده لذلك مع العلم بقبحه والجهة
الواضحة لابي هاشم ومن قال بقوله ان ادم عليه اقدم على الاكل من الشجرة بعد ان حذر منه وعرف بقبحه قال تعالى ولا تقربا
هذه الشجرة فتكونا من الظالمين وقد يجاب بانه لا يبعد ان تعرض له شبهة في عموم اللام وقرارها في علة التحريم بحيث انه
اعتقد عدمها في وقت الاقدام وبنيته على ذلك ما حكاه تعالى عن ابليس قال ما نهاكما ربكما عن هذه الشجرة فانه حمل العلة
في النهي امرا اخر لا جرم فيه وكذلك قوله تعالى فدلاهما بغرور وقيل المراد ان الشيطان نزلهما الى الاكل من الشجرة بما
غرهما به من القسم بالله وعن قتادة وانما يخدع المومن بالله وايضا فان قوله تعالى فنسي ولم نجد له عزما اذا حمل على
ظاهره فهو قاض بان ادم انسي التحريم ومع ذلك فيكون ذنبه كونه لم يعتني بالوصية في ترك الاكل عناية صادقة
ولم يعقد قلبه عليها ويضبط نفسه فتولد من ذلك النسيان قوله مع الخطا والتاويل معناها اعتقاد عدم القبح اما
لقصور في النظر او غلط في طرقه اذ الانظار كثيرا ما يعرض فيها الغلط فتعرض لهم بسبب ذلك شبهة يعتقدون بها عدم الحرمة

المقصد

المتبعة عليهم قال مولانا عليه السلام الاصح ما ذكره ابو علي ومن معه فان الجراة على الله وتغير الاوامر على معصيته مما ينزه
عنه من بلغ مرتبة الانبياء من الصالحين والاولياء فكيف برسل الله وامنائه واصفيائه وخيرته من خلقه ومذهب ابي علي
هو الوسط بين مذهب ابي هاشم ومن معه والنظام ومن معه وهو داخل في عموم خير الامور اوساطها لان مذهب ابي هاشم
يستلزم تجويز الجراة في حقهم عليهم ومذهب النظام يستلزم عدم وقوع المعصية منهم راسا والقران مصرح بوقوعها
ويلحق بهذا الفصل فوايد الاولى الوقف في ان ما ارتكبه معصية لو ارتكبها غيره لاوجب الحد في شريعته قال ابو علي يقطع
بكونها كبيرة منه لاجل الحد اذ لم يشرع الا فيما هو كبيرة وقال ابو هاشم بل يقطع بصغرها لكثرة ثوابه واستدل بان الحد
ساقط عن النبي لانه المامور باقامته وكيف يقيمه على نفسه ومع علمه وجواز الحد عليه وكثرة ثوابه لا تكون المعصية كبيرة
قيل وكان ما ذكر يمنع من القطع بكبر تلك المعصية في حقه فلا يبعد ابي هاشم القطع بصغرها الا ان افاد دليل الكبر واسقاط
الحد لعدم دخولهم في الخطاب يشير بلزوم الصغر والاولى القول بالاحتمال واما لو ورد ارتكابه كبيرة لا حد فيها فانه يقطع
بكبرها الا ان الدليل على كونها كبيرة لم يخص بها فاعل دون فاعل هكذا قيل وفيه نظر الفايدة الثانية الملائكة عليهم السلام معصومون
من الكباير والصغاير وذهبت الحشوية والاشعرية الى جواز المعاصي عليهم بل ذهب بعضهم الى ان ابليس من الملائكة والى
ان هاروت وماروت واقعا الفاحشة مع الزهرة والحجة على ما ذكرنا قوله تعالى لا يعصون الله ما امرهم الاية وقوله تعالى بل
عباد مكرمون لا يسبقونه بالقول الاية واما ابليس فقد نص تعالى انه من الجن واستثناؤه من الملائكة استثناء منقطع
او داخل فيهم تغليبا واما حكاية هاروت وماروت مع الزهرة فالظاهر عدم صحتها وايضا جاء من اصلها واما تعليمهما
السحر فليجتنب الفعل او لانه سحار الناس وفتنة لهم مع تحذيرهما وتمنعهما عن العمل به كما حكاه الله عنهما وقرا الحسن
الملكين بكسر اللام واحتج بقراءته من قال انهما ليسا ملكين بل من ملوك بابل الفايدة الثالثة اختلف في فاعل العصمة
وكيفيتها فقيل فاعلها الله وقيل النبي المعصوم ومن قال فاعلها الله اختلفوا في كيفية فعلها على ثلثة اقوال الاول
ان الله بناه على بنية القوة والطهارة فيمتنع عن المعاصي بنفس تلك البنية الثاني ان نصرة الله وقواهم عن مواقعة المعاصي
ومنعهم عنها فهذا الثالث ان يستصلحهم الله تعالى بفعل الالطاف ويمنعهم من المعاصي بتقوية الصوارف والدواعي من جهته
وهذا هو مذهب الجمهور والقايلون بان فاعلها المعصوم نفسه لهم في كيفيتها مذهبان احدهما ان يمتنع عن المعصية باختيار
نفسه من غير واسطة ويسمى معصوما لان الله اخبر عن عصمته الثاني ان يمتنع عن القبيح بنفسه لكن لا يستغني عن
معونة الله تعالى والدليل انا نقطع على ان الله هو المتولي للعصمة والفاعل لها فانه الذي اظهر المعجز وابان النبي به وذكر بعض
على العصمة فيجب ان يكون من جهته هكذا قيل عن الامام يحيى وفيه نظر لعدم وضوح وجه الاستدلال واظهر منه قوله تعالى ولولا
ان ثبتناك لقد كدت تركن اليهم شيا قليلا وقوله تعالى فبما رحمة من الله لنت لهم وقوله تعالى لولا ان راى برهان ربه وقوله تعالى
لولا ان تداركه نعمة من ربه

القول في صحة نسخ الشرايع

والوجه في الكلام عليه هنا
وان كان من اصول الفقه انه لا يصح القول بنبوة نبينا صلعم وصحة شريعته الا مع معرفة صحة النسخ لان مقتضى
شريعته نسخ شرع من قبله غالبا ولهذا استدل ابن الخطيب على جواز النسخ بان الدلالة القاطعة دلت على نبوة محمد صلعم
ونبوته لا تصح الا مع القول بنسخ شرع من قبله فوجب القطع بصحة النسخ لكنه اعترضه بعد فقال وللقايل ان يقول
لا نسلم ان نبوة محمد صلعم لا تصح الا مع القول بالنسخ فمن الجايز ان موسى وعيسى انما امرا الناس بشرعهما الى زمان
ظهور شرع محمد صلعم ثم بعد ذلك امرا باتباعه فبعد ظهور شرعه زال التكليف بشرعهما فلا نسخ بل يجري مجرى ثم اتموا
الصيام الى الليل قال والمسلمون المنكرون للنسخ بنوا مذهبهم على هذا وقد ورد نص القران على ان موسى وعيسى بشرا في

كتابيهما المبعثة صلعم وانه يجب الرجوع عند ظهوره الى شريعته فيمتنع تحقق النسخ **قوله** النسخ في اللغة الى اخره اعلم ان

استعمال النسخ لغة في الازالة والنقل متفق عليه ولكن اختلف من وجه اخر فجمهور الاصوليين والمتكلمين منهم الغزالي

والباقلاني وابو الحسين والقاضي ان حقيقة فيهما وابو هاشم وابو الحسين والرازي قالوا حقيقة في الازالة مجاز في النقل والسبكي

والقفال عكسنا **قوله** كالبراءة الاصلية يعني عدم وجوب الصلوة والحج والصوم ونحو ذلك فان العقل قبل الشرع يقضي بعدم

وجوبها وبراءة المكلف عنها ومن الامثلة تحريم العقل ذبح البهائم ونحوها فان اباحته بالشرع لا يعد نسخا **قوله** بطريق

المال بنقل الدليل لان النسخ قد يكون بدلالة قطعية وقد يكون بظنية كخبر الواحد وكذلك المنسوخ **قوله** كالاغماء والجنون

والعجز والموت يعني فان ارتفاع الاحكام الثابتة قبلها بعروض العقل ولا تعتبر نسخا وان اكده الشرع **قوله** احترازا من التخصيص

قد قيل بانه يخرج بقوله في اول الحقيقة رفع لان التخصيص دفع لا رفع واختار بعضهم ان فائدة الاحتراز مع تراخيه

عن وقت العمل بالمرفوع لم يدخل فيه التخصيص المتصل والمتراخي عن الخطاب المخصص اذ لم يقع التراخي فيما ذكروا والعمل

ماثلا ولكن لو امر بقتل الكفار في اخر الشهر والامر في اوله ثم ورد في وسطه لا تقتلوا اليهود فهو تخصيص منفصل لا نسخ **قوله**

احترازا من ان يأمر الله الى اخره اما عن المصنف فجعله احترازا من الحكم المعلق بغاية نحو واتموا الصيام الى الليل فانه لو

ورد بعده خطاب معناه لا تصوموا الليل لم يكن نسخا **قوله** وقد عرفت بهذا لزم الحقيقة الفرق بين النسخ والبدا اعلم ان البدا

لغة هو الظهور قال تعالى وبدا لهم من الله ما لم يكونوا يحتسبون اي ظهر واما في الاصطلاح فهو ان يصدر الامر من امر بشيء معين

للمأمور معين ثم ينهى عنه او العكس مع عدم الاختلاف في وجه من الوجوه **قوله** فان البدا لا يكون الا الى اخره قيل لا يعني

لتعداد هذه الامور وانما الذي لا بد منه فيه ان يكون الامر واحدا والمأمور واحدا ويسبق امر بشيء او نهي عنه من غير اوصاف

ولا شروط او باوصاف وشروط فقلت تلك الاوصاف والشروط او كثرت واكثرها لا يشق ضبطه واقلها مأمور به واحدا ومنهي

عنه ولجزم بعلت ما يعدم من الامر بالنهي او من النهي بالامر وبينا ولا المتاخر منهما المتقدم باوصافه وشروطه قلت او كثرت

او بعضها ان لم يكن اوصاف ولا شروط **قوله** عافاه الله هذا هو الوجه

فصل

والنسخ جائز عقلا واقع

سمعا خلافا للاصفهاني من المسلمين ولليهود الذي يقضي به كلام كثير من الناس على ان خلاف من خالف من المسلمين هو في

الوقوع فقط واما اليهود فبعضهم انكر جوازه عقلا وبعضهم اجازه عقلا ومنعه سمعا وظاهر كلام ابن الحاجب خلاف

ابي مسلم في جواز نسخ القران والمشهور عنه انكار النسخ مطلقا قال صاحب جمع الجوامع الخلاف لفظي لان ابا مسلم لا

ينكر وقوع ما نسميناه نسخا وانما يسميه تخصيصا وقيل تحقيق مذهب من خالف فيه من المسلمين انه ما قيل فيه من الشرائع

والاحكام انه منسوخ فالمراد به ان التكليف به كان موقتا الى الوقت الذي قيل انه نسخ فيه وكان يرتفع عند ذلك الوقت

وجد الناسخ او لم يوجد وعد الى هذا الاصفهاني ان النسخ لا يدخل في شريعتنا وان جاز في غيرها **قوله** كما قال تعالى ما

ننسخ من اية او ننسها قال ابن الخطيب هذا الدليل هو المعتمد في المسألة قال ووجه الاستدلال ان جواز التمسك بالقرآن فيه اما ان

يتوقف على صحة النسخ او لا يتوقف فان توقف عاد الامر الى ان نبوة محمد لا تصح الا مع القول بالنسخ وقد صحت نبوته فالقول

بصحة النسخ وان لم يتوقف فقد صح الاستدلال لانه على النسخ **قوله** الكثير من ان يحصى هذا على جهة المبالغة

والمراد كثرتها اذ قد افرد لها مصنفات ذكر فيها وضبطت **قوله** كتاب الغبش هو الكلأ الرطب ولا يقال الحشيش

حتى يهيج **قوله** في شرع بعضهم قد ذكر ان اصل جواز ذلك في شرع ادم عليه السلام واعلم ان ابن الحاجب قد اعترض الاستدلال بهذه

الصورة وبجواز الختان بعد الجناية وباباحة السبت ثم تحريمه بانه ليس نسخا لانه رفع لامور كانت مباحة بالاصل ورفع

مباح الاصل لا يعد نسخا واعتراضه يشمل تزويج الاخت وتحريمه ونحوه ويمكن الجواب بان هذه الاحكام وان كانت

موافقة لحكم العقل فالشرع ورد مقررا لها وذلك يصيرها حكما شرعيا لان الحكم الشرعي نوعان احدهما ما نقله الشرع
عن حكم العقل والثاني ان يرد الشرع مقررا لحكم العقل فيه مع جواز نقله وقد اشار الى ذلك صاحب المقنع عليه قوله
يوجد سرقه في شرع يعقوب ويوسف اي لسارق سنته قوله وعليه حمل قوله تعالى من وجد في رحله فهو جزاؤه
يعني حاكيا عن ان لا ديعقوب وقد استفتوا في جزاء السارق فافتوا بان جزاءه ان ياخذ المسروق السارق قوله ولو
ما كان ليأخذ اخاه في دين الملك بقوله تعالى وما في هذا من دليل على ان السارق يوجد بسرقته في شرع يعقوب ولعله اراد ان يستدل
على ذلك بالمفهوم فان الله سبحانه اراد انه عليه السلام يوسف واوحى اليه باخذ اخيه لكونه كذلك في شرع ابيه ولولا ذلك ما كان
لياخذه باعتبار دين ملك مصر وما كان الحكم به في السارق وهو ان يغرم مثلي ما اخذ الا ان يلتزم ويستعبد قوله اما
البدا واما الامر بالقبيح او النهي عن الحسن يعني انه يلزم من النسخ اما جهل الشارع بان يكون امر بشيء جاهلا لقبحه ثم
بدا له قبحه فنهى عنه او نهى عن شيء جاهلا لحسنه او وجوبه ثم بدا له ذلك فاباحه او اوجبه واما انه لم يجهل ذلك لكن
امر بشيء وهو يعلم قبحه او نهى عن شيء وهو يعلم حسنه قوله فما جعل له يعني من البينة على الفرق بين النسخ والبدا
لعلهم اجماع سد اياطه في النسخ قوله اما ان لم يكن الامر به مطلقا ولا يحتمل تكراره يعني بالمطلق اما ان يامر بالفعل نفسه
لا بقيده مرة ولا بتكرار ولا يحتمل تكراره على المختار لان الامتثال يحصل بايجاد حقيقة الفعل المامور به قوله ولا يعقل النسخ فيه
يقال هذا غير مسلم لانه يصح نسخ ما هذا حاله بعد ان يمضي وقت يمكن فيه فعله قوله بل لا بد من شرط في جواز النسخ فيه يظهر لان
النسخ يقع في غير ما ظاهره التابيد كما قدمناه انفا قوله اما عند من يوجب الاشعار بالنسخ فلا كلام عليه هو النسخ ابو الحسين
فانه اوجب يقترن بالحكم المنسوخ عند شرعه ما يقتضي بانه سينسخ وجعله بيانا اجماليا ومثله بان يقال هذا الحكم سينسخ
ويوزود الشارع كما ذكره المصنف قال لانه لا بد من ان رساله لبديعه بمجرده قوله واما من لا يوجب الاشعار فهذا مذهب
الجمهور قوله واما قولهم يجب العزم عليه ابدا واعتقاد وجوبه ابدا هذا كلام يوردونه في تحرير هذه الشبهة ولم يذكره
المصنف حال الاتيان بها قوله وبهذا ايضا يبطل الشبهة التي قبل هذه فيه نظر وليس بالواضح قوله وهم قتلوا في
زمان بخت نصر هو المسلط عليهم المشار اليه بقوله فاذا جاء وعد اولاهما بعثنا عليكم عبادا لنا اولي باس شديد قال جار
الله قيل بخت نصر وعن ابن عباس جالوت قتلوا علماءهم واحرقوا التوراة وخربوا المسجد وسبوا منهم سبعين الفا قال فان قلت
كيف جاز ان يبعث الله الكفرة على ذلك ويسلطهم عليه قلت معناه خلينا بينهم وبينما فعلوا ولم نمنعهم على ان الله اسند بعث الكفرة
عليهم الى نفسه فهو كقوله وكذلك نولي بعض الظالمين بعضا بما كانوا يكسبون انتهى [illegible] وقد احتج بهذه الآية بعض
الماهرين على انه لا يمتنع ان يريد الله القبيح لا من حيث انه قبيح بل من حيثية اخرى وجانب آخر والله سبحانه اراد ما ذكر من
فعل الكفار ببني اسرائيل من حيث كونه انتقاما لهم واستئصالا بنوع من انواع الاستئصال لكونهم لم يزل اهلا لا من حيث كونه
ظلما وبغيا وعدوانا قوله ولهذا اماط عنهم التوراة بعد ذلك الا العزيز عليه وكان ذلك هو السبب لانهم سموه ابن الله قال
جار الله سبب هذا القول ان اليهود قتلوا الانبياء بعد موسى فرفع الله عنهم التوراة ومحاها من قلوبهم فخرج عزير وهو
غلام يسيح في الارض فاتاه جبريل وقال له الى اين تذهب قال اطلب العلم فحفظه التوراة فاملاها عليهم عن ظهر لسانه لا يخرم
حرفا فقالوا ما جمع الله التوراة في صدره وهو غلام الا انه ابنه قوله من استثنانا او غيره صورة الاستثنا الا ان يظهر نبي
بمعجزة او الا ان يظهر النبي الامي وغيره ما يفيد هذا المعنى بغير الاستثنا قوله او علمها وجهلها غيره بغيره او علمها
واظهرها ولكن جهلها غيره من اهل النقل وهم قتل [illegible] بها وبل هذا الخبر المروي عن موسى ان المراد بقوله ابدا في مدة حياته فان
[illegible] قد يطلق على ما دونه الموت نحو والله لا زارت زيدا ابدا او لا كلمته ابدا قوله فالمعلوم انهم قد عبروا في التوراة وقد لوا بغني

ولا يوثق بهم ويجوز ان يكون قد اجترؤا على تغيير كلام موسى فالجرأة في تغيير كلام الله اعظم والذي علم من تغييرهم في
التورية تغيير صفته صلعم وتغيير وجوب رجم الزاني كما يعرف ذلك من اطلع على التفاسير قوله فتربوا الى الخرف في الحروف
المحتمل وهو التصغير من اولاد الضان قوله في وصمة دم الفتيح هكذا في نسخة الاصل بالسين المهملة والمذكور في الضيا
وغيره بالصاد المهملة وهو عيد للنصارى وذكر في حاشية منسوبة الى المصنف ما لفظه الفسيح بالفا المكسورة والسين المهملة
عيد للنصارى ذكره في كتب اللغة ورواه بالصاد المهملة في الصحاح والضيا والعرب يغلطون ذلك في التصحيف قوله ملهوجا
قال في الصحاح شوا ملهوج اي لم ينضج وقد لهوجت اللحم وتلهوجته اذا لم تنعم طبخه

القول في نبوة محمد صلى الله عليه وسلم

اعلم ان هذا الفصل هو المهم المقصود من هذا الباب والقطب الذي تدور عليه رحى الكلام
في السوال وهذه المسئلة اصل للقواعد الشرعية وعمدة مسائل اصول الدين بعد معرفة توحيد الله وعدله وعليها مدار العلم
بجميع الانبيا والملائكة واحوال الاخرة وجميع التكاليف العملية الا ما قضى به العقل منها قضية مطلقة ولهذا ينبغي
ان تترامى اليه عيون الجد وتستفرغ في الاطلاع على حقائقه وتفاصيله الجهد قوله وقد خالف في ذلك اهل الالحاد الاولى
في ذكر حاله فهم هنا لانهم مع جحدهم للصانع المرسل لا يتصور منهم قضية مطلقة واثبات رسوله وانما ينبغي ذكر حال من يثبت
الصانع كاليهود والنصارى والمجوس والصابئين والبراهمة وعباد الاوثان والنجوم فان هولا نفوا نبوته صلعم الا فرقة
من اليهود وقد ذكرهم المصنف ونسبهم الى البلاهة لانهم اذا اعترفوا بكونه رسولا الى العرب فالرسول صادق وقد ذكر انه جاء به
وجاء بانه رسول الى الناس كافة فلا بد من تصديقه في كل ومن المخالفين في نبوته صلعم الباطنية والمطرفية لكن المذكور
اولا من المخالفين خالفوا لفظا ومعنى وهولا خالفوا في المعنى فقط واما اللفظ فهم موافقون فيه ويقرون بانه رسول الله
واما خلافهم في المعنى لانهم ينكرون كونه مبعوثا من جهة الله على الحد الذي نقوله فمنهم من يقول النبوة يفعلها
النبي بنفسه فمن شا كان نبيا ومنهم من يقول هي جزا على الاعمال ومنهم من قال هي حكم وسياسة والباطنية يقولون النبوة مادة ترد
من السابق على التالي ومنه فقط على النبي عنايته وان المعجزات يظهرها على يد النبي لما اختص به من العلم بطبائع الاشيا وخواصها
وهي من قبيل الحيل قوله وقال بعضهم لانه ليس له معجزة هم العنانية والى مثل هذا ذهبت النصارى وعللوا المثل هذه العلة
قال الحاكم واتفق اليهود على نبوة انبيائهم بعد موسى وانه انزل بعد التورية ستة عشر كتابا الا السامرية فنفوا نبوة من
بعد موسى وهرون ويوشع واتفق اليهود ايضا على انكار نبوة المسيح الا شرذمة قليلة وعلى انكار نبوة محمد صلعم
الا فرقة اعترفوا بكونه ارسل الى العرب خاصة واتفق اليهود ايضا على تابيد شريعة موسى اذا عرفت ذلك فاعلم ان الطريق
الى ثبوت نبوة النبي مطلقا اما بنص عليه نبي اخر قد علمت نبوته واما ان يظهر المعجز على يديه فالطريق الاولى لا يعتمد عليها في اثبات
نبوة نبينا صلعم اذ ليس في زمانه نبي اخبر بنبوته والمتقدمون من الانبيا لم يرد عنهم اخبار صريحة في ذلك وانما ورد عنهم
بشائر تشير له بصفات كصفاته صلعم مع كون الرواية عنهم في ذلك غير متواترة بالنظر الى غير القرآن واما الطريق الثانية
فهي المعتمد عليها والرجوع اليها ومعجزاته صلعم كثيرة وقد دونت فيها اسفار كثيرة لكن عادة المصنفين ان يعتمدوا منها
المعجز العظيم وهو القرآن الكريم لانه اوقع في النفوس واوضح في الدلالة لوجوه لا يعقلها الا العالمون منها ان وجه الاعجاز
الفصاحة التي هي صفة المبعوث اليهم بين اظهرهم وكانوا فرسانها ومن تنتهي اليه غايتها لان المعجز من حقه ان يكون من
جنس ما يتعاطاه اهل ذلك الزمان الذي ظهر فيه ويوتى به على حد لا يستطيعون الاتيان بمثله ومنها ان معجزته لو جعلت من قبيل
احيا الموتى وابرا الاكمه لخيل اليهم انهم لو كانوا اطبا لامكنهم ذلك ومنها انه معجز محفوظ مع المسلمين ابدا ولو نقلوه ابدا لنقلوه
نقلا متواترا ومع ذلك ولا يبلى على وجه الدهر ولا يندرس على مرور الايام ولا يمكن المخالف انكاره فهو ابلغ من معجز يوجد

من تقدم

به بعدم ولا تنكر في الازمان ومنها انه لاستمراره في كل عصر كالمعجز المتكرر الحادث الذي يتكرر التحدي به لاهل كل عصر
ويتبين عجز كل اهل عصر عن معارضته ومنها انا متعبدون بتلاوته والتطوق به في كل زمان ولا كذلك غيره من معجزاته عليه السلام
قيل ومنها ان كون القران معجزا يحتاج الى كلفه ونظر ولا يحصل معرفه ذلك الا بعد مشقه وما يحصل كذلك فان النفوس
احرص على حفظه وملازمته **قوله** قد ذكرنا الطريق الى معرفه نبوه الانبيا فاما طريق النبي الى معرفه نبوه
نفسه فان يخبره جبريل او غيره من الملائكه بذلك لكن لا بد ان يظهر على يدي الملك معجزه يدل على صدقه وطريق جبريل الى معرفه
رسالته نفسه سماع كلام رب العزه يخلقه في جسم ويقرنه بما يدل على انه ليس من كلام غيره بحيث ان جبريل يعلم ذلك ولا يشك
فيه قال مولانا عليه السلام ومثل هذا يتصور في حق النبي فيعلم كونه مرسلا كما كان في حق موسى عليه السلام **قوله** فهي معلومه ضروره
بالتواتر قيل ينبغي ان يفصل فيها فيقال اما كونه صلعم ادعى النبوه ولا اشكال انه معلوم ضروره لجميع المكلفين واما غير ذلك فيعلمه
كل مكلف مع البحث والمخالطه لاهل العلم او من يتصل بهم او الاقامه في امصار المسلمين ومجاورتهم اذ من المعلوم جهل كثير من
اهل الاسلام بذلك **قوله** وبعض القران من المعجزات فيما يطابق لا يستقيم هذا بعد اسقاط وهو معرفه قيل والاولى ان يجاب بان يقال
ان بعض القران انزل على حسب ما يحدث للرسول عليه السلام من الحوادث وهذا القدر اكثر من سوره فيستقل معجزا كما في البراءه الداله
على الضد وكقوله تعالى واذا راوا تجاره او لهوا الايه واذ اسر النبي الايه اذ اخرجه الذين كفروا الايه واذ تقول للذي انعم
الله عليه الايه ويوم حنين الايه ولقد نصركم الله ببدر الايه وغير ذلك **قوله** وهو انه تحدى العرب قيل التحدي طلب
الفعل ممن عرف الطالب عجزه عنه اظهارا لعجزه عنه ماخوذ من حدا الابل وهو حثها على السير بكلام مخصوص **قوله**
لكن بعد الفحص هذا هو الاصح وقد قيل انه معلوم ضروره على الاطلاق وقيل بل يعلم استدلالا فقط فان كتاب الله مشحون
بما ذكر من التحدي وهو قول الجمهور **قوله** انه كان يغشى محافل العرب هو جمع محفل اسم مكان من حفل القوم حفلا وحفولا
اذا اجتمعوا **قوله** انه كان يدعي الفضل على جميع الناس قيل وتحرير هذا الوجه انه صلعم كان في قومه يصغر اسماعهم
وفيهم ذوو الزعامه واولو الثروه والمكان الشهير الذي لا يدافع صاحبه فيما يقول او يدعي فيسفه احلامهم ويضلل سعيهم
واستحقار دينهم وسب الهتهم التي هي عندهم احب من الابا والابنا واوعدهم مع ذلك بنار يصلونها في الدنيا والاخره ان
لم يطيعوا قوله ويمتثلوا امره ويكون له عليهم حكم السيد المالك مع العبد المملوك ولم يكن معه ذلك الا لما جاء به من القران فهذه
الامور التي دعاهم بعضها منها من الغم والضغائن اعظم مما يكون من التحدي ويحملهم ذلك بالضروره التي يعتاد من البشر
على معارضته فيما ادعى انه يستحق هذه الاحوال به مع ما هم عليه من النخوه والكبريا وتبرم الانقياد **قوله** وبعض القران
مشحون اي مملو يقال شحن السفينه اي ملاها قال الله تعالى في الفلك المشحون وهذا على جهه المبالغه وقد قيل ان كتاب الله يحوي
ذلك من جهه المعنى **قوله** فيقال هذا الامر العظيم لا يمكن كتمانه عن ذي لب فهو يظهر ان كتم النبي صلعم الابيات التي وحي بها اليه فهل
يسير تحلاه وما رامه حلفا البدو وليس فانهم زادوا اكثر شي من علمه الناس وشاع منهم **قوله** لنقل معارضته على حد نقله قال
الامام يحيى في التمهيد بل يجب ان يكون اشتهار المعارضه اولى من اشتهار القران لان القران حينئذ يصير كالشبهه وتكون
المعارضه كالحجه ومتى كان الامر كذلك كانت الدواعي متوفره الى اسقاط ابهه المدعي وابطال دعواه وكان اشتهار المعارضه
اولى من اشتهار الاصل **قوله** كمعارضه مسيلمه وابن المقفع روي عن مسيلمه في معارضه سوره الكوثر انا اعطيناك الجواهر
فصل لربك وجاهر ولا تطع كل شيخ فاجر ويعزى الى ابن المقفع معارضه ركيكه لا يعول على نقلها وابلغ ما ينقل من
المعارضات ما يعزى الى المتنبي الشاعر المعروف وكان ادعى النبوه وتبعه خلق كثير من بني كلب وغيرهم فحبس حتى كاد يهلك
ثم تاب فاطلق قال والنجم السيار والفلك الدوار والليل والنهار ان الكافر لفي اخطار امض على سبيلك واقف اثر من قبلك

ومنها السوره والايه منه مسجله على البلغا التحديه والتعجيز من نقله وتركه ولا كذلك غيره صح

من المتوسلين فان الله قامع لكل زيغ من الخروج دينه وشرائع سبيله واين هذا لعلي بما عنيه من عذوبة الكلام الالاهي وجودة
الفاظه ومعانيه وحسن رونقه قال بعضهم ما اجهل ارباب الطب فيما رام ابن قوله امض على سبيلك الى اخره من قوله فاصدع
بما تؤمر واعرض عن المشركين انا كفيناك المستهزئين قوله فما يتصل بالنفس والمال الذي يتصل بالنفس فاقامة الحدود من قتل
وغيره واتعابها في طاعته والجهاد معه ونحو ذلك والذي يتصل بالمال اخذ الحقوق منه والاستعانة ونحو ذلك قوله على انه
ليس من حق المعارضة ان يشابه المعارض من كل وجه الى اخره هذا الجواب ليس بالمطابق لاصل السؤال لان حاصل السؤال
ان المعارضة لا يستطيع بها السحار لجواز ذلك ما ذكروا اولا ولعله لمح الى ان السائل بنى على ان المعارضة لها وعليها يرتكز اشتراط
مساواتها فيكون النزاع في حصول التساوي فاجاب بان التساوي غير مشروط بل يكفي التشابه قوله واما الملائكة فنحن وان
جوزنا قدرتهم على مثله الى اخره فيشكل ان قوله تعالى فاتوا بعشر سور مثله مفتريات وادعوا من استطعتم من دون الله تحدٍّ لكل
احد من الجن والانس والملائكة لانه قال فادعوا من استطعتم من دون الله اي ادعوهم الى ان يعينوا على الاتيان بمثله فانهم
لا يستطيعون الاعانة على ذلك وفي هذا احتراز لتجوز من دون الله فيدخل الملائكة في ذلك قوله يكفي في العلم بكونه ناقضا للعادة
العجم الى اخره هذا كلام ركيك فانه ليس وجه اعجاز القران في حق العجم كونه ناقضا للعادة بهم انفسهم فان كل كلام عربي فصيح
او غيره ليس فيه ذلك وانما وجه الاعجاز في حقهم هو وجه الاعجاز في حق العرب وهو كونه ناقضا لعادة العرب لا كونه من
جنس ما يتخاطبون به فاذا علم العجم انه كلام من جنس كلام العرب وارد على صنفهم وعجزوا عن الاتيان بمثله كفاهم
ذلك في كونه معجزا دالا على صدقه وقد ورد من الاسئلة في هذه المسئلة اسئلة اخرى غير ما ذكره المصنف فمنها انه كيف يستقيم
لكم الحكم بكون القران معجزا مع ان كثيرا من سور القران وآياته حكاية عمن تقدم من الانبيا والامم فكيف يجمع بينهما ويقال
انها كلام الله ومعجزة ~~مع ان كثيرا من سور القران واياته حكاية عمن تقدم من الانبيا والامم~~ وقد اجيب بان الكلام الوارد في الحكاية
هو كلام الله وفعله ابتداء والصادر عن الانبيا والامم هو معناه فقط ومنها ان من سور القران ما اياته والفاظه قليلة
كسورة الكوثر ونحوها ومن اصولكم ان كل سورة مستقلة بالاعجاز على انفرادها ومن المعلوم ان يقدر على الفصحا الاتيان
بقدر ما الفاظها جزيلة ومعانيها نبيهة واجيب مع ذلك فان الفصحا وان اتوا بما هذا حاله فلم يرتقوا الى درجة القران
في حسن المعاني وجودة الالفاظ وما لها من الرونق والطلاوة واجيب ايضا بانه لا يمتنع حمل ما ورد من التحدي بالسورة
على السور الكبار التي تطول سياقها قال مولانا عليه السلام وهذا خلاف الظاهر ولا ما يتكلف له العدول اليه
قلنا ما ذكره المتكلمون من كون دواعي العرب موفرة الى المعارضة ليس على حقيقته لانهم يعلمون ضرورة تعذرها
عليهم وما كان كذلك لم تتوفر الدواعي اليه وانما ينبغي ان يقال دواعيهم موفرة الى التخلص لما الزمهم من الحجة باظهار
المعجز وهم يعلمون ان ذلك لا يتم الا بالمعارضة فاذا لم يفعلوها علمنا عجزهم عنها قال مولانا عليه السلام هذه مناقشة لا
حاجة اليها فان المراد ان دواعيهم موفرة الى المعارضة على تقدير امكانها فلو كانت ممكنة لحصلت منهم فلما لم تحصل
ذلك دلنا على عدم الامكان

فصل في وجه اعجاز القران

قوله ذهب الجمهور الى ان وجه اعجازه الفصاحة هذا مذهب الزيدية وجمهور المعتزلة بل جمهور اهل القبلة قوله فانه يلوح فيها مثلها الى
اخره كما ذكره وقيل ومن اختلف المتكلمون في حقيقة ذلك فذهب بعض المتكلمين الى ان القران كله في اعلى رتبة من الفصاحة
وقال بعضهم بل بعضه بالغ اعلى رتبة من الفصاحة كقوله وقيل يا ارض ابلعي ماءك ويا سماء اقلعي وغيض الماء واستوت
على الجودي وقيل بعدا للقوم الظالمين وقوله تعالى بل نقذف بالحق على الباطل فيدمغه فاذا هو زاهق وقوله تعالى واخفض لهما
جناح الذل من الرحمة الاية وقوله تعالى كم تركوا من جنات وعيون الايات وقوله تعالى ولكم في القصاص حياة وبعضه ليس كذلك

قوله واعلم ان الفصاحة الى اخره هذا معناها المصطلح عليه واما في الاصل فتنبئ عن الابانة والظهور يقال افصح الاعجمي
وانفصح اذا انطلق لسانه وخلص من اللكنة فلم يلحن وافصح به اي صرح ومعنى كونها في مفرد الالفاظ ومركبها انه يحتمل
حقيقتها وماهيتها في كل من النوعين قوله ويوصف بها الكلام والمتكلم كان الاكمل ان يقول ويوصف بها الكلمة والكلام
والمتكلم لان الكلمة مما يحصل معنى الفصاحة فيه فيقال كلمة فصيحة وكلام فصيح في النثر وقصيدة فصيحة في النظم ويقال
كاتب فصيح وشاعر فصيح قوله والبلاغة كالفصاحة الى اخره يعني في الاصطلاح واما في اصل اللغة فتنبئ عن الوصول
والانتهاء قوله ولا يقال كلمة بليغة يعني ويقال كلام بليغ ومتكلم بليغ وقد يفسر في الاصطلاح بانها الاتيان بالكلام فصيحا
مع مطابقته لمقتضى الحال قوله فالفصاحة في اللفظ المفرد الى اخره مثال التنافر لفظة مستشزرات الى العلى في قول امرئ
القيس غدائره مستشزرات الى العلى ۞ وهو حال للكلمة تقتضي كونها ثقيلة في النطق على اللسان بها ومثال الغرابة لفظة
مسرجا في قول العجاج ۞ وفاحما ومرسنا مسرجا ۞ والمرسن الانف ومراده بقوله مسرجا اما انه كالسيف
السريجي في الدقة او كالسراج في البريق وفي كليهما غرابة ومعناها كون الكلمة وحشية غير ظاهرة المعنى ومثال مخالفة
القياس لفظة الاجلل في قوله الحمد لله العلي الاجلل ۞ فان القياس الاجل بالادغام واحترز بهذا وضابط المخالفة وضابط
المخالفة ان تكون الكلمة على خلاف القانون المستنبط من تتبع لغة العرب كوجوب الاعلال والادغام وغير ذلك مما تشتمل عليه علم
التصريف قوله وفي اللفظ المركب خلوصه الى اخره ويعتبر مع ذلك كون مفرداته فصيحة والمراد بضعف التاليف ان يكون
تاليف الكلام على خلاف قانون النحو اما عند النحاة كافة او عند معظمهم بحيث يكون ممتنعا عند الجمهور كالاضمار قبل
الذكر لفظا ومعنى نحو ضرب غلامه زيدا وان اجازه بعض اهل النحو والتنافر ان تكون الكلمات ثقيلة على اللسان وتفضي
الى ثقلها في النطق كقوله ۞ وليس قرب قبر حرب قبر ۞ والى ما دون ذلك كتكرار لفظة امدحه في قول ابي تمام ۞
كريم متى امدحه امدحه والورى معي ومتى ما لمته لمته وحدي ۞ والتعقيد الا يكون الكلام دالا على المراد منه ظاهر
الدلالة للخلل في النظم بان لا تترتب الالفاظ على وفق ترتيب المعاني بسبب تقديم او تاخير او حذف او اضمار او غير ذلك مما يوجب صعوبة
فهم المراد كقول الفرزدق في مدح ابراهيم بن هشام المخزومي خال هشام بن عبد الملك ۞ وما مثله في الناس الا مملكا
ابو امه حي ابوه يقاربه ۞ فان معنى البيت ليس مثله في الناس حي يقاربه الا مملكا ابو امه اي ام ذلك المملك ابوه اي
ابو ابراهيم الممدوح واما الخلل في انتقال الذهن من المعنى الاول المفهوم بحسب اللغة الى المعنى الثاني المقصود لبعد اللوازم وخفاء
القرائن كقول العباس بن الاحنف ۞ سأطلب بعد الدار عنكم لتقربوا وتسكب عيناي الدموع لتجمدا ۞ معناه ان عادة الزمان
الاتيان بنقيض المقصود فصار من شانه ان يطلب عكس ما يريد ليقع ما يريد فيطلب بعد الدار ليقع القرب ويسكب الدموع واراد
الكناية عن الكآبة والحزن لفراق الاحبة وهذا اصاب فيه لانه كثيرا ما تجعل البكا دليلا على الحزن لكنه اخطا في قوله لتجمدا
وجعله كناية عما يوجبه التلاقي والوصال من الفرح والسرور لانه انما ينتقل من جمود العين الى بخلها بالدموع لا الى ما قصد
قوله مع مطابقته المقام الى اخره هذا احالة فيما يذكره اهل علم البلاغة فانهم لا يشترطون في فصاحة الكلام مطابقته للمقام
وانما هذا القدر شرط في الكلام البليغ والبليغ من الكلام ما جمع شروط الفصيح مع مطابقته المقام وربما استعمل الفصاحة
في مكان البلاغة والى هذا نحا المصنف والله اعلم قوله فان المقامات مختلفة الى اخره يعني ان المقام الذي يناسبه تعريف
المسند اليه او المسند باي انواع التعريف يباين مقام تنكيره والمقام الذي يناسبه اطلاق الحكم او التعلق او المسند اليه او
المسند او متعلقه يباين مقام تقييد شيء من ذلك بمؤكد او اداة قصر او تابع او شرط او مفعول او ما يشبهه والمقام
الذي يناسبه ذكر ما ذكر يباين مقام حذفه والمقام الذي يناسبه الاتيان بالمسند اليه او المسند وغيرهما ظاهرا يباين
مقام تقديم المسند اليه او المسند او متعلقاته يباين مقام تاخيره والمقام الذي يناسبه ح

يباين مقام الاتيان به مضمرا والمقام الذي يناسبه فصل احدى الجملتين عن الاخرى بان لا يؤتى بالواو العاطفة يباين مقام
الوصل وهو الاتيان بها والمقام الذي يناسبه الايجاز وهو الاتيان بلفظ قليل له معنى كثير يباين مقام الاطناب وهو عكس
الايجاز وكان الاحسن ان يقول يباين مقام خلافه ليشتمل الاطناب والمساواة وهي حيث يستوي اللفظ والمعنى قوله
وبالجملة فلكل مقام مقال يعني مما ذكر وغيره كخطاب الذكي وخطاب الغبي فان مقام الاول يباين مقام الثاني فيناسب الذكي من الاعتبارات
اللطيفة والمعاني الدقيقة ما لا يناسب الغبي قوله ولا بد في الكلام الفصيح من جزالة اللفظ وحسن المعنى المراد بجزالة اللفظ
ما سبق من جمعه لشروط الفصاحة والمراد بحسن المعنى مطابقة الكلام للمقام وهذا لا بد منه في الكلام البليغ لا في
الفصيح كما ذكره المصنف فانه انما يشترط فيه جزالة اللفظ فقط قوله وقد ذهب النظام وغيره اراد بغيره ابا اسحق النصيبي
المعتزلي والشريف المرتضى الامامي وبعض مذهبهم ان الله تعالى انزل القران الا لبيان الحلال والحرام وتعليم سائر الاحكام
لا ليكون حجة على النبوة وانما لم يعارضه العرب لان الله تعالى صرفهم عن ذلك وسلبهم علوم معارضته مع قدرتهم عليها
هكذا ذكره الامام يحيى في التمهيد والله سواه اعلم وفيه نظر لان المشهور ان الصرفة وجه اعجاز القران وذلك تصريح باعجازه
ولا معنى لكونه حجة على النبوة الا كونه معجزا فالمشهور عنهم خلاف ما ذكره واول كلامه قاض بذلك فانه قال واما
تفاصيل وجوه الاعجاز فللناس فيه مذاهب المذهب الاول قول اهل الصرفة ولعله اراد انهم يقولون ما انزل القران ليكون
حجة بفصاحته وقد سلك مسلك الامام يحيى في التمهيد الذي وافقه الشارح العلامة في شرح مفتاح السكاكي لكن كلامه اسد
انتظاما وابلغ احكاما فقال ما لفظه واعلم ان العلماء اختلفوا في اعجاز القران فذهب النظام الى انه ليس بمعجز في نفسه وانه
ما انزله ليكون حجة على النبوة بل هو كتاب من الكتب المنزلة لبيان الاحكام من الحلال والحرام والعرب انما لم يعارضوه
لان الله تعالى صرفهم عن ذلك وسلب علومهم به وقدرتهم عليه لا لان الاتيان بمثله غير ممكن وذهب الباقون الى انه في
نفسه معجز وقد حكي عن اهل هذا القول الاول اختلاف في تفسير الصرفة فمن قائل هي سلب الدواعي الى المعارضة مع تكامل اسبابها
التي جرت العادة بتوفر الدواعي عندها وقد تقدم بيان مقتضى توفر دواعيهم ومن قائل انها سلب العلوم التي يمكن معها
المعارضة وقد اشار المصنف الى ذلك والرد عليه قوله لان المعلوم ضرورة خلافه وذلك يعني انه لو ان دواعيهم كانت متوفرة
الى معارضة القران وفيه نظر واما المعلوم ضرورة حصول اسباب توفر الدواعي في حقهم وقد استدل على ابطال قول النظام
ومن معه بوجوه غير ما ذكره المصنف منها انا نعلم بالضرورة ان العرب كافة كانوا مستعظمين لفصاحة القران متعجبين بها
عجبا عظيما حتى قال الوليد بن المغيرة ان له لحلاوة وان عليه لطلاوة وان اعلاه لمورق وان اسفله لمونق وحاول كل
المعارضة فما قدر وقال امية بن خلف لو نشاء لقلنا مثل هذا ولم يتم له وحاول كبير معارضته كالمعري ونحوه فعجزوا
ومنها انهم لو كانوا يقدرون على مثله وانما صرفوا عنه لكان تعجبهم من تعذر ذلك عليهم بعد ان كان مقدورا لهم كما
لو قال معجزتي ان اضع يدي على راسي هذه الساعة وانتم تعذر عليكم ذلك وكان الامر كما قال لم يكن تعجبهم من وضعه يده على راسه
بل من تعذر ذلك عليهم بعد امكانه والمعلوم ضرورة انما تعجب العرب ما كان الا من فصاحة القران قوله الا انه اسلوب مخالف
اساليب الكلام والاوزان سيما في المقاطع مثل يعلمون ويجهلون ويسعون قوله واعترض الى اخره كان الاحسن ان يقول وهو
باطل او وابطل وقد ذكر في ابطاله وجوه وهي اوضح مما ذكره المصنف منها ان الفصاحة قد يظهر فيما ليس فيه اسلوب
مخالف كالاية الواحدة فانها معجزة بقوله تعالى ولكم في القصاص حيوة ولا اسلوب هنا لقصرها وتقارب اطرافها ومنها ان
يقال وما وجه الاعجاز في الاسلوب ان كان الفصاحة لكنها مخالفة لسائر اساليب الكلام الفصيح فهذا صحيح ومرجعه الى
قولنا وان كان مخالفته للشعر والخطب من غير اعتبار فصاحة فهذا خطأ لان الفصاحة هي الاصل في الاعجاز ذكره

هذين الوجهين الامام يحيى ويمكن ان يقال ولما كان الاعجاز انما يتحقق بسورة او بقدرها انتها والثاني بانه احتجاج يفتش المذهب لان كون مجرد الفصاحة هي الاصل في الاعجاز يفتش من هنا والخصم لا يسلمه ومنها انه يلزم ان يكون كل من اتى باسلوب غريب ذا معجز واسلوبه معجزا ذكره الشارح العلامة قوله وكذلك فيه ما يصلح ان يكون بدخل في الشعر كقوله وبحورهم الى اخره كان الاولى ان يقول ما يقارب اسلوب الشعر لان الايات الكريمة التي اوردها لم يبين ان يكون كذلك الا مع حذف الميم من جرهم وانشاعها وزيادة الف ان طلاق في مومنين والتلاوة ليست كذلك وبما يقرب من اسلوب الشعر قوله تعالى لن تنالوا البر حتى تنفقوا مما تحبون فانه مع حذف النون يكون يزنه بعض بحور الشعر ولعله الذي قصد المصنف بقوله ونحو ذلك قوله وما فيه وجها اعجازه الاخبار عن الغيوب وذلك نحو قوله وهم من بعد غلبهم سيغلبون في بضع سنين وقوله تعالى سنلقي في قلوب الذين كفروا الرعب وقوله تعالى لتدخلن المسجد الحرام ان شاء الله امنين محلقين رؤسكم ومقصرين وغير ذلك مما يكثر عده ولا يعد من ذلك الاخبار عن احوال الاخرة لان معرفة صدقه يتوقف على صحة النبوة وصدق القران قوله واعترض الى اخره قد ابطل هذا القول بما ذكره المصنف وعدها اعتراضا وبغيره من ذلك انه يلزم من هذا القول ان الايات التي كان في زمنه صلعم في اول الامر العلم بوجه اعجاز القران لان الغيوب التي فيه منها ما هو سابق كاخبار الانبياء والامم الماضية فما كان معلوما منها من غيره فلا حجة فيه وما كان لا يعلم الا منه لم يعلم صدقه الا بعد ثبوت النبوة ومنها ما هو لاحق كاخبار القيامة والجنة والنار وهذا كما ذكر لا يعرف صدقه الا بعد ثبوت النبوة والمشاهدة في ذلك الدار الاخرة ومنها ما هو متاخر عن وقت دعواه واظهاره المعجزة وان علم صدقه من بعد فيلزم الا تقوم الحجة على نبوته الا بعد مدة مديدة من دعوته ومنه ان الاخبار عن الغيب جرى على لسانه صلعم في غير القران كقوله صلعم لعمار تقتلك الفئة الباغية وغير ذلك مما لا يحصى ولو كان التحدي بالقران لاجل ما فيه من الاخبار بالغيب لوقع التحدي بغيره ولذلك قال الشارح العلامة ولان كلام صاحب الكهانة واحكام النجوم والتعبير يشتمل على الاخبار عن الغيب مع انه ليس بمعجز قوله وبهذا ابطل قول من جعل وجه الاعجاز السلامة عن التناقض والاختلاف يعني وهو ان ما انزل الله من الكتب المتقدمة سالمة من ذلك وليست بمعجزة قوله فان الله انما تحداهم بما يساويه في الفصاحة ينبغي ان يعد هذا وجها مستقلا في الفصاحة ولا ينبغي ان يدرج في الوجه الاول لانه يفصله عنه او يرد عليه ان التحدي انما ورد بالاتيان بمثل القران من غير ذكر الفصاحة او غيرها من الوجوه وقد يرد ذلك القول بغير ما ذكرته ان كلام النبي صلعم ليس فيه تناقض مع انه غير معجز بل كثير من البلغاء يأتي بكلام طويل كالسورة الطويلة خال عن التناقض فلا يعد معجزا ومنه ان الله تحداهم ان ياتوا بعشر سور مثله مفتريات فلم يكن التحدي الا بالاتيان بما يساويه في الفصاحة وان كان مفتريا والمفترى قد يكون متناقضا فما هو داخل في عدم السلامة من التناقض **مسئلة** حكى الامام يحيى مذهبا اخر في وجه الاعجاز وهو سلامة الفاظه من التعقيد وبراءته من الثقل على الالسنة الواقع في مثل قول الشاعر وليس قرب قبر حرب قبر قيل انه هذا البيت لا ينشده احد ثلث مرات الا تعثر فيه لسانه قال وهذا المذهب يحكى عن الجاحظ وهو فاسد اما اولا فلان اكثر الالفاظ سليمة عن مثل هذا التعقيد ولا يكاد يوجد مثله الا نادرا واما ثانيا فلان خلوه عن التعقيد اما ان يضم اليه وصف الفصاحة فهي كافية في الاعجاز ولا حاجة الى ذكر سلامته من ذلك وان لم يضم لم يكن معجزا لان اكثر الخطب والقصائد كذلك قال قلوا بانا نعلم السلامة من التعقيد والثقل جزء من اجزاء الفصاحة فلم يخالف هذا المذهب الا بالاقتصار على بعض اجزائها وقطع وجه الاعجاز عليه قوله فثبت ان الاصل في الاعجاز هو الفصاحة يعني لعدم الدليل على غيره فيها سلفنا بعطف احد اهل العلم ما يمكن معه من الاتيان بمثله ولبطلان الاقوال المخالفة لذلك قال الامام يحيى ولان التحدي ورد على سبيل الاطلاق من غير

بالنسبة الى كل الاخبار نقلية الذوق ودون الانس بكلام العرب والعجم وهذا لا يعرف بل بصدق الدليل

متعلق بامر معنى يعني انه لم يسئل هل وقع بالفصاحة او بالنظم او بالمعاني لان العرب لم يستفهموه عن ذلك فوجب ان يكون ترك الاستفهام لكونه جاريا على عادة التحدي المقررة بينهم والمعلوم من عادة الشعرا والخطبا في تحديهم انه بمجموع امرين الفصاحة والبلاغة ولم يعهد قط في زمانهم التحدي بدقة معاني الشعر ولا باشتماله على الاخبار بالامور الغيبية ولا بعدم التناقض فيجب ان التحدي بالقران مثل ذلك قوله وان صح ان يكون في هذه الامور المذكورة ما يصير وجها في الاعجاز يعني كالاخبار بالغيب بعد تحقق وقوع مضمون الخبر وكذلك سلامته جميعه من التناقض مع طوله وكثرته ويمكن ان لا جارفيه من نوع جرى قوله فان كل هذه لا يستقل وجها في الاعجاز ولكنها موكدة يعني ان كل واحد منها لم يقصد جعله وجها في الاعجاز وسببا في التحدي وان كان يمكن استدلال بعضها بالدلالة على النبوة فقد قيل ان القران يتضمن ثلث معجزات كل واحدة منها مستقلة في الدلالة على صدقه صلعم الاولى الفصاحة الثانية الاخبار بالغيوب في المواضع المذكورة ولا يعترض بالكهنة واهل علم الفلك لانه صلعم لم يختلف اخباره بالغيوب شيا من الاختلاف خلاف هولاء فانهم يمزجون الصدق بالكذب بل كذبهم اكثر من صدقهم الثالثة اخباره عن الامم المتقادم عهدها واحوالهم واقوالهم كادم وابنيه ونوح وما كان منهم وصالح ومعجزته وما كان منها واليها وغير ذلك وغيره وطابقت اخباره ما في الكتب السالفة وخبر نقلته الكتب المنزلة ولا يمكن ان يحصل الشك في ذلك مطالعة الكتب ودراستها او بمخالطة علما اهل الكتاب والاخذ عنهم او بغير ذلك لان تواتر العلم باحواله وكونه لا يحسن الخط ولا غاب عن وطنه غيبة يحتمل انه تعلم فيها يدفع ذلك

القول في ان القران الكريم محروس عن المطاعن

قوله اعلم ان الطاعنين في القران الى اخره اما الملحدة فطعنوا فيه قدحا في كون القران كلام حكيم واما غيرهم فطعنه فيه ليس قصد القدح وانما كان ذلك لغلط وشبهة عرضت له قوله فرقة تزعم ان فيه تبديلا وتغييرا هولاء هم الروافض وقد نسبت الى بعضهم والكثيرة قال الاسلام على ان القران محفوظ لا زيادة فيه ولا نقصان ولا تحريف ومعنى التحريف تبديل لفظ بلفظ اخر وظاهر ما حكي عن الرافضة تجويز ذلك فقط قالوا وقد حكي ان سورة الاحزاب كانت حمل بعير وتحريف الصحابة في كثير من الايات وبعض السور خلاف وشهره قيل من المخالفين هنا الباطنية ان ارادة منهم لهدم قواعد الشرع بالحيلة لما عجزوا عن السيف وليلبسوا على المسلمين دينهم لئلا يعتمدوا على المشروع وغيره والامامية انما تبعوا الواقع وراولئك فاذا التزموا عدم الوثوق بشي من الاحكام قالوا انا نرجع الى امام الزمان ونعرف منه الزيادة والنقصان وكلامهم باطل لما ذكره المصنف ولانه يجوز هدم الاسلام اذ لا يوثق بشي من الاحكام لتجويز التبديل والزيادة وحذف الناسخ وابقا المنسوخ وكذلك القصص والاخبار عن القيمة وعن الجنة والنار وهي معلومة ضرورة من الدين فادى الى تجويز بطلانها وهو باطل قطعا وان ما ذكروه من تجويز الزيادة يقدح في كونه معجزا لانه قد امكن العباد ان ياتوا بمثله قوله وقد قال تعالى انا نحن نزلنا الذكر وانا له لحافظون يعني ولا يستقيم ان يكون المراد الا حفظه عن الزيادة والنقصان والتبديل لا حفظ فيه والفاظه قوله وانشاها يعني كقوله تعالى بل هو قران مجيد في لوح محفوظ شبهة المخالفين انه كان فيما يتلى الشيخ والشيخة اذا زنيا فارجموهما وكان ايضا مما يتلى لو كان لابن ادم واديان من ذهب لابتغى اليهما ثالثا ولا يملا جوف ابن ادم الا التراب ويتوب الله على من تاب ونحن نجيب عنهم بانه وان صح ما ذكروه فاكثر ما فيه ان يكون من قبيل نسخ التلاوة وهو جائز مسئلة لا خلاف في تعين تواتر حملة القران وانما اختلف في تواتر القراات السبع فذهب الجمهور الى تواترها الا غيرها وذهب بعضهم الى كونها احادية قيل وهذا فيما عدا الهيئات كتخفيف الهمزة وكيفية الادغام والمد والغنة فهي احادية اتفاقا وقيل بل الخلاف في غيرها فمن قال بالتواتر في القران والاه فيها واحتج الجمهور بان من القران نحو ملك ومالك فلو كانت غير متواترة لكانت هذه اللفظة غير متواترة وهي بعض من القران فيكون بعض القران غير متواتر ولا يمكن ان يحكم بالتواتر على ملك وحده او على مالك وحده ونصار الى الاخر هما

فيها خ

نفسه وبيان ذلك الواحد هو القرآن لانهما مسموعات في النقل فيكون ذلك حكما باطلا **فصل** قوله واما الكلام على
المدغم للجمع والحطافة الذي ادعاه ابن الترا وبدي ومن تابعه قوله في البيت الا مسحتا او مجلف المتحف الذي
اذهب كله والمجلف الذي أخذ من جوانبه ووجه الاعتراض على الفرزدق رفع مجلف انه تابع لمسحت وحكم التابع حكم المتبوع
لا مجلفان في نصب ولا غيره ومسحتا منصوب بيدع لان العامل فرغ له بحذف المستثنى منه وقد تكلف لتوجيهه بانه
رفع لفظه مجلف من قبيل الحمل على المعنى لانه لم يدع يعود في المعنى الى انه لم يبق من المال الا ما ذكر ولو وقع لم يبق موضع
لم يدع اقتضى الرفع ويكون المعنى لم يبق من جوره لكن الزمان او من جوره العض او بقدر لفظه هو بعدا ويكون مجلف
خبر المبتدا او يكون او سطعه لمعنى بل فعل او يكون مجلف مصدرا معطوفا على عض ويكون المعنى وعض زمان او
مجلف زمان لم يدع الا مسحتا قوله وقد علق عمل الفعل فيه هذه من خصائص افعال القلوب وهي علمت وظننت واخواتها
وهي انه يجوز فيها التعليق عن العمل وهو ترك العمل لفظا ويكون حسب عامله في الجملة التي دخلت هي عليها والجملة بعدها
في موضع نصب اما مع اسقاط حرف الجر ان كان فعل العلم يتعدى به نحو فكر اهذا صحيح ام لا واما لا مع اسقاطه اذا
كان الفعل يتعدى الى واحد نحو عرفت ايهم عندك او الى مفعولين ويكون الجملة سادة مسدها نحو علمت ازيد عندك ام عمرو
قوله ووجه اخر وهو ان لأي صدر الكلام لانها من ادوات الى اخره هذا الشرح وجه مستقل وانما هو من تمام الاول والحاصل
ان لأي صدر الكلام لانها من ادوات الاستفهام فما كان يعمل فيما النصب من الافعال فمن شانه ان يتأخر ولا يعمل فيما تقدمه
لانه لا يعمل وحوبه بغير عامل ولا يصح ان يعمل فيها مع تقدمه لاستحقاقها الصدر الا افعال القلوب فيصح تقدمها ولا تعمل
لفظا ويكون عامله في المعنى خاصته اختصت بها من دون سائر الافعال قوله فلانها قد صارت مبنية بحذف صدر صلتها
الى اخره هذا مذهب سيبويه زعم ان اي الموصولة اذا حذف صدر صلتها بنيت على الضم وهي هنا موصولة في المعنى وقد غلط
في ذلك حتى قال النحاس لا اعلم احدا من النحويين الا وقد خطا سيبويه وقال الزجاج ما تبين لي ان سيبويه غلط في كتابه الا في
موضعين هذا احدهما قال وقد اعرب سيبويه ايا وهي مفردة فكيف يبنيها وهي مضافة والاصح انها معربة وعلى ذلك ففيها
ثلاثة اقوال احدها للخليل ان ايهم اشد مبتدا وخبر محكي اي الذين يقال فيهم ايهم اشد الثاني ليونس ان ايهم اشد مبتدا وخبر
في موضع نصب بننزعن معلقا عنه فعل ومعنى ننزعن لنميز فهو قريب من معنى العلم الثالث للكسائي ان معنى لننزعن لننادين
فيعمل معاملته فعل ونادى يعلق اذا كان بعده جملة الرابع للمبرد ان ايهم مرفوع بشيعة والمعنى لننزعن من كل
فرق يشيعه ايهم ويلزمه ان يقدر مفعولا محذوفا فالمنزع الخامس للزمخشري وهو ان المنزع واقع على من كل شيعة
اي لننزعن بعض كل شيعة فكانه قال من هم فقيل هو ايهم اشد ويكون ايهم موصولة خبر مبتدا محذوف قوله
لغة بني الحرث هكذا في التسهيل والكسا وقال المجد لغة كنانة حكاها عنهم ابو الخطاب وغيره وحكاها الكسائي عن بني
العنبر ومراد وعذرة وقيل لغة بني الحرث بن كعب وخثعم وزبيد وجماعة من قبائل اليمن ومن اشعارهم تزود منا
بين اذناه ضربة دعته الى هابي التراب عقيم ٥ وقال ابو زيد سمعت من يقلب كل ياء ينفتح ما قبلها الفا قوله قال شاعرهم
ان اباها السد الجحه في غايتاها ما ان الالف في اللغة الكثرى ينبغي ان يقلب ياء لانه منصوب قوله فاطرق اطراق الشجاع السا
الجحه في قوله لناباه وهو شاهد على ابقاء الالف في المثنى المجرور والاول شاهد على ابقائها في المنصوب وفي نسخة الاصل التي
بخط المصنف مصيبا لناباه وقيل والرواية مضيقا وفي المستقصى للزمخشري وغيره مساغا فتلك وهم والقلم سهو العلم قوله
وقد قيل ان اليا لا يجوز في الاية الا ان الف هذا الى اخره هذا الكلام فيه نظر ولم اقف على مثله في كتب النحو المتداولة ومعنى
كون الالف عمادا انها لا تزول بحال قوله وكان قياسه هذان بالفتح كلام يفتقر الى تكميل وهو انه اجتمع ساكنات

يحذف ألف التثنية لأن النون تدل عليه فبطل عمل إن لأن عملها في ألف التثنية وكان القياس حينئذ على هذا الإبطال أولى ولكن حرف
التثنية لأن الأولى أصلية أو عماد كما ذكر وقوله أصلية عند الفراء اتفق عليه والذي نسب إلى الكوفيين القول بأنها زائدة والكوفيون
يقولون إنها مبدلة عن أصل قبلها ياء وقيل واو وفي الآية على هذه القراءة وجوه غير ما ذكره المصنف منها ما ذكره قدماء النحاة
أن هذان ليس باسم إن وإنما اسمها ضمير شأن محذوف وهذان مبتدأ ولساحران خبره وهما خبر اسم إن المحذوف وضعف
بأن حذف هذا الضمير هنا لا يجيء إلا في الشعر وبأن دخول اللام على خبر المبتدأ شاذ ومنها ما ذكره الزجاج وهو مثل هذا الوجه
إلا أن اللام دخلت على مبتدأ محذوف أي لهما ساحران واستحسنه شيخه المبرد ومنها أن ها متصلة بذا فيه ضمير القصة
وذان لساحران جملة خبران وضعف بدخول اللام وبمخالفة خط المصحف فإن ها متصلة بذا فيه ومنها ما ذكره المبرد والأخفش
الصغير وهو أن إن بمعنى نعم وهذان لساحران مبتدأ وخبر واللام على ما تقدم من الوجهين ومنها ما ذكره ابن كيسان أن المثنى لما
لم يظهر له الواحد لم يظهر فيه في رفع ولا نصب ولا جر حملا على الواحد وهو هذا وهذا الوجه قريب من الوجه الأخير الذي ذكره
المصنف وقد قال النحاس لابن كيسان حين سأله ما أحسنه لو تقدمك به أحد بهذا أنه خلاف الإجماع قوله بل هو كلام
مقطوع مستأنف أي فهم يعتذرون إلى آخره الصحيح خلاف ما ذكره وأن المتبادر نفي الاعتذار وإن رفع يعتذرون بالعطف
على يؤذن وهو منخرط في سلك النفي والمعنى ولا يكون لهم إذن واعتذار متعقب له والنصب إنما يلزم لو جعل الاعتذار مسببا
عن الإذن وقيل لم ينصب في جواب النفي لتشابه رؤوس الآي والوجهان جائزان واعترض بأن ظاهره استواء الرفع والنصب
في المعنى وليس كذلك لأن النصب على معنى السببية بخلاف الرفع قوله وعلى هذا قول الشاعر ٥ ألم تسأل الربع القواء
فينطق وهل تخبرنك اليوم بيداء سملق ٥ القواء الأرض القفر والبيداء المفازة والجمع بيد والسملق من الأرض الأجرد
المستوي قوله ومنه قولهم لا تذهب تغلب عليه بعد ليس هذا مما نحن فيه لأنا في جواب النفي الوارد بالفاء قوله لأنه لا يصح العطف
على المجزوم إلا بإعادة الجازم هذا خلاف المنصوص والمشهور المذكور في كتب العربية وإن قال لما ذكره قائل فقول شاذ لا يعتد به
قوله والماهو منصوب بعد الواو قد وجه نصبه بوجهين أحدهما ما ذكره فيكون الواو واو مع التي ينتصب بعدها الفعل بإضمار
أن بعد نهي أو نفي أو ما في حكمهما نحو لا تأكل السمك وتشرب اللبن والثاني أنه في المعنى مجزوم بالعطف على ولما يعلم ولكن حرك
الميم اتباعا لفتحة اللام كقراءة ولما يعلم بفتح الميم قوله وقيل إن الواو واو مع أي مع علمه بالصابرين هذا التأويل يوجه آخر
من المعنى الأول وهو بعد أن لأنه لا بد من تقدير أن بعد واو مع لتصير هي والفعل الذي بعدها بمنزلة المصدر قوله فيكون نصبه
بنزع الخافض كلام مختل لأن النصب بنزع الخافض إنما يكون في الأسماء نحو واختار موسى قومه سبعين رجلا أي من قومه فلما
نزع حرف الجر وعدي الفعل إلى المجرور نصب قوله والتاء في العاقبة للوحدة لا للتأنيث هذا كلام موهم أن التي للوحدة
كغرفة وظلمة ليست للتأنيث وليس كذلك فإنها مع ذلك للتأنيث قوله بمعنى الثواب إلى آخره وقيل بل البركة لا بمعنى
الرحم وقيل بمعنى الغفران وقيل بمعنى المطر وقيل في توجيه الإلهة الكلمة أنه نعت لمذكر محذوف أي شيء حسن وقيل
شبه بفعيل الذي هو بمعنى مفعول قال الجوهري والزمخشري أو لأن تأنيث الرحمة غير حقيقي ورد بأن ذلك إنما يقتضي التذكير
إلا مع تقدم المسند نحو طلع الشمس وأما مع تأخره فلا يقال الشمس طلع أو طالعة بالتأنيث إلا في ضرورة قوله
فإن القيمة وهي نعت للدين هذا غير مستقيم لأن لفظة دين مضاف إلى القيمة وليست موصوفة بالقيمة وكيف يصح أن يكون
المضاف إليه صفة للمضاف واصطلاحه يحتمل بعيد فيها المطابقة في التذكير والتأنيث والصحيح هذا الاعتراض على قراءة
عبد الله وذلك الدين القيمة بتعريف الدين وترفع القيمة صفة له وتوجيه بأن التاء للمبالغة أو على تأويل الدين بالملة
كقوله ما هذه الصوت أي ما هذه الصيحة وأما على قراءة الجمهور فالقيمة وصف لمحذوف تقديره الأمة أو الكتب وقال حلا

الله العدير دين الملة القيمة واما قول المصنف لبيان شيء روس الاي فكلام ركيك ولا حاجة اليه **فصل** قوله واما
الكلام على من يدعي التناقض مما ادعاه المتزندق ابن الراوندي قوله ان العرب كانوا اعرف منكم بالتناقض اصل هذا
الاحتجاج للشيخ ابي الهذيل قال المعترض بالتناقض انما اشكل عليك ذلك لانك دخيل في لغة العرب والشريعة ووجوه الحجاج
والحقائق ولو عرفت لم تقل ذلك اما علمت ان العرب اعلم الناس بالمناقضات واحرصهم على ابطال الامر الذي فلو وجدوا لطعنوا
لا زدروه قوله وبعد فمن شرائط التناقض الى اخره اعلم ان النقيضين كل قضيتين اذا صدقت احداهما كذبت الاخرى فان كانت
القضية شخصية ليست مسورة بكل ولا بعض فالشرط في التناقض تبديل النفي بالاثبات والعكس مع اتحاد موضوع
القضية ومحمولها في الاضافة مثل زيد اب زيد ليس باب ويكون المراد في كليهما انه لبكر ليس باب له فلو فرض في
احدهما ابوته لبكر وفي الاخرى ابوته لعمرو لم يتنافيا ومع الاتحاد في الجزء والكل مثل زيد اسود زيد ليس باسود فلو اريد في
احدهما جزؤه وفي الاخر كله لم يتنافيا والاتحاد في القوة والفعل مثل الخمر في الدن مسكر ليس بمسكر فلو اريد في
احدهما بالقوة والاخر بالفعل لم يتنافيا وفي الزمان مثل الشمس حارة والشمس ليست بحارة ويراد في وقت واحد وفي المكان
زيد جالس زيد ليس بجالس ويراد في مكان واحد وفي الشرط مثل الكاتب متحرك الاصابع ليس بمتحرك الاصابع ويكون
المعنى ما دام كاتبا فيهما والا فلا تنافي وان لم تكن القضية شخصية لزم مع ما ذكر اختلاف الموضوع في النقيضين بان يكون في
احدهما كليا نحو كل الاشياء كائنة وفي الاخر جزئيا نحو ليس بعض الاشياء كائنا ب هذا مصطلح المنطقيين في النقيض
واما بعبارة اهل اللغة فالاقرب ان التناقض هو التدافع وان كل كلامين في احدهما ما يدفع الاخر ويعاكسه فهما متناقضان
ولا يلزم جمع الشرائط المذكورة كالوصلة كل الانسان حجر ولا شيء من الانسان بحجر ومراد المصنف بالمسور ما يسميه المنطقيون
المحمول وبالمسور اليه ما يسمونه الموضوع ولعله اراد بوجه التشبيه القوة والفعل قوله لان الكناية في قوله لا
يسال عن ذنوبهم الى اخره اراد بالكناية ضمير الغائب المجرور راجعا الى ذنوبهم الى المصدر وهذا التفسير يبعد عن الصواب وكذلك
قوله اي عن ذنبه الذي يرسل عليه وهو خلاف الظاهر ولا يحوج اليه وانما المراد في الاية الاولى ان الله تعالى لما ذكر قارون من
اهلكهم قبله من القرون الذين كانوا اقوى منه واغنى مالا على سبيل التهديد له والله مطلع على ذنوب المجرمين لا
يحتاج الى سؤالهم عنها واستعلامه منهم وهو قادر على ان يعاقبهم عليها كقوله والله خبير بما يعملون وما اشبهها وكذلك قوله تعالى
فيومئذ لا يسال عن ذنبه انس ولا جان فان المعنى انهم لا يسالون لانهم يعرفون بسيما المجرمين وهي سواد الوجوه وزرقة
العيون اذا عرفت هذا فالجواب المختصر ما ذكروا اخر من الوجهين وتحقيقهما ان يوم القيمة يوم طويل فيه مواطن فيسالون في
بعضها ولا يسالون في الاخر قال قتادة قد كانت مسالة ثم ختم على افواه القوم وتكلمت ايديهم وارجلهم بما كانوا يعملون الوجه الثاني
انهم لا يسالون عن ذنوبهم ليعلم من جهتهم بل يسالون سؤال توبيخ قوله ثم اثبته بقوله غير مجذوذ ودعوى ان المعنى غير مقطوع
قوله المراد سموات الاخرة وارضها ممن ذكر هذا جار الله قال والدليل على ان لها سموات وارضا قوله يوم تبدل الارض غير
الارض والسموات وقوله تعالى واورثنا الارض نتبوا من الجنة حيث نشاء ولانه لا بد لاهل الجنة ما يقلهم ويظلهم اما سماء يخلقها
الله او يظلهم العرش وكل ما اظلك فهو سماء قوله وقيل المراد المبالغة في التعبير هذا الوجه ذكره جار الله ايضا قال
وان يكون عبارة عن التابيد ونفي الانقطاع كقول العرب ما دام تعار وما اقام ثبير وما لاح كوكب وغير ذلك من كلمات التابيد
وهذا اجود ما ذكره المصنف من قوله وليس من حق المثل المضروب الى اخره ومن استشهاده بالاية فان ذلك من قبيل التشبيه
وهو غير ما نحن فيه قوله واما الاستثناء فهو من اول الوقف لا من اخره فيه نظر واجود منه ما ذكره الزمخشري رحمه الله قال القول
ما قالت الحكماء وهو ان استثناء من الخلود في عذاب النار ومن الخلود في نعيم الجنة وذلك ان اهل النار لا يخلدون في عذاب النار وحده

بل يعذبون بالزمهرير وبانواع من العذاب سوى عذاب النار وبما هو اغلظ منها كلها وهو سخط الله عليهم وكشفه لهم واهانته
اياهم وكذلك اهل الجنة لهم سوى الجنة ما هو اكبر منها واجل موقعا وهو رضوان الله كما قال تعالى ورضوان من الله اكبر ولهم ما يتفضل الله
به عليهم سوى ثواب الجنة مما لا يعرف كنهه الا هو قوله انما اراد بقوله يغفر لمن يشاء ويعذب من يشاء المبالغة الى آخره عن الحسن
يغفر لمن يشاء بالتوبة ولا يشاء ان يغفر الا للتائبين ويعذب من يشاء ولا يشاء ان يعذب الا المستوجبين للعذاب وعن عطا يغفر لمن
يتوب اليه ويعذب من لقيه ظالما قوله والجواب ان المراد بالضعف الى آخره كلام الامام يشير الى انه لا غبار عن بيان معنى الآيتين
ليعرف عدم التناقض فان الذي ذكره المصنف لا يكفي في دفعه بل فيه ما يشبه ان يكون تقريرا له لانه قرر ضعف كيده مع وصفه بالاستحواذ
والغلبة في الآية الاخرى وتحريره ان قوله تعالى الذين آمنوا يقاتلون في سبيل الله والذين كفروا يقاتلون في سبيل الطاغوت فقاتلوا
اولياء الشيطان ان كيد الشيطان كان ضعيفا ترغيب للمومنين وتشجيع لهم بان اخبرهم انهم انما يقاتلون في سبيل الله فهو وليهم
وناصرهم واعداؤهم يقاتلون في سبيل الشيطان ولا ولي لهم الا هو وكيد الشيطان للمومنين باطل الى كيد الله للكافرين فلا يغني
شيئا فاهونه وقوله استحوذ عليهم الشيطان المعنى فيه انه تملكهم بطاعتهم له في كل ما يريده منهم حتى صاروا اخسارهم رعية
له وحزبا وهو من حاذ الحمار العانة اذا جمعها وساقها غالبا لها ومنه الاحوذي وانت اذا تاملت معنى الآيتين عرفت عدم
التناقض فيهما قوله ومنها قوله انا جعلنا على قلوبهم اكنة ان يفقهوه الى آخره اعلم ان دعوى التناقض في هاتين الآيتين لا معنى له
لعدم ظهوره فيهما والجواب الذي ذكره لا باس به والمعنى عليه ان ذكر الاكنة والوقر تمثيل لنبو قلوبهم واذانهم عن القبول والاعتقاد
الصحيح واسناده تعالى الى ذاته بقوله جعلنا للدلالة على انه امر ثابت فيهم لا يزول عنهم كأنهم مجبولون عليه او انه حكاية لما كانوا
ينطقون به من قولهم وفي اذاننا وقر ومن بيننا وبينك حجاب وقوله تعالى وما اختلفوا الا من بعد ما جاءهم العلم اي ما وقع بينهم اختلاف
في دينهم وتشعب الاهواء بعد ما قرأوا التوراة وكتبوا العلم بدين الحق ولزمهم القيام عليه وعلموا ان الاختلاف فيه تفرق فالعلم بئس
هو العلم لحصر واختلاف واهل الكتاب في صفته ونعته وانه هو او ليس به بعد ما جاءهم العلم والبيان انه هو قوله يجوز ان يكون
وصفها باللعب الى آخره المعنى عليه ان المراد بقوله وما الحيوة الدنيا الا لعب ولهو ان اعمال الدنيا لعب ولهو واشتغال بما لا يعني
ولا يعقب منفعة كما يعقب اعمال الآخرة المنافع العظيمة وقوله تعالى وللدار الآخرة خير للذين يتقون دليل على ان ما سوى اعمال المتقين
لعب ولهو ومعنى وما خلقنا السموات والارض وما بينهما لاعبين اي عابثين بغير للعبث في خلقهن واسماء يكن الا لوجه حكمة قوله والجواب
انه لا تنافي الى آخره اعلم ان قوله تعالى يرونهم مثليهم رأي العين قرئ بالغيبة وبالخطاب فعلى قراءة الخطاب يكون المعنى يرون يا مشركون
المومنين مثلي عدد المومنين ويكون المراد بالخطاب من حضر الوقعة من مشركي مكة واما اهل وهو مناقض لقوله في سورة الانفال
ويقللكم في اعينهم احسب انهم فقللوا اولا في اعينهم ليجترؤا عليهم فلما لاقوهم كثروا في اعينهم حتى غلبوا فكان التقليل والتكثير
في حالين مختلفين وعلى قراءة الغيبة يكون المعنى يرى الكافرون المسلمين مثلي عدد المسلمين ستمائة ونيفا وعشرين وقيل يرى المسلمون
المشركين مثلي المسلمين ستمائة وستة وعشرين وكانوا ثلاثة امثالهم على ما قرر الله عليهم انهم من وجوه مقاومة
الواحد الاثنين لئلا يقول المومنون فان هؤلا عشر واحد علينا فينقلبوا وكانوا ثلاثة امثالهم قوله يجوز ان يكون المواقف
متغايرة الى آخره هذا قطع به المفسرون قالوا القيمة مواقف ففي بعضها يختصمون ويتكلمون وفي بعضها يختم على افواههم قال
جار الله او حمل ينطقهم كلا ينطق لانه لا ينفع ولا يسمع قوله وقال الشاعر فلو ان قومي البيت قائله عمرو بن معدي كرب الزبيدي
من ابيات اولها ولما رأيت الخيل زورا كأنها جداول زرع ارسلت فاسبطرت * ومعنى اجرت شدت مكان الجرة وهو
الحلق كما اذا اعض البعير بجرته فانه لا يقدر على الرغاء وقيل من اجرت لسان الفصيل اذا شققته لئلا يرضع والمجرور
المخلول لسانه من الفصلان ومعنى البيت لو قومه لو كانوا من قاتلوا وبلوا البلاء الحسن ذكر ذلك وفخر به ولكنهم اسكتوه وقطعوا

[illegible]

لسانه

لشانه باعتبار دعم الفزار قوله ولهو ان يكون المراد فهم لا يسالون عما اجابوا به الرسل في الاخرة تحقيق هذا الوجه وهو
والمعتمد ان المعنى لا يتساءلون اي لا يسال بعضهم بعضا في شان الانبا التي عميت عليهم في قوله تعالى فعميت عليهم الانبا اي فصارت
الانبا كالعمى عليهم جميعا لا يهتدي اليهم ولا يسال بعضهم بعضا في شانها كما يسال الناس في المشكلات لانهم متساوون في عما
الانبا عليهم والعجز عن الجواب والمراد بالانبا الخبر عما اجابت به المرسل اليه رسوله قال جار الله واذا كانت الانبيا تتعتعون
في الجواب عن مثل هذا السوال ويفوضون الامر الى علم الله بدليل يوم يجمع الله الرسل الاية فما ظنك بالضلال من اممهم
ومعنى واقبل بعضهم على بعض يتساءلون يسال بعضهم بعضا عن احواله واعماله وما استوجبت نيل ما عند الله قوله
اي وللرحمة خلقهم قال جار الله الاشارة الى ما دل عليه الكلام الاول وتضمنه المعنى اي ولذلك من التمكين والاختيار الذي
كان عليه الاختلاف خلقهم ليثيب مختار الحق بحسن اختياره ويعاقب مختار الباطل بسوء اختياره ولعامل ان يقول على
كل من الوجهين المذكورين لا يندفع التناقض الذي قصد المعترض لان الحاصل انه ذكر هنا انه خلقهم لغير ما ذكر في انه الذاريات
انه خلقهم له وهو العبادة سواء كان الاختلاف او الرحمة او التمكين والاختيار اما لو ثبت انه خلقهم للاختلاف فلا كلام في التنافي
وعدم التلاؤم بين الايتين واما اذا كان للرحمة فخلقهم للعبادة لا تنافيه لان خلقهم لعبادته من رحمته التي يعني ارادة
الخير لهم وكذلك تمكينهم وتخييرهم بحيث يصيرون متمكنين اما ترقيهم الدرجات العاليات والله اعلم قوله لانه جمع ولفظ ذلك
مفرد هنا كلام ركيك لا يسعى صدوره ممن له ذوق سليم فان الاشارة عندهم الى الاختلاف لا الى لفظ الجمع كما انه جعل الاشارة
الى الرحمة لا الى لفظ الموصول فيمن رحم

فصل

واما الكلام على من يدعي الطعن من جهة التكرار قوله فنقول
عليهم في كل حال ما يتسلون به هو كما ذكر ومع التسلية تقع بذلك تثبيتهم ويسكن به دهشتهم والى الاشارة بقوله تعالى
وكلا نقص عليك من انباء الرسل ما نثبت به فؤادك قوله فذلك لي كلا وجوه منها ان يرد بلفظ الاول الى قوله ومنها ان يكون
المعنى بغير لفظ الاول فيه نظر لانه قسم التكرار باعادة اللفظ بعينه الى اقسام احدها هو بعينه وهو قوله منها ان يرد
بلفظ الاول والثاني غيره وهو قوله ومنها ان يكون المعنى بغير لفظ الاول والثالث هو بعينه لكن مع تنبيه على موجب الاعادة
والرابع كذلك وهذا تقسيم فاسد وكان اللائق ان يقول واما التكرار في عرف الفصحاء فقد يكون باعادة المعنى بلفظ غير الاول وهو
حسن عند اهل الفصاحة وقد يكون باعادة بعين اللفظ اما للكذا واما للكذا قوله اتساعا وتاكيدا ويعني بالتشابه يعني
اتساعا في الكلام وبالتاكيد المعنى المراد ويعني الذي لذلك الشان الذي يتلوه الحديث قوله فان البلاغة لا تظهر في اللفظ الواحد
ان قصد اللفظ المفرد فصحيح لكن الامر كذلك في الحروف المشتركة بل هو كلام تام وان قصد باللفظ الواحد الجملة الواحدة الكاملة فلا نسلم
ما ذكره بل يظهر البلاغة فيها ولعله اراد لا يظهر كل الظهور ولا يتضح كل الاتضاح قوله ومن هذا القبيل قوله فباي الاء ربكما
تكذبان هو كما ذكره قال ابن قتيبة لما عدد الله في هذه السورة نعماه واذكر عباده الاءه ونبههم على قدرته جعل بين كل نعمتين
فباي الاء ربكما تكذبان ليفهمهم النعم ويقررهم بها كما يقول الرجل لمن احسن اليه وهو يكفره الم اعطك مالا افتنكر هذا الم اركبك
على عدوك افتنكر هذا قوله ومنها ايضا ما يرد على منوال الزجر بحوول التوبيخ للمكذبين المنوال الخشب الذي يلف عليه الحائك
الثوب ويقال للقوم اذا استوت اخلاقهم هم على منوال واحد ورموا على منوال واحد اي رشق واحد وقد قيل ان قوله تعالى ويل يومئذ
للمكذبين على تكراره اراد به المكذبين بيوم الفصل فيكون تكرارا فائدته توكيد الوعيد والتخويف وقيل بل هو في كل اية الى
ما قبله فقوله اولى اراد المكذبين بيوم الفصل وفي الثانية اراد المكذبين باهلاك الاولين وعلى هذا فيحسن ولا يكون تكرارا

فصل

واما الكلام على الطاعنين بدعوى الكذب والفساد قوله المراد الاستسلام اللغوي يعني وهو الاستسلام
لامره وعدم الامتناع عن حكمه وهذا يبقى اللفظ على عمومه ومن المفسرين من حمله على المعنى الشرعي وقال طوعا

من نفسه

بالنظر في الأدلة والإنصاف وكرهاً بالسيف أو بمعاينة ما يلجئ إلى الإسلام كنتق الجبل على بني إسرائيل وإدراك الغرق لفرعون
والإشفاء على الموت فلما رأوا بأسنا قالوا آمنا بالله وحده وقال مولانا العلامة وعلى هذا التفسير يكون لفظ القوم ليس على ظاهره
ثم المكلفين من لم يؤمن طوعاً ولا كرهاً لكن هذا ليس يستلزم الكذب كما يوهم الطاعنون لأن استعمال اللفظ العام في بعض مدلولاته
أمر سائغ شائع واسع في اللغة ويعتمد في المقصود على القرينة قوله والإسلام الشرعي لا يكون كرهاً فقال ليس وقوعه
كرهاً يمنع من تسميته إسلاماً وإنما يعتبر عدم الإكراه في كونه مقبولاً مرضياً قوله ومنها قوله وكذلك زينا إلى آخره هذه
من شبههم في دعوى الفساد فيه لكن يقال وما معنى دلالتها على أن القرآن فيه فساد إن كان المراد بها دلالة على أن الله يزين
للعباد أعمالهم القبيحة فليس هذا فساداً في القرآن بل يدل على أن الله تعالى يفعل ما يقع به الفساد من التزيين ولعل مرادهم
أن ذكر مثل هذا في القرآن يقع به فساد لأن العصاة إذا سمعوه استناموا به والشرح حث فلو لم يفهم تزيين الله أعمالهم قوله
المراد بعملهم الذي أمرهم به هذا أحد تأويليها وقيل المعنى خليناهم وشأنهم ولم نكفهم حتى حسن عندهم سوء عملهم أو كول المعنى
أمهلنا الشيطان حتى زين لهم قوله والجوارات التسبيح يستعمل إلى آخره هذا كلام المحققين أن التسبيح في الآية مجاز
ويراد به التنزيه بلسان الحال وشهادة الاستدلال قالوا ولا يحمل على المقال لأنه لا يصح من غير حي ولو جوزنا في غير الحي أن يكون قادراً
عالماً متكلماً لم نجد دليلاً على أن الله حي قال الرازي وهذا كفر وقيل بل تسبح قولاً وهو باق مستمر وقيل كان الجماد أول ما
خلقها الله ناطقة مسبحة عن وهب ما من شيء إلا وقد كان يسبح الله بلا ثمانية سنة وقال ابن الجوزي اختلف في التسبيح
العقلاء من قال إنه نطق فقال إبراهيم النخعي هو عام في كل شيء حتى الثوب والطعام وصرير الباب وقال عكرمة هو عام في كل ما
من شجر ونبات الشجرة تسبح والأسطوانة لا تسبح وقال قوم كل شيء لم يتغير عن حاله فهو يسبح فإذا تغير انقطع تسبيحه
قوله أي يخضع والمنع عما يفعل فيه هذا أحد القولين وهو أن المراد أن كل من في السموات والأرض ينقاد ويخضع لما أراده الله
فيه لا يقدر أن يمتنع ومعنى طوعاً وكرهاً على هذا أن بعض ما يريد الله إحداثه قد يكون مما يميل إليه طبعه فيحبه وقد يكون مما ينفر
عنه كالمرض والموت والهرم مع عدم القدرة على المدافعة القول الثاني أن المراد وضع الجبهة على الأرض وعلى هذا ففي قوله
أحدهما أنه عموم يراد به الخصوص فبعض الساجدين يسجد طوعاً وهم المؤمنون من الملائكة وغيرهم وبعضهم يسجد كرهاً وهم
المنافقون وثانيهما أنه على عمومه وفيه وجهان الأول أنه خبر في معنى الأمر يعني أنه يجب على كل من في السموات والأرض أن يسجد
لله طائعاً أو كارهاً وهو حسن لا يشق عليه السجود لمرض أو امتثالاً ... والثاني أن المراد أن في خلق من في السموات والأرض وتصويرهم
ما يدل على وجوب السجود لله طوعاً وكرهاً قوله في البيت تجمع تصل البلق في حجراته ترى الأكم فيها سجداً للحوافر
إذا ما تجمع الحسن والبلق نوع من حسن الخيل والبلق الضياء البلق لون خالطه بياض وتصل بعيرها الباعر فإنه البناء
وكسر الصاد المهملة وتصطك معنى الصليل صوت الأجواف الخيل عند العطش والحجرات جمع حجرة وأصلها حظيرة الإبل والغنم
وحجرة الدار معروفة والأكم أصله الأكم بفتح الكاف فخفف وهو جمع إكام والإكام جمع أكم والأكم جمع أكمة وهي معروفة قوله
قالوا فكيف يجوز من الحكيم أن يفعل هذه القبائح اعلم أنه لا ينبغي أن يورد مثل هذه الآيات في معرض الطعن في القرآن إنما ينبغي أن يدخل
في معرض الطعن في العدل والحكمة كما مضى قوله قالوا فاقسم الله بالأشياء الخسيسة كان الأحسن أن يقول فنعرض القرآن للقسم
بهذه الأشياء لأن ذكره في معرض القدح فيه ودعوى انطوائه على الفساد قوله وقد يكون لتحقيق الأمر المحلوف عليه يعني وإنما
يكون المقسم به عظيماً عند المقسم من هذا القبيل قوله صلعم أفلح وأبيه إن صدق لمن سأله عن الفرائض فلما علمه إياها أقسم لا أزاد
عليها ولا أنقص فإنما قصد صلعم إلا تأكيد صدق الخبر وتحقيقه لا تعظيم أبيه فإنه كان كافراً قوله وليس شيء مما خلق الله بخسيس
ليس على عمومه فإن أشياء من المخلوقات يلحقها الخسة إما بأصل الخلقة كالكلب والخنزير ونحوهما وإما لأمر مكتسب كالكافر

ونحوه لكن أما التين والزيتون فقد قال جابر اقسم الله بهما لانهما عجيبان من بين اصناف الاشجار المثمرة وروي انه اهدي الى
النبي صلعم طبق من تين فاكل منه وقال لاصحابه كلوا فلو قلت ان فاكهة نزلت من الجنة لقلت هذه ومر معاذ بشجرة الزيتون
واخذ منها قضيبا فاستاك به وقال سمعت رسول الله صلعم يقول نعم السواك الزيتون من الشجرة المباركة قوله فقال انتم
فعلتم ايام اباؤكم من هذا القتل قوله تعالى قل قد جاءكم رسل من قبلي بالبينات وبالذي قلتم فلم قتلتموهم فالقاتلين والذين جاءهم [الرسل]
هم اباؤهم لا هم واذا حمل قوله تعالى خلقناكم ثم صورناكم ثم قلنا للملائكة على ظاهره فالمعنى ثم انا نخبركم انا قلنا للملائكة قوله
فقد قيل ان ثم هنا بمعنى الواو وهذا لا يوجه به الكلام الا من ضاق عطنه وان ثم بمعنى الواو غير مشهور قوله ثم الله
شهيد يوجه بان المراد مقتضى الشهادة وهو العقاب وهو ما جرى عن مرجعهم اليه او يراد ثم الله مؤد شهادته قوله
ومنها ان الله جعل القران بعضه محكما وبعضه متشابها المحكم ما احكمت عبارته بان حفظت من الاحتمال والاشتباه وقيل
ما وافق الدليل القاطع والمتشابه ما خالفه مثال المحكم لا تدركه الابصار ليس كمثله شيء ان الله لا يامر بالفحشاء ومثال المتشابه
الى ربها ناظرة الرحمن على العرش استوى امرنا مترفيها ففسقوا فيها ولقد احسن المصنف فيما اتى به من الوجوه المقتضية
لحسن ورود المتشابه في القران قال جار الله ولما في تقادح العلماء واتعابهم القرائح واستخراج معانيه ورده الى المحكم من
الفوائد الجليلة والعلوم الجمة ونيل الدرجات عند الله ولان المومن المعتقد ان لا مناقضة في كلام الله ولا اختلاف اذا
راى فيه ما يتناقض في ظاهره واهمه طلب ما يوفق بينه واجراه على سنن واحد ففكر وراجع نفسه وغيره ففتح الله عليه
وتبين مطابقة المتشابه المحكم ازداد طمانينة الى معتقده وقوة في ايقانه قوله من التجوز والاستعارة والتشبيه والكناية
يعني ان الذي يعرض من التشابه بسبب سلوك هذه المسالك ولو اتى بالكلام على حقيقته لم يعرض فيه اشتباه وعده للتشبيه
من اسباب التشابه فيه نظر لانه من قبيل استعمال الحقائق لا المجاز ان مثال التشبيه زيد كالاسد والاستعارة مثله غير انه
لكنها من قبيل المجاز وهو ان يطوى ذكر المشبه ووجه التشبيه واداته ويقتصر على الاتيان بالمشبه به نحو رايت اسدا وانت
تريد الرجل الشجاع والتجوز ظاهر وهو الاتيان بالمجاز والمجاز هو اللفظ المستعمل في غير ما وضع له والكناية التعبير
عن الشيء بلوازمه كقولهم في الكناية طويل النجاد اي السيف وعن الكرم كثير رماد القدر قوله والملاحة يقال ملح الشيء يملح ملحا
وملاحة وملوحة اي حسن فهو مليح وملاح بالتخفيف قوله انه بالاشتباه يحتمل اكثر من معنى واحد هذا يتفق في بعض
المتشابه انه يحتمل معاني متعددة او معنيين كقوله تعالى الى ربها ناظرة فانه يحتمل نظر العين ويكون المعنى الى ثوابه ونظر الانتظار

القول في بيان معجزاته صلى الله عليه وسلم

قوله وقد روى الحاكم له الف معجزة فقيل وذكر محمود بن الملاحمي
والامام يحيى يحكى ان له صلعم ثلاثة الاف معجزة واذا دونا لكم ما ظهر له وعلى يديه من خرق العادة قوله بل من حال الحمل به الى ان
بعث الى ان توفي قوله واعلم ان اكثرها متواتر معنى الى اخره هذا ما ذهب اليه الشيخ ابو القسم البلخي فانه ذهب الى تواتر
كثير من المعجزات غير القران كمجيء الشجرة تخد الارض وتسبيح الحصا في كفه وانفجار الماء وحنين الجذع واشباع الخلق الكثير
من الطعام القليل وتسليم الحجر وكلام الذراع المسموم وكلام الذئب ورد الشمس عن علي وهو نائم حتى فاتت صلاة العصر وحديث الاستسقا
والمعراج والاخبار بالغيوب وانقضاض الكوكب وقال هذه متواترة لكن لا على حد تواتر القران وقال الشيخان ابو علي وابو هاشم لم
يتواتر من معجزاته صلعم سوى القران والا لما انكره مخالفونا من اليهود والنصارى وغيرهم ولكانوا مشاركين في العلم بوجوده
كمشاركتهم في العلم بوجود القران وقد قسمها الى ما هو متواتر معلوم بالضرورة والى ما هو متواتر في المعنى وان لم يتواتر
افراده والى ما يعلم كونه معجزا بالدلالة ومعنى ذلك ان هذه المعجزات على كثرتها لا يصح في جهة العادة كونها كلها كذبا لان ذلك مما
لم تجر به العادة فيجب ان نعلم ان فيما بلغنا منها ان هناك معجزات او معجزا وان لم نعلم عينه قال مولانا عليه السلام ولا يخلو هذا الكلام عن ركة

قوله على جذ شاة وعس من لبن وهم الف رجلا في رواية جذ شاة وقدح من لبن وانهم كانوا اناسا واربعون والعس
القدح العظيم قوله فاشبعهم وارواهم في رواية واللحم واللبن بحالهما وكان الواحد منهم ياكل الجذعة ولما العوذ ذلك قال ابو لهب
يا بني عبد المطلب لو لم يكن من سحر الا حبكم الا ما ترون قوله وصاع من شعير فقيل انه ستة اصوع قوله فصدروا وهو
بحاله المروي انه صلى الله عليه وسلم لما اخذ الطعام واللحم اورد الناس عليه على عشرة عشرة حتى صدروا وبقي شيء قال جابر اكلنا منه
وقسمنا ما بقي قيل وكان الاكلون منه وهم اهل الخندق ثلاثة الاف قوله وجمع الناس مرة اخرى على اقل من صاع من التمر
هذا اشارة الى ما روي ان ابنة بشير بن سعد دعتها امها وهي اخت عبد الله بن رواحة فاعطتها حفنة من تمر وامرتها ان تذهب
بها الى ابيها وخالها وهما في عمل الخندق فلما مرت عليه صلى الله عليه وسلم قال هاتي ما معك فصبته في كفه فما ملأهما امر بثوب فبسط ودحا
بالتمر عليه فتبدد فوق الثوب ثم قال لرجل عنده ادع اهل الخندق هلم الى الغداء فاجتمعوا واكلوا منه حتى صدروا وانه
ليتساقط من اطراف الثوب قوله وان احتر زاده ضياح من لبن هو بفتح اوله لبن رقيق يخلط الماء عليه قوله وان امته
ملك كنوز كسرى روي انه صلى الله عليه وسلم كتب الى كسرى المسمى ابرويز فمزق الكتاب فقال النبي صلى الله عليه وسلم اللهم مزق ملكه وسمزق عليه اما انكم
ستملكون ارضه فكان كما اخبر صلى الله عليه وسلم مزق الله ملكهم وشتت جمعهم وملك العرب ما بهم في خلافة عمر قوله وكاخباره
بقتل الحسين وموضع قتله اشارة الى ما روي عنه صلى الله عليه وسلم يقتل ابني الحسين بظهر الكوفة الويل لقاتله وخاذله ومن ترك نصرته
ونحوه مما ورد عنه صلى الله عليه وسلم في هذا المعنى قوله وان عليا يخضب لحيته من راسه اشارة الى ما روي عنه صلى الله عليه وسلم والذي روي عن علي
وانه علم قال في بعض مقاماته حدثني الصادق المصدوق البار صلى الله عليه وسلم اني لن اموت حتى تخضب لحيتي هذه من دم راسي يخضبها
اشقى هذه الامة كما عقر ناقة الله اشقى ثمود قوله واخباره بوفاة النجاشي يوم موته في قيل ان النجاشي لما مات بالحبشة
طوى الله الارض حتى نظر صلى الله عليه وسلم الى جنازته فصلى عليه هو واصحابه ثم قال استغفروا لاخيكم قال مولانا علي اما على هذه
الرواية فليس وجه الاعجاز الاخبار بالغيب فانه قد شاهد ذلك بل يكون وجه الاعجاز طي الارض له ومشاهدته ما بعد عنه
البعد المفرط ولعلهم جعلوه من قبيل الاخبار بالغيب بالنظر الى غيره صلى الله عليه وسلم قوله وكذلك قتل جعفر يوم مؤتة القصة انه صلى الله عليه وسلم
بعث جيشا وجعل اميرهم زيد بن حارثة وقال لهم ان اصيب زيد فجعفر وان اصيب جعفر فعبد الله بن رواحة فكان في حال غزوهم
وهو صلى الله عليه وسلم قاعد في مسجده يخبر بما جرى لهم قال قتل زيد واخذ الراية جعفر ثم قال قتل جعفر ثم امسك ساعة وقال اخذ الراية
عبد الله بن رواحة وذلك انه توقف عن اخذ الراية ثم اخذها ولم يبادر كجعفر ثم قال قتل عبد الله فكان الامر كما اخبر قوله
واخباره بقتل شيرويه لابيه كسرى في السيرة النبوية عن الزهري انه قال كتب كسرى الى عامله باذان وهو عامله باليمن انه
بلغني ان رجلا من قريش خرج بمكة يزعم انه نبي فسر اليه فاستتبه فان تاب والا فابعث الي براسه فبعث باذان بكتاب
كسرى اليه صلى الله عليه وسلم فكتب اليه رسول الله صلى الله عليه وسلم ان الله قد وعدني ان يقتل كسرى في يوم كذا من شهر كذا فلما اتاه الكتاب توقف
وقال ان كان نبيا فسيكون ما قال فقتل الله كسرى في اليوم الذي قال رسول الله قال ابن هشام قتل على يد ابنه شيرويه وفي
ذلك قال خالد بن حق وكسرى اذ تقسمه بنوه باسياف كما اقتسم اللحام ه تمخضت المنون له بيوم اتى ولكل حاملة تمام ه
فلما بلغ ذلك باذان بعث باسلامه واسلام من معه من الفرس الى رسول الله صلى الله عليه وسلم وقالت الرسل من الفرس الى من نحن يا رسول
الله قال انتم منا والينا اهل البيت انتهى وفي رواية ان كسرى ابرويز امر عامله باليمن وهو باذان ان ابعث الى هذا الرجل
فكتب باذان اليه صلى الله عليه وسلم انك ان احسنت كتبت فيك وشفعت وان لم تجب فهو كسرى يخرب بلادك ويستاصل قومك و[illegible]
علم بعد ذلك وقال يا باذان ان ربي قتل ربك السلام فهو سلطان كسرى ابنه فقتله لخمس ساعات مضت من ليلة كذا ودعا صلى الله عليه وسلم
رسل باذان وكتب اليه واخبره بذلك ووعده على الاسلام ان يستعمله فاسلم باذان والله اعلم قوله واخباره بان نجشه

ابن ابي لهب باكل الاسد المشهور انه صلعم دعا على عتبه وكان يوذيه كابيه وطلق ابنته صلعم ام البنين وكان ختنه ومزق ثياب النبي
فقال اللهم سلط عليه كلبا من كلابك فخرج الى الشام تاجرا مع نفر من قريش فلما كان ببعض الطريق نزلوا ليلا فسمعوا
زئير الاسد فقال عتبه هذا والله آكلي فقيل وكيف تخافه وانت معنا فقال ان محمدا دعا علي به و قيل ما قال شيئا الا كان
فجعلوه في وسطهم وناموا فتخطاهم الاسد اليه واخذ براسه واحتمله من بينهم وذهب به وحطمه وكان يسمع فلم ينفعه
احد وهي من اياته صلعم العظيمة وقد ذكر ذلك حسان في شعره فقال اذ تسلط الله بتّه كلبه لمشي الهوينا مشية الخادع
حتى اتاه وسط اصحابه وقد علتهم سنة الهاجع فالتقم الراس بيافوخه والنحر منه فغرة الجايع
من عاد فالليث له عائد أفضع به امر خبر شايع من يرجع العام الى اهله فما اكيل السبع بالراجع
قوله وبجود لذلك كثير من ذلك ان عمر بن الخطاب استاذنه صلعم في ان يقلع ثنيتي سهيل بن عمرو فقال صلعم دعه يا
عمر فلعل الله يقيمه مقاما يسرك فلما مات صلعم هم اهل مكة بالردة فخطبهم سهيل بمكة كخطبة ابي بكر بالمدينة كانه اسمعها
فلما بلغ ذلك عمر قال اشهد انه صلعم لقد قام مقاما يسرك ومن ذلك انه لما كان فتح مكة هرب عكرمة بن ابي جهل فقال صلعم
سياتي عكرمة مسلما فلا تذكروا اباه بحضرته فكان الامر كما اخبر ومن ذلك انه قال لوفد عبد القيس ان شئتم وصفتم
لي ما ادركم وان شئتم وصفتها لكم فقالوا صفها لنا نزدد بذلك ايمانا فوصفها لهم فقالوا لانت اعلم ببلادنا منا وغير ذلك وغيره
قوله ومنها تسبيح الحصا في يده روى ابو ذر انه صلعم اخذ في كفه سبع حصيات او تسعا وكان لتسبيحهن دوي كدوي
النحل فلما وضعهن انقطع ذلك ولما اتاه الله الكرامة بالنبوة كان اذا خرج لحاجة ابعد الى شعاب مكة فلا يمر بحجر ولا شجر
الا قال السلام عليك يا رسول الله قوله وبكلام العضو المسموم له لما فتح خيبر اهدت زينب امراة منه شاة مسمومة فيها كثير
سم وفي رواية انها سالت اي عضو احب اليه صلعم من اللحم فقيل الذراع فوضعت السم فيه فلما اراد صلعم اكله قال اني مسموم فتركه
صلعم وقال للمراة ما حملك يا عدوة الله على ما فعلت فقالت قتلت رجالي فقلت ان كان ملكا استراح الناس منه وان كان نبيا
فسيعلم وفي رواية انه كان مع النبي صلعم رجل اسمه بشر بن البراء فلم ولا من اللحم فاساغ ما مضغ فهلك واما النبي فلفظ
ما كان في فمه وقيل ان سبب موته صلعم تلك المضغة وانه لما اشتد في الموت قال ما زالت اكلة خيبر تعادني حتى كان الان حين
قطعت ابهري وادرك صلعم فضيلة الشهادة مع النبوة وتعادني ما خوذ من العداد وهو اهتياج وجع اللديغ وذلك
اذا تمت له سنة من يوم لدغ اهتاج به الالم يعاوده اللسعة اذا اتته لعداد ذكره الجوهري قال في الحديث ما زالت اكلة
خيبر تعادني فهذا اوان قطعت ابهري والابهر عرق مستبطن بالصلب اذا انقطع مات صاحبه قال في الطعام في الجسم عرق
حتى اذا قطع مات صاحبه فهو في العنق الودج والوريد وفي الصدر النياط وقيل ان القلب معلق به وفي الظهر الوتين وفي
الظهر الابهر وفي الفخذ النسا وفي الرجل الاكحل وفي اليد الاكحل قوله وكذلك الجمل والظبية والضب والذيب اما الجمل
فنقل عن بعض الانصار انه صلعم خرج في نفر من اصحابه فاقبل جمل يهدر فقالوا يا رسول الله انا نخاف من هذا البعير
فقال دعوه فانه جا مستغيثا فاقبل يمشي حتى وضع مشفره على عاتق رسول الله فقال انا بالله وبك يا رسول الله يستغيث
ان موالي اشتروني فصلا وكدوني حتى بلغت من السن ما ترى وانهم يريدون نحري فانا بالله وبك يا رسول الله استغاث
فشفع فيه رسول الله فقالوا انما كنا نريد هو لك فامر بتسريحه حتى نشا فشكر جوه فتنا عد الجمل فقال السلام خير لرسول
الله صلعم شيا حدا فقال اصحابه صلعم نحن احق بالسجود منه فلو اذنت لنا في ذلك فقال لا ينبغي لاحد ان يسجد الا لله ولو
امرت احدا بالسجود لامرت المراة ان تسجد لزوجها لعظم حقه عليها واما الظبية فروي ان ظبية تورطت في
حبالة ورسول الله منها مكان قريب فقالت له يا رسول الله ان لي خشفا وقد وقعت الشبكة فخلني حتى ارضعه وانا ارجع

فخلاها وجلس حتى برحت وجعلت يدها في الشبكة فلما جاءها صاحبها شفع فيها فخلى سبيلها فاتخذ الناس ذلك الموضع مسجدا
واما الضب فروي ان اعرابيا قال للنبي صلعم باللات والعزى لا اومن بك حتى يشهد لي هذا الضب واخرج ضبا من كمه فقال
صلعم يا ضب من ربك قال الضب الله ربي الذي في السماء ملكه وفي الارض سلطانه وفي البر والبحر سبيله ثم قال يا ايها الضب من انا فقال
انت محمد بن عبد الله سيد المرسلين وامام المتقين وقائد الغر المحجلين الى جنات النعيم قد افلح من آمن بك وصدقك واسعد وخاب وخسر
من كذبك وخالفك واما الذئب فقد روي ان الذئاب جاءت الى النبي صلعم تطلب ان يرزقها فقال لاصحابه ان شئتم صالحتموها
على شيء تخرجونه اليها وان شئتم تركتموها تغير وعليكم حفظ اموالكم فقالوا نتركها ونحفظ ما استطعنا وروي ان رجلا
راعي غنم جاءه ذئب فاخذ عليه شاة فاستنقذها الرجل منه فقال الذئب اتنزع مني رزقا ساقه الله الي فقال الرجل يا عجبا الذئب يتكلم
قال الذئب انت اعجب هذا رسول الله الى جانبك يدعو الناس الى الله فلا يسلمون وانت لا تسلم فاسلم الرجل واخبر بالقصة وفي
رواية ان القصة لذئب صغير مع اهبان الاسلمي اخذ شاة كبيرة عليه فعجب من ذلك فقال ما رايت كاليوم ذئب صغير يحمل شاة
كبيرة فترك الذئب الشاة واقبل عليه فقال بلى واشد اعجب من ذلك ان محمدا يدعوكم الى دين الحنيفية وانتم لا تجيبونه فكان اهبان
يسمى مكلم الذئب قوله واشباه ذلك كثير صوابه كثيرة ومن اشباهه ما رفع الى ابي ذر قال كنا عند النبي صلعم فاتاه اعرابي
على ناقة له فاجلسه صلعم امامه فقال حدث الناس ما كان من امر ثعلبك فقال انا رجل من اهل نجران كنت احطب من واد
يقال السيال فبينا انا كذلك اذ بهاتف من جانب الوادي وهو يقول يا حامل الحزمة من ستار هل لك في اجر وفي ثواب في ابيات
طويلة منها هذا الذي بالبلد الحرام ه جاءني صدق جاء بالاسلام ه فنظرت اليه فاذا هو ثعلب من سوط فخليته
انه كان اذا دعا الشجرة الى اخره هذه عبارة مشعرة بتكرر هذا المعنى والمشهور ان هذه المعجزة وقعت مرة واختلف في كيفية
وقوعها فالمذكور في الشفاء المشهور ان ركانة بن عبد يزيد بن هاشم بن عبد المطلب كان اشد قريش فخلا يوما برسول الله صلعم في بعض
شعاب مكة فقال له رسول الله صلعم يا ركانة الا تتقي الله وتقبل ما ادعوك اليه فقال لو اني اعلم ان الذي تقول حق لاتبعتك
فقال صلعم افرايت ان صرعتك اتعلم ان الذي اقول حق قال نعم قال فقم حتى اصارعك فقام اليه ركانة فصارعه فلما بطش
به رسول الله صلعم اضجعه لا يملك من نفسه شيئا قال عد يا محمد فعاد فصرعه فقال يا محمد والله ان ذا للعجب فقال
رسول الله صلعم واعجب من ذلك ان شئت ان اريكه ان اتقيت الله واتبعت امري قال ما هو قال ادعو لك هذه الشجرة التي ترى فتاتيني
قال ادعها فدعاها فاقبلت حتى وقفت بين يدي رسول الله صلعم فقال لها ارجعي الى مكانك فرجعت الى مكانها قال فذهب ركانة الى
قومه فقال يا بني عبد مناف ساحروا بصاحبكم اهل الارض فوالله ما رايت اسحر منه قط قوله ومنها قصة الحنانة
وقصة الصحيفة وقصة الاسرى وقصة الغار وقصة خيمة ام معبد وقصة دار الندوة و حج وحرم مكة وقصة سراقة
بن جعشم اما قصة الحنانة بتشديد النون اشارة الى حنين الجذع واتى ذا الخشبة الحنانة والقصة ان النبي صلعم كان يستند الى جذع
لمسجده بالمدينة ويخطب فلما كثر الناس اتخذ له المنبر فلما صعد حن الجذع حنين الناقة اذا فقدت ولدها فدعاه فاقبل
يخد الارض والناس حوله ينظرون فكلمه ثم قال والناس يسمعون مكانك فمر حتى صار في مكانه وحضرته المومنون فازدادوا
ايمانا وهنالك الكافرون فاتضحت الحجة عليهم وروي انه قال ان شئت ردك الى الحائط الذي كنت فيه وان شئت غرسك في
الجنة فياكل منك اولياء الله فقال بل تغرسني في الجنة فقال صلعم نعم وفي رواية انه صلعم امر ان يحفر له ويدفن في موضعه
وقيل غار بعد ذلك وذهب وقيل كان عند ابي بن كعب حتى اكلته الارض وفي رواية ان النبي صلعم نزل فضمه فسكن واخبر
صلعم انه لو لم يضمه لما حن الى يوم القيامة واما قصة الصحيفة فانه لما تعاقدت قريش على بني هاشم وبني المطلب
الا ينكحوا ولا يبايعوا ولا يعاشروا حتى يسلموا اليهم رسول الله صلعم فادخلوهم الشعب وكتبوا بذلك كتابا وعلقوه في

في الكعبة فلما مضت ثلاث سنين اطلع الله رسوله على امر صحيفتهم وان الارضة قد اكلت ما فيها من ظلم وجور وبقي ما كان
من ذكر الله فذكر النبي صلعم ذلك لابي طالب فقال احق ما تخبرني به قال نعم فاخبر ابو طالب اخوته وقال ما كذبني قط فخرجوا
الى قريش واخبروهم بذلك ثم قال الحقوا فان كان الامر كما يقول علمتم شؤم رايكم والا دفعته اليكم قالوا انصفنا فارسلوا
وجاءوا بالصحيفة فاذا هي كما قال صلعم فسقط في ايديهم فقال ابو طالب هل تبين انكم الظالمون فلم يرد عليه احد وفي رواية
انه بعد ذلك رجع الى الشعب وهو يقول يا معشر قريش تحصّن ونحتبس وقد بان الامر ثم دخل هو واصحابه بين استار
الكعبة وهو يقول اللهم انصرنا على من ظلمنا وقطع ارحامنا واستحل منا ما حرّم الله قلت قصة الصحيفة هذه هي في الحقيقة
من قبيل الاخبار بالغيوب لكن لما اقترن بها اشتهار مخالفة قريش ومعاقدتهم على اهانة بني هاشم وبني المطلب وما كان
من اكل الارضة لما فيها من ظلم وجور وبقي ما فيه ذكر الله افردت بالذكر واما قصة الاسرا فهي مشهورة
وكيفيتها انه صلعم اسري به في ليلة واحدة الى بيت المقدس ثم الى السموات حتى راى ملكوتها ورد من ليلته الى مكة عنه
صلعم وسلم بينا انا في المسجد الحرام في الحجر عند البيت بين النائم واليقظان اذ اتاني جبريل بالبراق والى هذا ذهب الحسن
وقتادة وقيل اسري به من دار ام هانئ والمراد بالمسجد الحرام على هذا الحرم لاحاطة الحرم به وروي انه كان نائما في بيت ام
هانئ بعد صلاة العشا فاسري به ورجع من ليلته واختلف اكان في اليقظة ام في المنام فعن عائشة والله ما فقد جسد
رسول الله ولكن عرج بروحه ونقله عن الحسن والاكثر الاقاويل على انه اسري بجسده فقيل له وهو الصحيح للتعجب بسبحان
والانكار من قريش وارتداد بعض من كان قد اسلم وانما كان ذلك لاستغرابه ولو كان مناما لم يكن مستغربا واختلف في زمانه
فقيل كان بعد المبعث وقبل الهجرة بسنة وعن انس والحسن انه قبل المبعث قيل وفي حديث الاسرا نظر لانه
لا يمكن انتقال الجسم من جهة الى جهة بازجه الا بقطع ما بينهما من المسافة ولا يمكن ذلك الا في مدة على قدره وظاهر الاية
والذي يقضي به الاحاديث المفصلة لاحتمالها انه اسري به صلعم بعد ذهاب جزء من الليل من مكة الى بيت المقدس وبينهما اربعون
ليلة ثم من بيت المقدس الى السبع السموات وفي خلال ذلك لبث في بعض اماكن السموات والتقى كثيرا من الانبيا وورد انه علم
جبريل امر تكاليف امته في الصلاة والطهارة وموافقة موسى له وقد انصرف من ذلك المقام وانعقد ... له على العود
الى ذلك المكان مرة بعد اخرى مرة فعود دونما ... به ويتضرع اليه في تخفيف التكليف ثم نزل الى الارض في بقية ليلته وهذا
كله مستقر في العقل مستحيل عند المتكلمين فان قيل انه قطع هذه الاماكن على البراق وله اجنحة وسرعته في القطع فقد
انه يضع حافره حيث ينتهي اليه مد نظره وقيل في صفته ان له جناحين خطوه منتهى طرفه قلنا انه وان كان كذلك فلا
بد من قطع المسافات ولو بلغ السرعة في القطع غايتها ففي المأثورات بين سما الدنيا والارض مسيرة خمسماية عام وقيل
ان غلظ كل سما كذلك وان ما بين كل سما سما كذلك فان امكن استقامة قطع هذه المسافات في القضية العقلية في جزء من
الليل كان ما ورد من الاسرا على ظاهره والا لم يصح ذلك بل يقبل او غيره ومما يؤيد ظاهر الاية والحديث انا نشاهد
النجم ينقض من السما يقع الى الارض في ... يسيرة وما يعلم من قطع الشمس افق السما في اليوم والقمر في الليلة وكذلك
النجوم مع طول المسافة بين المغرب والمشرق انتهى واما قصة الغار فهي انه صلعم خرج متوجها الى المدينة
للهجرة فاوى الى غار بغير مكة لا يزال مقصودا ولا يخلو ممن يتبرك الله ويزور فاقام فيه بلا بائن الا انه ... به احد كان لهم
بكر هنا كان ... وسعة القوم فعمي عليهم اثره وهو نصب اعينهم وفيهم الله عنه واخذ بابصارهم دونه مع كونهم دهاة
العرب وشرارها المخنوق عليه والعداوة له وبعث الله عنكبوتا فنسج عليهم فلما نظروا الى نسجها السوا من نحو الطلب
واما قصة خيمة ام معبد فانه صلعم لما هاجر من مكة هو وابو بكر ومولى لابي بكر مروا على خيمة لام معبد الخزاعية

وكانت امراة برزة جلدة تحتبي بفناء الخيمة فسالوها لحما وتمرا ليشتروه فلم يصيبوا عندها شيا من ذلك فنظر صلعم الى شاة في كسر
خيمتها فقال ما هذه الشاة قالت خلفها الجهد عن الغنم فقال هل بها من لبن قالت هي اجهد من ذلك قال اتاذنين لي ان احلبها قالت نعم
فدعا رسول الله صلعم بالشاة فمسح ضرعها وذكر اسم الله عليها وقال اللهم بارك لها في شاتها فتفاجت ودرت ودعا باناء لها يربض الرهط
فسقاها حتى رويت ثم سقى اصحابه فشربوا حتى رووا جميعا عللا بعد نهل ثم حلب فيه ثانيا فغادره عندها حتى ارتحلوا واصبح
صوت بمكة يسمعونه بين السما والارض ولا يرون قايله جزى الله رب الناس خير جزايه رفيقين حلا خيمتي ام معبد
هما نزلا بالبر وارتحلا به فافلح من امسى رفيق محمد فيالقصي ما زوى الله عنكم به من فعال لا تجارى وسودد
سلوا اختكم عن شاتها وانايها فانكم ان تسالوا الشاة تشهد من ايات نبوته شهيرة واما قصة دار الندوة وخروجه
من مكة والمعجزة هي في صفة الخروج وما كان فيه فان قريشا لما راوا انه صلعم قد صار له اشياع وانصار من غيرهم وامن ان يظهر
اجتمعوا الى دار الندوة يتشاورون في امره وهي دار كان يجتمع بهم الاجتماع فيها للتشاور في الامور المهمة فتعرض لهم ابليس في
صورة شيخ نجدي ووقف على باب الدار فقالوا من الشيخ فقال شيخ من اهل نجد سمع بالذي اتفقتم عليه فحضر ليكون معكم فلما اشتوروا
في امره قال بعضهم ننفيه عن بلدنا فقال ابليس ليس ذلك براي لانكم اذا نفيتموه لم تامنوا ان يتولاه قوم يتبعونه وينصرونه عليكم قالوا
صدقت وقال بعضهم نحبسه حتى يموت فقال ابليس ليس براي فان امره يخرج من وراء الباب فقال ابو جهل اري ان ناخذ من كل قبيلة
شابا جلدا ونعطيه سيفا ويجمعون عليه ويضربونه ضربة رجل فيقتل ونستريح منه ويتفرق دمه في القبايل فلا تقدر بنو عبد
مناف على حرب القبايل كلها فيرضون بالعقل فنعقله فقال ابليس هذا هو الراي فاتاه جبريل عليه السلام وقال لا تبت هذه الليلة على
فراشك الذي كنت تبيت عليه فامر عليا فنام على فراشه وتسجى ببرده فلما اجتمعوا اليه خرج صلعم وهم على بابه فاخذ حفنة من تراب
فجعل ينثره على رووسهم ويقرا وجعلنا من بين ايديهم سدا ومن خلفهم سدا الاية فاخذ الله تعالى على ابصارهم فلم يبق رجل الا وضع
على راسه ترابا ثم مضى حيث اراد فجاءهم من سالهم ما تنتظرون قالوا محمدا فقالوا انه انطلق لحاجته وفعل كذا وكذا فوضع كل رجل
يده على راسه فاذا عليه تراب ثم نظروا فقالوا ان محمدا نائم وعليه بردة فلما اصبحوا قام علي من فراشه فعلموا صدق ما اخبروا
به واما قصة سراقة بن مالك بن جعشم بعد ذكر العلي عليه السلام كما في المتن من بعد ذكر النبي عليه السلام وهو انه صلعم لما خرج مهاجرا
جعلت قريش مائة ناقة لمن رده عليهم فطمع في ذلك سراقة وتبعه فلما دنا من النبي صلعم عثرت به فرسه وسقط عنه فركب حتى اذا
كاد يتصل بهم وابصر الظفر ساخت قوائم فرسه وخسف به الارض وهو على قاع صفصف فنادى يا محمد ادع ربك ان يطلق
لي فرسي وذمة الله علي الا ارد عليك احدا فدعا صلعم له فوثب جواده واسرع قوائمه من الارض ومنها دخان كالدخان
ومنها انه كان صلعم يقعد تحت الشجرة فتورق ويدعو للمريض فيشفى اما القعود تحت الشجرة فتورق فالذي روي انه صلعم قعد
يوم بدر في ظل واصحابه في الشمس فعاتبه الله على ذلك فكره العود الى مثله فقعد يوم الجحفة تحت سمرة قليل ظلها واصحابه
حوله فقد احله من ذلك شي فانبعث السمرة حتى اظلتهم جميعا باذن الله واما شفاء المريض على يده فقد روي ان رجلا من
اصحابه اصيبت احدى عينيه في بعض المغازي فسالت على وجنته فاستغاث به صلعم فاخذها بيده فردها مكانها ودعا
له فعادت وصارت احسن عينيه واصحهما واحدهما نظرا وروي ان امراة اتت اليه بصبي فيه عاهة فمسح بيده على راسه فاستوى
شعره وبرا وزال داؤه ولما بلغ ذلك الى اليمامة اتت امراة بصبي الى مسيلمة فمسح راسه فصلع دوله ومنها انشقاق
القمر اعلم ان المتكلمين والمفسرين يختلفون في ذلك فقال البصرية والاكثرون من اهل التفسير منهم ابن مسعود وابن عباس وابن
عمر وابن عمرو وانس وجبير بن مطعم وحذيفة ومجاهد وابراهيم وابو علي وغيرهم انه انشق على عهد رسول الله صلعم قال ابن عباس
انفلق فلقتين فلقة ذهبت وفلقة بقيت وقال ابن مسعود رايت حرا بين فلقتي القمر والقصة ان المشركين قالوا ان كنت ساحرا

فقال صلعم اشهدوا [illegible]
ان قد [illegible]
[illegible] رسول [illegible]
فانشق القمر فرقتين [illegible]

مادّ فانشق لنا القمر فرقتين ورسول الله ينادي يا فلان اشهد يا فلان اشهد وذلك في مكة قبل الهجرة وقال ابو الحسن الخياط
وابو القسم البلخي من المتكلمين ونقل عن عطا والحسن من المفسرين المراد سينشق القمر يوم القيمة قال جار الله وقوله تع وان
يروا اية يعرضوا ويقولوا سحر مستمر يرده وكفى به رادا وفي قراءة حذيفة وقد انشق القمر اي اقتربت الساعة وقد حصل
من ايات اقترابها ان القمر قد انشق وعنه انه خطب بالمداين ثم قال الا ان الساعة قد اقتربت وان القمر قد انشق على عهد نبيكم
روي ان قريشا لما انشق قالت سحركم فسالوا السفار ربهم فقالوا نعم قد رايناه منشقا فقالوا سحر مستمر قوله وهو
ان كان مما ينبغي ان يكون ظاهرا الى اخره هذه اشارة الى ما يحتج به المخالف وهو انه لو كان لظهر واشتهر ولراه اهل البلدان
وجوابه ما ذكره المصنف ومما اجيب به ان القمر قد يستره الغيم وابو ابطل وقت الانشقاق قوله ساعة هدؤ من الليل
اي بعد مضي جانب منه وهو بفتح الهاء وسكون الدال واخره همزة وعلى قطعة بواو بعد الدال كما في النسخة التي بخط المصنف خطا
قوله وابلغ من هذا ان القمر الى اخره يعني ان الانشقاق ابلغ واعجب واعرف اللهم الا ان يريد ان ذلك ابلغ في زوال النورة
بالكلية واحتج الخياط والبلخي بانه لو كان لم يبق التمالي على انكاره واجيب بانه ليس بابلغ من كلام عيسى في المهد واحيا الموتى
مع ميل اليهود على دفعه ولعل عدم تواتره استغنا بما في القران من ذكره قوله ومنها قصة الاحزاب ونزول الروح عليهم
والقصة في ذلك مشهورة في السير والتفاسير واليها الاشارة بقوله تع اذ جاءتكم جنود وهم الاحزاب قريش ومن تبعهم من العرب
الاف يقودهم ابو سفيان ووافقتهم سليم بمر الظهران وخرجت بنو اسد وفزارة واشجع وبنو مرة فكان جميع من وافى
الخندق من القبائل عشرة الاف ومن عليهم قريب من شهر ولم يقع حرب الا الترامي بالنبل والحجارة الا ما كان من قتل علي ع
لعمرو بن عبد ود وقتل معه رجلان والاعجاز في دفع الاحزاب من غير قتال وان ارسال الريح عليهم واليه الاشارة بقوله فارسلنا
عليهم ريحا وهي ريح الصبا وكانت ريحا باردة في ليلة شاتية فاخزتهم وقلعت اطناب خيامهم واكفات قدورهم والامداد
بالملئكة عليهم واليه الاشارة بقوله وجنودا لم تروها قال المفسرون وكانوا الفا امدهم الله فقلعوا الاوتاد وقطعوا الاطناب
واطفاوا النيران واكفاوا القدور وقذف الله الرعب في قلوب الاحزاب وكبرت الملئكة في جوانب عسكرهم فقال طليحة بن
خويلد الاسدي قد سحركم فالنجا النجا فانهزموا من غير قتال قوله ونصرة الملئكة يحتمل انه اراد في قصة الاحزاب
ويحتمل انه اراد نصرتهم مطلقا وهي في مواطن كثيرة منها ما ذكرناه انفا ومنها يوم بدر واليه الاشارة بقوله تع اذ تستغيثون
ربكم فاستجاب لكم اني ممدكم بالف من الملئكة مردفين وذلك انه صلعم لما راى المشركين وهم الف واصحابه وهم ثلاث مائة وبضعة
عشر استقبل القبلة قائما ومد يديه يدعو اللهم انجز لي ما وعدتني اللهم ان تهلك هذه العصابة لا تعبد في الارض فامد الله
بهم ومنها يوم حنين واليه الاشارة بقوله تع وانزل جنودا لم تروها واختلف هل قاتلت الملئكة معه صلعم فقيل نعم وقيل
قاتلت يوم بدر ولم تقاتل يوم الاحزاب ويوم حنين وقيل لم يقاتلوا وانما كانوا يكثرون سواد المومنين ويثبتونهم والا فملك
واحد كاف في اهل الدنيا كلهم فان جبريل اهلك بريشة من جناحه مداين قوم لوط واهلك بلاد ثمود وقوم صالح بصيحة واحدة
قوله ورميه بالتراب وجوه الاعدا اليه الاشارة بقوله تع وما رميت اذ رميت ولكن الله رمى وذلك انه لما طلعت قريش
يوم بدر قال صلعم هذه قريش قد جاءت بخيلائها وفخرها يكذبون رسولك اللهم اني اسالك ما وعدتني فاتاه جبريل ع فقال له خذ
قبضة من تراب فارمهم بها فاعطاه علي ع قبضة من حصبا حين التقى الجمعان فرمى بها وجوههم وقال شاهت الوجوه
فلم يبق مشرك الا وقع في عينه شي منها واشتغل بذلك فكانت الهزيمة وهذا وجه الاعجاز لا مجرد رميه بالتراب وانما
قال تع وما رميت اذ رميت فاثبت ونفى اعتبارا بوجودها منه وبان اثرها لا تطيقه البشر فالمثبت وجودها والمنفي
اثرها قوله واظلال السحاب اياه روي ان ذلك وقع في سفره صلعم الى الشام كان يظله الغمام حال مشيه واذا وقف

وقف وبيده رحمت دار ويرى ذلك اصحابه ويمر راه بحيرا الراهب قلت هذا كان قبل بعثه صلعم وقدرة معجزة قد يسامح على مذهب
الجمهور لانهم لا يجيزون تقدم المعجزة على البعثة وانما يعدون مثل هذا ارهاصا قوله ونحو ذلك مما يطول استقصاؤه والاشارة
اليه وقد تقدم ان بعض العلماء يرى ان معجزاته صلعم تنتهي الى الف معجزة ونقل ان رجلا من اليهود قال لعلي علم ان موسى
اعطي فلق البحر والعصا حية ولم يؤت محمد كذلك فقال امير المؤمنين كان لمحمد ما هو ابلغ من ذلك فان رجلا طلب ابا جهل بدين له فلم
يعطه اياه فقال له بعض المستهزئين ان احب ان ادلك على رجل يستخلص لك حقك منه قال نعم فدله على النبي صلعم وكان ابو جهل
يقول لو ان لمحمد الي حاجة لسخرت منه وهزأت به فلما اتى ذلك الرجل اليه صلعم يستشفع به الى ابي جهل قام معه وقال يا عمرو
ادفع الى الرجل ماله فقام ابو جهل مسرعا وسلم ما عنده للرجل فقيل له فقد كنت تقول لو ان لمحمد الي حاجة لسخرت به وهزأت
فاتهزأ فقال اعذروني فانه لما قبل رأيت عن يمينه ثمانية رجال بايديهم حراب وعن يساره ثعبانين تصطك اسنانهما وتلمع النار من
ابصارهما فخشيت ان لو امتنعت ان يبعجوا بطني بالحراب ويبتلعني الثعبانان قال امير المؤمنين فهذا اكبر مما اعطي موسى ثعبان
بثعبان وزاد الله محمدا ثعبانا وثمانية املاك وان شئت نعمه دالة

القول في انه صلعم مرسل الى الكل

الى انقطاع التكليف اراد بالكل كل الناس من العرب والعجم قوله ارسلت الى الاحمر والاسود المراد بالاحمر العجم وبالاسود
العرب لما فيهم من الادمة هذا هو الظاهر من تفسير هذا الحديث وهو من قبيل التغليب اذ في العجم من ليس باحمر وفي العرب من
ليس باسود وقيل المراد بالاحمر الترك والروم لبياض الوانهم وحمرتها وبالاسود العرب والسودان لتقارب الوانهم
وكونها على غير صفة الوان الروم والترك وان تفاوتوا في شدة السواد وصفاء اللون والخضرة الا ان الاغلب عليهم السواد وحمرة
اللون قوله واما كونه مرسلا الى الجن فهو ايضا ظاهر من دينه وانما يبلغ حد الضرورة فيمكن ان يعلم ذلك بدلالة الاجماع
وبالايات التي تقتضي بذلك وقيل انه ايضا معلوم ضرورة من دينه قوله وقد بين التحدي في حقهم يعني بقوله تعالى قل لئن اجتمعت
الانس والجن على ان ياتوا بمثل هذا القران لا ياتون بمثله ولو كان بعضهم لبعض ظهيرا يعني ولا وجه لتحديهم الا كونهم
شملهم الارسال هذا ما امكن ان يوجه به وفيه تكلف والدلالة في ذلك على المقصود غير واضحة والدلالة قوله تعالى يا قومنا
اجيبوا داعي الله وامنوا به وقوله تعالى واذ صرفنا اليك نفرا من الجن قوله فاما ياجوج وماجوج الى اخره اعلم ان ذكره لهم
كالجواب عن سؤال يقدر على احد وجهين الاول ان يقال ما تقولون في ياجوج وماجوج فهل حكمتم بانه مرسل الى الثقلين وهم
غير مرسل اليهم لتعذر التبليغ الثاني ان يقال اذا كان صلعم مرسلا الى الثقلين ومنهم ياجوج وماجوج ولا بد من ان يبلغ دعوته
كل من ارسل اليه لئلا يبطل الغرض من ارساله فكيف يكون الحكم فيهم وقد اختلف في الجواب فقيل ليسوا من الانس ولا من
الجن فلم يرسل اليهم ولا تكليف عليهم فيما جاء به واما هم مكلفون بالعقليات فقط وقيل انهم مكلفون واما حكمهم حكم
البهائم وقيل انهم من بني ادم ومكلفون بالتكاليف العقلية دون الشرعية لتعذر تبليغهم ولا يمكنوا من العلم بها والا مانع ان
يكون من الناس من لم تبلغه الشرائع فلا يكلف الا بالعقليات والصحيح انهم ادميون من ولد يافث بن نوح وقيل ياجوج
من الترك وماجوج من الجيل والديلم ونقل عن كعب انهم زيادة في ولد ادم وان ادم احتلم ذات يوم فامتزجت نطفته بالتراب
فخلق الله من ذلك الماء ياجوج وماجوج فهم متصلون بنا من جهة الاب دون الام وانهم مكلفون بدليل قوله تعالى مفسدون
في الارض ولا يقال هذا الا في حق المكلف العاصي وقيل انهم مكلفون بالشرع ويعلمون ذلك لنفر منهم من السد حتى سمعوا الشرع
وعرفوا النبوة قوله وعلى هذا جوز اصحابنا ان يكون في الناس وفي البلاد من لا تبلغه دعوة النبي صلعم الى اخره هذا ذكره
بعضهم وردا به بعض العموم في كونه صلعم مرسلا الى الناس كافة اذ لا بد ان نحكم بان هذا الذي لم تبلغه دعوته ولم يكلف بشرعه
ليس النبي صلعم مرسلا اليه والا فما فائدة الارسال قوله يحمل قوله تعالى لانذركم به ومن بلغ يعني فان من بلغ معطوف على الضمير

المخاطب

المجالسين من اهل مكة اي لانذركم به وانذر كل من بلغه القران من العرب والعجم وقيل من الثقلين وقيل من بلغه الى يوم
القيمة وعن سعيد بن جبير من بلغه القران فكانما راى النبي صلعم يعني في قيام الحجة وقيل المراد من بلغ حد التكليف وقد حكى
الخلاف في هذه المسئلة في المحيط فقال عن بعضهم انه لا يجوز ان يخفى بعثة الرسول عليه على احد بل قد انتشر ولزم كل مكلف
العمل بها وفي الناس من اجاز ان لا يسمع ناس دعوة النبوة فلا تكليف عليهم بشيء عليه لان التكليف بذلك فرع على العلم به
او التمكن من العلم قال وهذا اصح واحتج بانه قد كان في ايام الرسول وبعده من الازمان المتقاربة في خلافة الخلفاء من كان
معذورا عندهم لو اخبر عن نفسه انه لم يبلغه تحريم الربا وغيره مما يمتنع منه في الذي بعده من الازمنة والاصل في ذلك ان لزوم
الشريعة موقوف على قيام الحجة بها فمن لم يثبت له ذلك فهو معذور قوله فاما ما ورد في الخبر من نزول المسيح عليه
فيجوز الى اخره هذا اشارة الى جواب سؤال يورد ههنا تقريره كيف قلتم انه لا نبي بعد نبيكم وان شريعته مستمرة الى انقطاع
التكليف وانتم تروون بان عيسى عليه ينزل من السما الى الارض اخر الزمان وهو نبي فان نزل متعبدا بشريعتكم كان هذا
مغيرا عنه مع نبوته وان نزل متمسكا بشريعته متبعا على ذلك بطل ما قلتم من استمرار شريعتكم الى انقطاع التكليف
وانه لا نبي بعده وتقرير الجواب انا لم نمنع الا من بعثة نبي بعد نبينا واما عيسى فبعثته متقدمة وقد اختلف المتكلمون فقال
بعضهم انه لا ينزل الا بعد انقطاع التكليف وظهور امارات الساعة حذرا من الطعن بذلك وقال بعض المتكلمين انه ينزل
والتكليف باق قيل وهذا هو الصحيح والاخبار في ذلك فيها كثرة فانها وردت بانه ينزل في زمان المهدي من هذه الامة
المسطر لكل فريق منهم ومع هذا فلا مانع من ان يكون متعبدا بشريعتنا داعيا اليها والاسفر في ذلك ويكون مصلحة متعلقة
بشرعنا وان كانت في ازمنة الاول متعلقة بشريعته التي اوحى الله بها في الانجيل وان قيل بانه ينزل متعبدا بشريعته
فيما يخصه ويدعو الغير الى شريعة محمد صلعم فلا مانع من ذلك عقلا ولا شرعا واذ قد عرض ذكر نزول عيسى عليه الى
الارض فلنذكر طرفا من الوارد في شانه وشان المهدي المنتظر فان فيه فوايد ينبغي الوقوف عليها والاطلاع عليها
الفايدة الاولى اعلم ان عيسى رفعه الله الى السما والى ذلك اشارة بقوله بل رفعه الله اليه اي الى الموضع الذي لا يملك
احد الحكم فيه غيره قيل رفعه الله الى السما وكساه الريش والبسه النور وقطع عنه شهوة المطعم والمشرب وطار
مع الملائكة فهو معهم حول العرش فكان ملكيا انسيا سماويا ارضيا ذكره الثعلبي عن قتادة الفايدة الثانية
نزوله الى الارض قيل وهو معلوم باجماع المسلمين والى ذلك اشارة بقوله وان من اهل الكتاب الا ليؤمنن به قبل موته
على احد التفسيرين وهو ان الضمير في موته عائد الى عيسى والمعنى وما من اهل الكتاب الموجودين حال نزوله الا ليؤمنن
بعيسى قبل موته وهو قول الحسن وقتادة وقال بعض المفسرين يروى انه ينزل من السما في اخر الزمان فلا يبقى احد من اهل الكتاب
الا يؤمن به وبمحمد حتى يكون الملة واحدة وهي ملة الاسلام ويهلك الله في زمانه المسيح الدجال ويقع الامنة حتى ترتع
الاسود مع الابل والنمور مع البقر والذياب مع الغنم ويلعب الصبيان بالحيات ويلبث في الارض اربعين سنة ثم يتوفى ويصلي
عليه المسلمون ويدفنونه وعلى التفسير الثاني ان الضمير عايدا الى الكتابي اي وما من اهل الكتاب من احد الا ليؤمنن قبل موته
بعيسى ورد في ذلك ان الملائكة قبل ان يموت اليهودي تضرب وجهه ويقول يا عدو الله اتاك عيسى نبيا فكذبت فيقول امنت
انه عبد نبي وتضرب وجه النصراني ويقول له اتاك فزعمت انه الله او ابن الله فيؤمن حينئذ انه عبد الله ورسوله الفايدة الثالثة
قيل في الماثور انه ينزل من السما على بيت المقدس فيقع في الارض وقد اقيمت الصلوة في زمن المهدي وراسه يقطر كالذي يقطر
منه الما فاذا راه المهدي تاخر عنه ليكون المصلي فيقول عيسى بل انت فانما اقيمت الصلوة لك فهذا على اصح الروايات ان
نزوله بعد ظهور المهدي وبعد خروج الدجال وانه القاتل للدجال يطعنه بحربة في بطنه فيقتله وذلك حين [illegible]

المقدس ويقبل من تبعه من اليهود الغايب التايب الذي عليه اكثر المسلمين الايمان بظهور مهدي هذه الامة من اهل بيته فيما قاله
ملتهم في تفاصيل امره وفي انه هل قد كان في الايمه الماضين او ولد ثم وظهوره مستطرات والاكثر على هذا وفي الاثار البشارة
به انه يسمع نصوت من السماء وان ظهوره من مكة واتباعه عند ذلك يعدد اهل بدر يظهر يوم عاشورا واسمه محمد بن عبد الله عنه
صلعم المهدي يواطي اسمه اسمي واسم ابيه اسم ابي يملا الارض قسطا وعدلا كما ملئت ظلما وهو فاطمي من ذرية الحسن في اكثر الاحاديث
وفي بعضها انه من ذرية الحسين وصفته فيها ورد انه ابيض الجسد وجهه كالكوكب في خده الايمن خال سنه اربعون سنة
مدة خلافته سبع سنين في اكثر الرواية وفي بعضها خمس الى غير ذلك من الاثار وعنه صلعم المهدي من بني فاطمة اجلى
الجبهة اقنى الانف يملك سبع سنين يصلي عيسى الصبح وراه وفي حديث لا يدع في زمنه السما من مطرها شيا الا صبته
ولا يدع الارض شيا الا اخرجته حتى يتمنى الاحياء الاموات وهذه النبذة في ذكر عيسى والمهدي نقلناها من بعض تعاليق
الشرح ومن زاد الاستقصا فلاورد في شانهما من الاحاديث المحققة والاخبار الصحيحة فعليه بكتاب عقد الدرر
للشيخ ابي محمد يوسف بن يحيى بن علي المقدسي الشافعي فانه يشتمل على اثني عشر بابا الاول في بيان ان المهدي من ذرية الرسول
والثاني في خلقه واسمه وكنيته والثالث في عقله وحليته والرابع فيما يظهر من الفتن الدالة على ولايته والخامس انه
بعث من يوطي له قبل امارته والسادس فيما يظهر له من الكرامات في ايام خلافته والسابع في شرفه وعظم منزلته
في كرمه وفتوته والتاسع في فتوحاته وسيرته والعاشر في ان عيسى عليه يصلي خلفه وسابعه ويرى الصريح الحادي
عشر في احلاه والثاني في اثارة في مدة اقامته والثاني عشر فيما يجري من الفتن في ايامه وبعد انقضا مدته قوله وعلى كل حال فلا
يجوز ان يكون بعد محمد صلعم نبي ذلك معلوم بالضرورة من دينه وانه كان يدين بذلك وهو لا يدين الا بالحق وايضا هو معلوم
من اجماع المسلمين ونص القران المبين فالا نبي ولكن رسول الله وخاتم النبيين واذ قد فرغنا من تتبع ما يفتقر الى الشرح
والتذييل من كلام المصنف في هذا الباب فلنختمه بذكر اربع نكت

النكتة الاولى

ان نبينا افضل الانبيا للاجماع
في ذلك وللاحاديث الكثيرة المتواترة المعنى المقضي به كقوله صلعم انا سيد ولد ادم ولا فخر كما روي عنه الجنة محرمة على الانبيا
حتى ادخلها ومحرمة على الامم حتى يدخلها امتي وروي عنه ايضا انا اول من يقرع باب الجنة وانا اول من تنشق عنه الارض
وانا اول شافع ومشفع وكالحديث المشهور في الشفاعة وفزع الامم الى كثير من الانبيا فلا يجدون عندهم ما يريدون حتى
ينتهوا اليه صلعم وهو مرفوع الى النبي بكثير من طرق وغيره من الصحابة بروايات يختلف متقاربة المعنى بذكرها منها روايه ابي هريرة
قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم انا سيد الناس يوم القيمة هل تدرون مم ذاك يجمع الله الاولين والاخرين في صعيد واحد
يبصرهم الناظر ويسمعهم الداعي ويدنو منهم الشمس فيبلغ الناس من الغم والكرب ما لا يطيقون ولا يحتملون فيقول الناس
الا ترون الى ما انتم فيه الا تنظرون من يشفع لكم الى ربكم فيقول بعض الناس لبعض ابوكم ادم فياتونه فيقولون يا ادم انت ابو
البشر خلقك الله بيده ونفخ فيك من روحه وامر الملائكة فسجدوا لك واسكنك الجنة الا تشفع لنا الى ربك الا ترى الى ما
نحن فيه وما بلغنا فقال ان ربي غضب اليوم غضبا لم يغضب قبله مثله ولا يغضب بعده مثله وانه نهاني عن الشجرة فعصيته
نفسي نفسي نفسي اذهبوا الى غيري اذهبوا الى نوح فياتون نوحا فيقولون يا نوح انت اول الرسل الى اهل الارض وقد سماك
الله عبدا شكورا الا ترى الى ما نحن فيه الا ترى الى ما بلغنا الا تشفع لنا عند ربك فيقول ان ربي غضب اليوم غضبا لم
يغضب قبله مثله ولن يغضب بعده مثله وانه قد كانت لي دعوة دعوت بها على قومي نفسي نفسي نفسي اذهبوا الى غيري اذهبوا
الى ابرهيم فياتون ابرهيم فيقولون انت نبي الله وخليله من اهل الارض اشفع لنا الى ربك الا ترى الى ما نحن فيه فيقول ان
ربي غضب اليوم غضبا لم يغضب قبله مثله ولا يغضب بعده مثله نفسي نفسي نفسي اذهبوا الى غيري اذهبوا الى موسى فيقولون

يا موسى انت رسول الله فضلك الله برسالته وبكلامه على الناس اشفع لنا الى ربك الا ترى الى ما نحن فيه فيقول ان ربي قد
غضب اليوم غضبا لم يغضب قبله مثله ولا يغضب بعده مثله واني قتلت نفسا لم اومر بقتلها نفسي نفسي نفسي اذهبوا
الى غيري اذهبوا الى عيسى فيقولون يا عيسى انت روح الله وكلمته القاها الى مريم وروح منه وكلمت الناس في المهد اشفع
لنا الى ربك الا ترى ما نحن فيه فيقول عيسى ان ربي قد غضب اليوم غضبا لم يغضب قبله مثله ولا يغضب بعده مثله ولم يذكر
ذنبا نفسي نفسي نفسي اذهبوا الى غيري اذهبوا الى محمد فياتوني فيقولون يا محمد انت رسول الله وخاتم الانبيا وقد غفر
الله لك ما تقدم من ذنبك وما تاخر اشفع لنا الى ربك الا ترى الى ما نحن فيه فانطلق فاتي تحت العرش فاقع ساجدا لربي
ثم يفتح الله علي من محامده وحسن الثنا عليه ما لم يفتحه على احد قبلي ثم يقال يا محمد ارفع راسك وسل تعطه واشفع
تشفع فارفع راسي فاقول امتي يا رب امتي يا رب امتي يا رب فيقال يا محمد ادخل من امتك من لا حساب عليهم من الباب
الايمن من ابواب الجنة وهم شركا الناس فيما سوى ذلك ثم قال والذي نفسي بيده ان ما بين المصراعين من مصاريع الجنة كما بين
مكة وهجر او كما بين مكة وبصرى رواه البخاري ومسلم ولانه صلى الله عليه وسلم اكثر الانبيا اتباعا واعظمهم في الهداية شانا فانه ارسل
الى الناس كافة ودعا الى الايمان به في جميع الاقطار ومن سن سنة حسنة كان له ثوابها وثواب من عمل بها الى يوم القيامة ولا شبهة
في دوام الاهتدا به الى انقطاع التكليف في حق اكثر الخلق فكانه عمر هذه المدد وعمل عمل المهتدين من اهلها فاما ما ورد
من قوله لا تفضلوني على اخي يونس بن متى فان صح فمحمول على انه ورد قبل علمه بانه افضل او المراد لا تفضلوني عليه
في صحة النبوة ووجوب الاتباع له والايمان به او لما فهم من قدح الجاهلين في يونس والاستهانة به فاراد رفع شانه مع
ضمن تصحيح ذلك او من قبيل التواضع كما هو خلقه الطاهر **تنبيه** اذا كان معنى الافضلية كثرة الثواب فهل
المعنى بكونه افضل الانبيا ان ثوابه اكثر من ثوابهم كلهم او المراد انه اكثر من ثواب كل واحد منهم على انفراده قد وقع في هذا
تنازع بين بعض المتاخرين وهو من قبيل التعسف وطلب العلم بما لا طريق اليه فان مقادير الثواب مما استاثر الله تعالى بعلمه والامران
جائزان واما بالنظر الى اصل معنى التفضيل فليس المراد بقولك فلان اطول الناس الا انه زائد في الطول على كل واحد منهم
لا انهم لو ضموا جميعا واضيف طول كل واحد الى الاخر لازداد طوله ومساحة قامته على كل ذلك لكن المعتبر هنا
التوقيف ولا نعلم انه ورد في ذلك ما يقع به القطع على احد الوجهين والعلم عند الله جل جلاله **فائدة** يجوز ايضا تفاضل
الانبيا عليهم السلام بان يكون بعضهم افضل من البعض الاخر وخالف في ذلك ضرار وزعم ان الافضلية لم تثبت للانبيا عليهم السلام وسائر
الانبيا سوا وهذا الذي ذهب اليه لا دليل عليه ولا مانع في العقل ولا في السمع من التجويز المذكور وقد قال تعالى ولقد فضلنا
بعض النبيين على بعض وفيه دليل على وقوع ذلك والوقوع فرع الجواز **النكتة** الثامنة ذهب اصحابنا الى ان الملايكة
افضل من الانبيا جميعا بمعنى ان ثواب ادنى الملايكة ثوابا اكثر من ثواب افضل الانبيا وقيل بل الانبيا افضل من الملايكة على
العكس مما ذكر واستدلوا بان الملايكة امروا بالسجود لادم وقيل بل والمومنون ايضا افضل من جميع الملايكة لمشقة تكليف البشر
وضعف بنيانهم وما ركب فيهما من الشهوة والنفرة والالم واللذة والملايكة على عكس ذلك وقيل بتفضيل نبينا صلى الله عليه وسلم خاصة
على جميع الملايكة لما ورد من تفضيله على سبيل العموم كما قدمنا ومن عداه فالحال فيه محتمل لان الملايكة كانوا له جندا
يوم بدر وغيره وامير الجند افضل منهم وقيل بالوقف مطلقا وقيل يجوز ان يكون بعض الملايكة افضل من البشر وبعض
البشر افضل من الملايكة او من بعضهم وهذا هو الحق عندي ولا يمكن القطع في هذه المسالة لما قدمناه من ان مقادير الثواب
مما استاثر الله تعالى بعلمه ولان حال الملايكة غير مسبور وحال الانبيا كذلك فكيف يطلق القول في الجانبين واحتج الاصحاب
بقوله تعالى ولا اقول لكم اني ملك في مقام حط النفس والتعريف بان مرتبته دونها وزمرته البشر وقوله تعالى الا ان تكونا

ملكين في معرض الترغيب بما فوق من يليهما وقريب مما ذكر قوله تعالى ما هذا بشرا ان هذا الا ملك كريم وقوله لن يستنكف المسيح
ان يكون عبدا لله ولا الملائكة المقربون وبانهم معصومون عن جميع المعاصي صغائرها وكبائرها وبان الملائكة استغفروا
لانفسهم والانبيا يستغفرون لانفسهم ولان الملائكة اطول اعمارا واكثر عبادة ولان الله قدم ذكرهم في نحو كل امن بالله
وملائكته الاية واستدل الاخرون بانهم وبقوله تعالى وما ارسلناك الا رحمة للعالمين والملائكة منهم وكذلك ان الله اصطفى
ادم ونوحا وال ابرهيم وال عمران على العالمين ولانه روي ان جبريل اخذ بركاب النبي صلعم ليلة الاسرا خدمة له حتى
اركبه على البراق وقال صلعم لي وزيران في السماء جبريل وميكائيل وقد اجاب الاصحاب عما استدل له المخالفون بان ادم عليه
انما كان قبلة لسجودهم فقط وكون تكليف البشر اشق لانا نقطع بان الملائكة شهوة ونفرة وان سلم خلاف ذلك فطول
مدة عبادتهم وتكليفهم يقابل المشقة في المدة اليسيرة ويزيد عليها وان نص الملائكة للنبي وخلوهم الاقتضى الاحتياط
دونهم عنه وما شابه هذا فالمراد بالعلم ويمكن التحمل للمشكل ادله الانتخاب وكل ما استدل به في هذه المسئلة هو من
قبيل الظواهر والامارات واكثر ما يثمر حصول الظن وليست المسئلة بطنية فلذا اختار التوقف والتجويز الرابعة النكتة

الثالثة هل ارسل نبينا صلعم الى الناس كافة والمختار انه لا يقطع بذلك في واحد من الانبيا غيره ويجوز ان الحق
ونقل عن قوم ان كل نبي مبعوث الى الناس كافة وانه لا يصح ان يكون نبي مرسلا الى قوم دون قوم وما في ذلك من السفه وهو
ضعيف جدا لان النبوة يعتبر فيها المصلحة ولا مانع من ان يكون في بعثته يختص الى قوم دون قوم ثم ان هذا امر معلوم
وقوعه وقد كان ابرهيم ولوط في زمن واحد وكل منهما مبعوث الى غير من بعث الله اليه الاخر النكتة الرابعة انه
يصح بعثة نبيين او اكثر في وقت واحد لما قررنا من ان النبوة بحسب المصلحة ولا مانع من ان يكون المصلحة في ذلك فاذا بعث نبيان
فالذي يحتمله القسمة ان يتحد شرعهما ويتحد من ارسلا اليه وان يختلفا في شرعهما وفي المرسل اليهم وان يتحد شرعهما
ويتعدد من ارسلا اليه ويعكس هذا فهذه اربعة اقسام الاول منها معلوم وقوعه كموسى وهرون وكثير من انبياء بني
اسرائيل والثاني صحيح ممكن بما انه حال ابرهيم ولوط والثالث ممكن ايضا ولا يعلم وقوعه والرابع ممتنع لانه يستلزم
التكليف بالاحكام المتنافيات

الكلام في الوعد والوعيد

قوله الوعد هو الخبر هذا حده القريب ويخرج به من الكلام ما ليس بخبر كالامر والنهي وقوله عن ايصال نفع او دفع
ضرر يفصل الوعيد عكس ذلك فانه وعيد وعما ليس كذلك من الاخبار وقوله في المستقبل يفصله عن الاخبار بايصال النفع
او دفع ضرر في الماضي فليس بوعد وقوله من المخبر الى المخبر يفصله عن البشارة وهي الاخبار بايصال ذلك من غير المخبر
قوله والوعيد عكسه يعني في بعض الحد فانه الخبر عن ايصال ضرر او تفويت نفع وبقية القيود بحالها والاحتراز
فيه يعرف مما ذكرنا انفا قوله والحد الى اخره انما ذكر حدهما لورودهما في حد الوعد والوعيد وينبغي ذكر حد الصدق والكذب
لذكرهما في حد الخبر وهذا الحد الذي اورده المصنف للخبر حد الا ان الاولى تجنب لفظه كل في الحد لان الحد هو للماهية
المجردة عن التعدد والوحدة والاولى ان يعدل فيه عن لفظ القول الى لفظ الكلام لانه جنسه القريب فان القول يشمل
الكلمة والكلام والخبر نوع من الكلام وحقيقة الصدق هو الخبر المطابق للواقع والكذب عكسه ثم يذكر حقيقة الخلف لانه
لا بد من عرض ذكره في هذا الباب قال السيد صاحب شرح الاصول هو ان يخبر انه يفعل فعلا في المستقبل ثم لا يفعله قال
فان اخبر عن نفس الفعل فكذب وان اخبر عن عزمه على الفعل وقد عزم فليس بكذب قال ولما كان العزم مستحيلا على
الله تعالى لم يكن وعده ووعيده الا خبرا عن الفعل فلو وقع خلف منه تعالى عن ذلك كان من قبيل الكذب وقيل في حقيقة عدم
الايفاء بما وعد به او توعد والوفاء هو الصدق فيما وعد به او توعد قيل والاعلى ان الوفاء لا يستعمل الا في الوعد بالنفع

في حروبه [illegible]

لا بالضرر وقد اعترض بعضهم قسمة السيد للحلف الى كذب وغيره وقال لا معنى لذكر الحلف كذب كله وقوله انه
اذا كان خبرا عن العزم فليس بكذب غير مستقيم لانه اذا خبر عن عزمه فقط فليس بحلف لكن مراد الشيرازي انه حلف
بالنظر الى الظاهر وليس بكذب ولا حلف اذا كان قصده الاخبار بانه عازم على ذلك فقط **فصل** والوعد والوعيد
خنثيان هو بفتح الجيم وسكون النون والواحدة خنثة بمعنى ناحية قال الاعز خنثة اي ناحية قوله والعقلية
تشتمل على بيان ما يستحق على الافعال يعني من المدح والذم والثواب والعقاب قوله وصفة ما يستحق يعني ذكر
صفات المدح والذم والثواب والعقاب وخصائصهما قوله وما يزيل الاستحقاق اشارة الى الكلام في مسألة التوبة وفروعها
وما يتعلق بها او زيادة الثواب على العقاب والعكس قوله وما يحسن اسقاطه وما يجب اشارة الى الكلام في انه يحسن
العفو عقلا واسقاط العقاب تفضلا واسقاط الثواب بزيادة العقاب والى انه يجب اسقاط العقاب بالتوبة او بزيادة
الثواب قوله وكيفية الاسقاط اشارة الى بيان كيفية الاحباط والتكفير وفروعهما والى كيفية اسقاط العقاب بالتوبة
هل لمجردها او بكثرة ثوابها قوله واحوال القيامة والصراط والميزان والحساب ونحو ذلك يعني نحو ذلك كانطاق الجوارح
وكلامه يوهم انه يذكر احوال القيامة غير ذكر الصراط والميزان والحساب وليس كذلك فان هذه هي الاحوال التي ذكرها
قوله اخر الفصل ونحو ذلك يعني كذكر حلول دار العقاب والثواب وذكر الشفاعة

القول في الجنبة العقلية

قوله اعلم ان الذي يستحق على الافعال هو المدح والذم والثواب والعقاب يعني الذي يستحق على افعال المكلفين فالمدح والثواب يستحقان
على الطاعة والذم والعقاب يستحقان على المعصية قوله هو كل خبر يرد عليه ان لفظ كل يفيد العموم والخبر انما هو كالماهية
المفردة لا لمجموع الافراد فالاحسن ان يقال هو الخبر المنبئ الى الجزء والخبر جنس يشمل المدح وغيره وهو اولى من
قول بعضهم هو القول المنبئ الى الجزء لان القول جنس بعيد قوله كالمدح على النعمة يعني الخارجة عن كونها طاعة بان
يقصد بها فاعلها وجه الله وقيل المراد انه لا يستحق بها ثواب من انعم عليه قوله وعلى سائر صفات الكمال يعني حسن الخلقة
وكرم النفس والسخاء والشجاعة والفصاحة مما ليس بطاعة وانما هو خلقة او غريزة قوله سائر اقامه مقام كل وجميع ما
[illegible] وعد الحريري هذا في درة الغواص من غلطات الخواص فانما يستعمل سائر بمعنى بقية فلو قال كالمدح على
النعمة وعلى حسن الخلقة والشجاعة وسائر صفات الكمال ومن المدح الذي لا يستحق ثواب مدح الباري على ما فعله من
الواجبات وغيرها من افعاله الحسنة قوله احترازا من الحكاية وقوله من التعريف الحكاية يكون لقول صدر من غيره
متقدما والتعريف ما قصد به بيان الحال والاخبار به فقط قوله كالذم على الاساءة يقال ان الاساءة معصية والذم
عليها يستحق العقاب وقد تكلف لتصحيحه بان المراد الذم على الاساءة من حيث هي اساءة لا من حيث هي معصية فان للذم عليها
وجهين هذا والوجه الثاني من حيث هي قبيحة او يكون المراد انه لا يستحق عقابا من المسيء اليه قوله والثواب الى
اخره هذا حده اصطلاحا واما لغة فهو الجزاء مطلقا سواء كان نفعا او ضررا قال تعالى هل ثوب الكفار وسواء كان الجزاء
عاجلا او اجلا دائما او منقطعا قوله احترازا من قول من يجوز تحمل المشاق لاجل المدح والثناء واشار المصنف
الى ان بعضهم يذهب الى ان المدح وما يحصل من السرور يكفي في حسن التكليف بالشاق وقد اشار اليه في فصل الدليل
على استحقاق الثواب على الطاعة بقوله فان قال هلا كفى استحقاق المدح الى اخره والذاهب الى ذلك الفلاسفة الاسلاميون
قوله والتعظيم هو كل قول او فعل او ترك الى اخره القول كان يمدح احدنا غيره والفعل كالقيام في الوجه والالتفات
للمواصل وكالعبادة في حق الله تعالى والترك كما يعتاد من ترك مد الرجل وجه من يراد تعظيمه وترك الاختباء ونحو ذلك
وقوله يدل على ارتفاع حال من وجه اليه اقوى من قول المتكلمين عن ارتفاع حال الغير لانه يرد عليه ان احدنا قد يعظم

نفسه اما بالقول كان يمدحها او بالفعل كان يركب او يجلس اوسع بما جرت العادة بكونه للعظيم علامة وكذلك ترك كثير من الافعال
التي يعتاد انه لا يفعلها الا من لا يعظم نفسه قوله مع القصد احتراز من الحكاية والتعريف او ما يصدر من الانبياء الفاضل
من الافعال والتورك في معامله الكفرة والفسقه وظاهرها التعظيم فانها لا تعد تعظيما في الحقيقة لعدم القصد وانما يصدر
منهم لمصلحة دينية قيل وقوله مع القصد مستغنى عنه بقوله ينبئ لان ما ذكر لا ينبئ عن الارتفاع الا مع القصد ويلحق
بهذا الفصل فوايد الاولى ذهب ابو هاشم الى ان التعظيم معنى في القلب غير القصد والاعتقاد وليس من افعال الجوارح واذا
صدر من الله فهو معنى يوجد لا في محل وهذا فيه غاية البعد والصحيح ما تقدم من انه من جنس الافعال والاقوال والترك
وان اريد بالمعنى الارادة فليس ببعيد اذ لا بد من ان يقترن بما ذكر لكن ليست هي وحدها التعظيم بل جزء منه او شرطه
الثانية اسباب التعظيم تختلف فقد يكون من قبيل اختصاص المعظم باحوال شريفة وان لم يكن له في ذلك اثر ونعظم
الله لاختصاصه بصفات الكمال والالاهية وكذلك نعظم اهل البيت لنسبتهم الشريف وقد يكون من قبيل الانعام والاحسان
وقد يكون من قبيل الواجب وترك القبيح وقد يكون لا بفعال المعظم من يستحق التعظيم وقال ابو علي لا يحسن الا مستحقا
والا قبح التكليف اذ وجه حسنه كونه تعريضا الى منازل لا تنال الا به قيل وينبغي الا يكون ينهما خلاف في الحقيقة لان ابا هاشم
انما اراد انه يحسن من غير فعل وان لم يكن ثم سبب وابو علي اراد انه لا بد من سبب الرابعة التبجيل والاهانة في
معنى التعظيم والاستخفاف ولذلك يستعملان مكانهما وذكر بعضهم ان التبجيل يفارق التعظيم من وجهين احدهما انه لا بد ان
يرفع لمنزلة من وجه اليه فلا يتصور في حق الله تعالى لانه سبحانه ونعم من الجلال والكبرياء بحال لا ارفع منه فلا يمكن الزيادة عليه
ثانيهما ان التبجيل لا يتصور في حق الموتى والجماد كالكعبة وغيرها فما صدر في حق من هذه صفته مما ينبئ عن ارتفاع حاله
تعظيم لا تبجيل ذكره قاضي القضاة قال في المحيط لانه لا بد في التبجيل من ان يكون مزيدا لذلك الحالة وكذلك الاهانة تفارق
الاستخفاف من وجهين احدهما انه لا بد فيها من حصول وضع منزلة من وجهت اليه كما يفعله الملوك بعداتهم واعدائهم وثانيهما
انها لا تكون الا في حق الاحياء ذكره قاضي القضاة

فصل

وهذه الامور كما يستحق على الفعل فقد يستحق على الترك
هذا قول ابي هاشم والقاضي وتلامذته وجملة المتكلمين وينسب بعضهم الى الزيدية كلهم والخلاف فيه لابي علي وابي القسم البلخي
والجاحظ واعلم ان ابا علي بنى مذهبه على قاعدة له وهي ان القادر بالقدرة لا يخلو عن الاخذ والترك فاذا كلف بترك فعل
فمتعلق التكليف فعل تركه الذي لا يمكن الانفكاك عنه الا اليه وهو متعلق المدح والثواب فاذا ذم على ترك الواجب وعوقب
فمتعلق الذم والعقاب فعل ضده الذي يعبر عنه بانه تركه ولا يمكن الانفكاك عنه الا اليه قوله وهذا معلوم باوائل العقول
اراد انه يعرف بالعقل من غير تامل ونظر قوله ولهذا يعرفه من ينفي الافعال الحقة اراد نفاة الافعال بعض اهل السنة
والاصم وحفص وهشام بن الحكم وهم الذين ينفون الاكوان راسا ويزعمون انه لا شيء زايد على الجسم قوله فليس ان يكون
مخبرا لحنه خبرا ينبئ عن ارتفاع او اتضاع هذا كلام فيه ركة وليس من حق صحتها الخبر عنه بما ذكر ان يستلزم كونه جهة
لمدح الغير او ذمه واي وجه للملازمة قوله فكل منهم انما ياتي فيما له ضد من الافعال يعني لانهم قد بنوا على ان ما نفي
عنه فالتكليف متعلق بفعل ضده وما وجب وعوقب على تركه فالعقوبة والذم على فعل ضده فاذا كان من الافعال ما لا ضد
له لم يتم ما قالوه قوله كالنظر والاعتقاد اراد على الصحيح المختار والا فابو علي يذهب الى ان الانظار متضادة بحسب احكام
تعلقها فكل نظرين في امرين متضادان على كل وجه سوا كان المتعلق متضادا او لا ويذهب ايضا الى ان الاعتقادات تتضاد
بحسب الاحوال والجهة فما اختلف جهة الاعتقاد حكم عليه بانه متضاد فجرى بها مجرى الحركات ولا يجوز ان يجمع في المحل
الواحد اعتقادان مختلفان لتضادهما هكذا نقل عنه ابن متويه قوله على ان المتولدات لا يصح ان يكون لها ترك اعلم ان الفعل

لا دليل على [illegible] الاسباب الذكر التالت [illegible] بعضها [illegible] مع [illegible] التعظيم [illegible]

يوافق في المتولدات وانما نقول بعدم جواز خلو القادر بقدرته من الاخذ والترك في المباشر من الافعال حتى انه منع قال ابن
ابن متويه ولم ينقل هذا القول في المتولد من فعلنا فجوز خلو القدرة عن المتولدات من افعالنا قال ابن متويه وانما قلنا انه لا
يقع في المتولدات الترك لانا من حق الترك والمتروك ان يتضادا والمتولدات من الالم والتاليف والاعتماد والصوت لا يقع
فيها تضاد والاكوان فانه يدخلها التضاد والترك في المتولد منها لا يصح لانه ان قيل يترك كون متولد يكون مبتدا
مضادا له لم يصح لان ما يتولد من الاكوان فحصوله من سبب يولده في الثاني وهو الاعتماد والكون المبتدا يكون حاله في وجود
حال وجود الاعتماد ولا يحصل ما شرطنا من كون الوقت واحدا وان فعل الكون المبتدا في الحالة التي يوجد فيها المسبب
وقد صح انه لا يجوز ان يفعل مبتدا اذ بدونها يفعله متولدا فالمتولد بالوجود احق لوجود سببه وان قدرنا انه يتركه كون متولد
مثله فانه يتساوى الشيئان فليس احدهما بالايجاد اولى من الاخر وان زاد احدهما فموجبه بالوجود احق واعلم
ان الترك والمتروك في الاصطلاح عبارة عن شيئين كان يصح وجود احدهما بدلا عن الاخر من القادر بقدرته وجد احدهما
وهو الترك واستحال وجود الاخر وهو المتروك لاجل وجوده ويسميان ايضا اخذا وتركا فالاخذ الموجود والترك
هذه العبارة ما استحال وجوده قوله شبهتهم ان القادر لا يجوز ان يخلو عن الشيء وضده في هذا نظر لان هذه ليست
شبهة لهم وانما هي القاعدة التي بنوا عليها مذهبهم والا فليس استحالة الخلو من الشيء وضده يكفي في الدلالة على ان لا يفعل
ليس جهة للمدح والذم ونحوهما قوله والاعراض ليس بمعنى ابو علي يخالف في هذا ويزعم انه ضد بالنسبة للارادة والكراهة ولكن
الصحيح خلافه ولا دليل على ما ذهب اليه قوله وكذلك القادر بالقوة الى اخره تحقيق هذا الوجه ان الواحد منا اذا وضع
يده على وسادة فازيلت من تحت يده هوت كما يسيل الى الاسفل فان كان يفعل لما فيها من القدرة السكون فهو كان من حقها
ان تقف كما تقف لو سكنها في الهواء وان كان يفعل فيها الحركة فلما ذا وجب [illegible] ابدا وهلا تحركت في جهة من الجهات غير جهة
السفل هكذا اورده ابن متويه قوله وقال ابو علي كيف يذم ويمدح الى قوله وهل هذا الا جبر تحقيق هذا الوجه على ما اورده
في شرح الاصول انه هكم بهذا يضارع مذهب جهم حيث جوز ان يعاقب العبد على ما لا يتعلق به اصلا بل حالكم اسوا من حاله
لانكم ما جوزتم ان يعاقب العبد على ما لا يتعلق به واما الا يكون هناك فعل يضاف اليه استحقاق الذم والعقاب فلا وانتم
جوزتم ان يذم ويعاقب وان لم يكن هناك فعل ولا كف ولا اخذ ولا ترك ولا صغيرة ولا كبيرة وذلك داخل في الجهالة من قول جهم
قال السيد صاحب الشرح وهل هذه الطريقة الا طريقة التشنيع الذي لا يعجز عنه عاجز والفرق بيننا وبينه انه جوز ان
يعاقب المرء على ما لا يتعلق به ولا بد واعتمد البتة بل على ما لا يقدر عليه ولا يطيقه اصلا وليس كذلك حالنا فانا انما جوزنا ذمه
ومعاقبته على اخلاله بما وجب عليه بعد ما اعطي القدرة على ذلك وخلي بينه وبين فعله والا يفعله وان يحتال فيه فكيف
يشبه احد المذهبين الاخر قوله وذلك مفقود ههنا يعني لان استحقاق الذم ليس بصفة ومزية للمستحق بل ثبت
له بعد ان لم يستحق مع كون الحال واحدة والشرط واحد قوله يوصف من لم يرد الوديعة الى اخره تحقيق تحرير هذه الشبهة ان
من لم يرد الوديعة او لم يقض دينه يسمى ظالما وعاصيا ومصرا الى غير ذلك من الالفاظ والاسامي المشتقة عن الافعال
فلولا ان هناك فعلا لما انجرت عليه هذه الاسماء فاستحق الذم لاجل ذلك وتحقيق الجواب من وجوه احدها ما ذكره المصنف وثانيها
ان هذا يوصل بالعبارة الى افساد ما قرر ركبه الله في العقول حتى علمنا واياها وثالثها انهم يسمون من لم يرد الوديعة ظالما
مع القطع بعدم علمهم بفعل وجهوا التسمية اليه ورابعها ان اهل اللغة قد يجرون لفظة الفعل على عدم الفعل الذي
يقدر وجوده على الاختيار كما يقولون لمن لم يطالب غريمه بالدين ولم يستوف منه القصاص احسن في فعله ولمن لم
يرد الوديعة سيئا فعل قوله فان كل فعل يستغني به عن الواحد فانه يتركه يعني يكون فيها الكون منع الواحد من

وجوده وذلك كالسعي وقت صلاة الجمعة ونحوه قوله ما لا يمكن الانفكاك من الواجب المضيق الا به هذه الصورة نادرة الوقوع
ومثالها ان يكون المكلف في مكان وهو محاط عليه الا من جهة واحدة فيتكلف السكون ولا يمكنه الاحتراز الا الى تلك الجهة
ومثال ما له بدل كثيرة ان يتكلف السكون في مكان مع امكان الاحتراز في كل جهة من الجهات لعدم المانع وكتكلفه بالصلاة
مع امكان التشاغل عنها باكل وشرب واضطجاع وغير ذلك قوله ولم يكن ايضا هو واجبا مضيقا احترز عن نحو الصلاة
في آخر الوقت مع المطالبة برد الوديعة قوله وقيل يقبح كل واحد منها على الجمع يعني فكل ما اتى به منها استحق العقاب عليه
قوله وقيل على البدل يعني فيكون القبيح منها ما وقع به التشاغل عن الواجب ومنع من فعله وما عداه فلا يحكم عليه بقبح
ولا يستحق عليه عقاب وكلام الكشاف انه المعقول المانع حكم بقبحه **فائدة** يقتضي القياس على اصل ابي هاشم ان الذي لم يفعل
الواجب واشتغل عنه بفعل قبيح عن وجوده يستحق العقاب من جهتين احداهما كونه لم يفعل الواجب ويكون عقابه من هذه
الجهة كاملا لكمال جهة الاستحقاق وهي ان لم يفعل ويستحق عقابا آخر على ذلك الفعل المحكوم عليه بالقبح لمنعه عن
الواجب واذا اخل بالواجب ولم يشتغل بفعل من حقه ان يمنع عنه استحق العقاب من الجهة الاولى فقط ونقل عن ابي هاشم
في ذلك كلام مختلف فذكر تارة انه انما يستحق عقاب فعل الضد لان الوجه الذي لاجله استحق الذم على كونه لم يفعل الواجب
قد حصل بالفعل فلم يستحق الا عليه وذكر مرة اخرى انه يستحق قدرا من الذم واحدا لكنه يستحقه على الوجهين جميعا اخلاله
بالواجب وفعله للقبيح لان جهة الاستحقاق واحدة فالفعل انما قبح لكونه ترك واجب الا خلال بالواجب جهة استحقاق
فلما كان وجه القبح هنا كونه متضمنا للاخلال بالواجب لم يستحق عليه اكثر مما يستحق على الاخلال بالواجب واستحق عليهما
معا الجزء بمنزلة الشيء الواحد قال الحاكم في شرح العيون وهذا هو الذي اختاره الشيوخ قيل والوجهان متقاربان لاتفاقهما
في ان المستحق عقاب واحد لا عقابان لكن علق في احد الوجهين بالفعل فقط وفي احدهما بالجهتين معا قال مولانا عليلم والذي
ذكرناه اولا هو مقتضى قواعدهم لانهم اذا حكموا على الا يفعل بانه جهة في استحقاق وقد ضم الى ذلك فعل الضد المحكوم
عليه بالقبح فلا بد من استحقاق العقاب على فعله لقبحه وانضمامه الى الا يفعل لا يقتضي بطلان كونه جهة في استحقاق
ذلك القدر من العقاب والله اعلم **فصل** والشرط في استحقاق المدح والذم والثواب والعقاب علم المكلف بقبحه
ما امر به او تركه او تمكنه من العلم اعلم ان المصنف اقتصر على هذا الشرط ذكرا منا على ظهور ما سواه وعدم احتياجه الى
الذكر اذ لا يجهل احد اشتراط قبح الفعل في استحقاق الذم والعقاب واشتراط كون الفعل طاعة في استحقاق المدح
والثواب او بنى على ان كون الفعل قبيحا وكون الترك تركا للواجب سبب في استحقاق الذم والعقاب لا شرط وكذلك كون الفعل
طاعة وكون الترك تركا للقبيح والمكروه وقد صرح بذلك السيد في شرح الاصول واما الذي يذكره اصحابنا فحاصله ان
الذم الذي يستحق على الفعل له شروط اربعة احدها ان يكون الفعل قبيحا ثانيها الا يكون ملجأ الى فعله ثالثها الا
يكون له من المدح ما يزيد على ما يستحقه من الذم رابعها ان يكون عالما او متمكنا من العلم بقبحه والعقاب المستحق على
الفعل يشترط فيه ما ذكر وشرط آخر وهو ان يكون فاعله فعله لشهوة او شبهة والواو المراد بهذا الشرط الا احتراز من
القبيح لو وقع من الحكيم تعالى فانه لا يستحق عقابا عليه لعدم حصول هذا الشرط والمراد بما يفعل لشبهة الاعتقادات
الفاسدة والظنون القبيحة ونحو ما يفعله بعض المجوس من القاء انفسهم في النار لاعتقادهم التخلص بذلك من
عالم الظلمة الى عالم النور وان الذم الذي يستحق على الترك له شروط اربعة ان يكون المتروك واجبا وعدم الالجاء وكونه
لا مدح للتارك يزيد على ذمه وكون التارك لذلك الفعل عالما بوجوبه او متمكنا من العلم وهذه هي الشروط في استحقاق العقاب
مع كون تركه لشهوة او شبهة قال مولانا عليلم وهذا الشرط الخامس لا حاجة اليه لان الكلام في شرائط الاستحقاق

المكلف لما ذكرنا ولذلك لم يذكر المصنف اشتراط عدم الالجاء لانه بنا في التكليف وكلامنا في المكلف ولم يذكر اشتراط الا يريد ما
يستحقه من المدح او الثواب على ما يستحقه من الذم او العقاب استغناء عنه لما سيأتي في مسائل الاحباط والتكفير واما
شرائط المدح والثواب على فعل الطاعة وترك المعصية فهي على ما ذكره وهي ان يكون للفعل صفة زائدة على حسنه وان يكون
المتروك قبيحا او مكروها وانتفاء الالجاء وكونه لا يستحق ذما يزيد على المدح ولا عقابا يزيد على ثوابه وان يكون فعله للطاعة
لاجل كونها طاعة وتركه للقبيح والمكروه لاجل كونه كذلك ولا سكات المصنف حصر الكلام في هذا الفصل اختصار واخلا

فصل قوله والدليل على استحقاق الثواب على الطاعة وترك المعصية الى اخره اعلم اولا ان القول باستحقاق الثواب
على ما ذكر ووجوبه على الله تعالى وهو قول البصرية من المعتزلة وقال الشيخ ابو القسم انه غير مستحق ولا واجب قال فاذا قلنا
بوجوبه فالمعنى انه وجود وجود وتفضل المعنى ان جوده وكرمه يقضيان بفعله تعالى لا انه حق للمثاب عليه وظاهره انه خلاف
في الحقيقة والمعنى وانه يقول لو اخل الله به لكان لم يستحق تعالى ذما وانه تعالى يستحق الطاعة لما له من سابق النعم وقيل بل خلاف
لفظي لموافقته في انه لا بد ان يفعل وانما منع من اجرا العبارة بالوجوب على الله تعالى واما المجبرة فخلافهم ظاهر من وجهين
احدهما انهم لا يوجبون على الله واجبا وينفون القاعدة العقلية في ذلك والثاني انهم ينسبون الافعال الى الله فكيف يستحق
الثواب عليه او العقل فعلى هذه جهة من الخلاف فاما المجبرة فالكلام بيننا وبينهم في القواعد التي بنوا عليها واما
ابو القسم فقال لان من انعم على غيره ثم امكنه استخدامه على وجه لا يلحقه به مشقة فانه يقبح منه ان يعدل عنه الى استخدامه
على الوجه الشاق لاجل النعم السابقة اذ هو بمنزلة من انعم على غيره بالف دينار ثم جعل يضربه ضربا عنيفا لمكان ذلك الاحسان
وكذلك من انعم على غيره ثم انه كلفه لاجل ذلك الاشتغال بمدحه والثنا عليه من دون توجه سوى ما سبق له من النعمة
فان العقلاء يذمونه وينسبونه الى احباط ما فعله من الاحسان ويكشف انه لم ينعم عليه قاصدا للاحسان ولانه لو كان
التكليف لاجل النعم السابقة لزم الا يختلف تكليف المكلفين بها الا لاجل اختلافهم في النعم ونحن نجد في المكلفين من تكليفه
اشق والانعام عليه اقل ولانه لا نفع له في تكليفنا فيلزمنا اياه لاجل انعامه علينا الجهة الثانية اختلفوا في دليل
ذلك هل هو عقلي وسمعي ام سمعي فقط فقالت المعتزلة جميعا يستدل على ذلك بالعقل كما ذكره المصنف وبالسمع وهو تسمية الله
للثواب جزا واجرا كقوله تعالى جزا بما كانوا يعملون ويوفيهم اجورهم ونحو ذلك ومثل هذا يقضي بانه كالدين اذ لا يعبر بالوفا الا
عما هو مستحق ولا يسمى التفضل وفا ويقضي بانه شي قد علم قدره لمكان الجزا المعلومة وتسميته جزا دليل واضح على كونه مستحقا
اذ لا يسمى التفضل جزا والخلاف في هذه الجهة للمجبرة فانهم ينفون دلالة العقل بنا على قواعدهم في نفي التحسين والتقبيح
العقليين ويقولون لا طريق الى استحقاق الثواب الا السمع اذ لا استحقاق ومقتضيه وعده تعالى به لا لاجل العمل هكذا قرر
الخلاف من هذه الجهة بعض المتاخرين قال مولانا المهدي عليه وفيه نظر من وجهين احدهما نسبة القول بدلالة العقل والسمع هنا
الى جميع المعتزلة ودعوى اتفاقهم عليه مع خلاف ابي القسم المتقدم فانه لا يقول بالاستحقاق فضلا ان يقضي بذلك العقل
عليه الثاني انه لا معنى لنسبة القول بالاستحقاق سمعا فقط الى المجبرة فانهم ينفونه عقلا وسمعا وانما يثبتون بالسمع
ايصال الثواب للوعد به لا استحقاقه فنفوا عندهم ثوابا قلنا مثل قوله او تزيل الشهوة والنفار يعني تزيل شهوة القبيح
والنفرة عن الحسن او يحولهما فيجعل النفرة متعلقة بالقبيح والشهوة متعلقة بالحسن قوله لجرى مجرى ازالة المشقة
يعني وكما انه لا يحسن ان يلزمنا مشقة لا للنفع ولا استحقاق لا يحسن ان يلزمنا فعلا شاقا لا للنفع ولا استحقاق مع
امكان ان يجعل فعل ما امرنا به وترك ما نهانا عنه غير شاق قوله ولان التكليف يقتضي وجوب نفع من جهة المكلف
والتفضل لا يجب فيه نظر لانه احتجاج بنفس المذهب او اتكال على ما سبق والرجوع اليه قوله فان قال هلا كان له ان يلزمنا

الشاق الى اخره اشارة الى ما ذهب اليه ابو القسم وجزوح الى ذكر ما سطل به قوله في ذلك وقد قدمنا ما سطل قوله على جهة
الاستقلال وهو قريب مما ذكره المصنف هنا صمنا الجواب عن هذا السؤال قوله ويجري هذه العبادات مجرى الشكر لها الى حقيقتها
سكرا حقيقيا الا انها لا تخلو عن مخالفة للشكر على ما قرر في غير هذا الموضع قوله ويتعذر بحسن التكليف منه وطا باصول
النعم الى اخره هذا كلام غير واضح وليس اشتراط اصول النعم في حسن التكليف يدفع ان يكون ما كلف المكلف به ساقطا لو انه
لا حلل تلك النعم هي وغيرها ولا يمنع من ذلك بل يناسبه فانه تعالى لولا حصول تلك النعم التي يتوجه لا حلها على العبد تلك
الطاعات لما حسن من الحكيم الزامه اياها الا نرى ان الشكر لا يحسن الا مع تقدم النعمة التي تستدعيه فحسنه مشروط
بحصولها ولا يمنع ذلك من ان تكون في مقابلتها ومن كون المنعم لا يجب عليه للشاكر ثواب وجزاء غير ما تقدم منه من الانعام عليه
قوله وبعد هذا يؤدي الى ان يسقط وجوب شكر نعمة الله علينا الى اخره تعالى السكر من جملة الواجبات المستحقة
لاجل نعمة الله فلما كانت نعم الله جليلة القدر فانه الحقير وجب على الواحد منا في مقابلتها واجبات الشكر ثابتا احدها
ولا معنى لالزام سقوطه قوله بل كان يلزم ان لا ينبغي علينا لله نعمة غير شديد فليس مقابلتنا للنعمة بما يجب لا جلها من الشكر
وما يجري مجراه يلزم منه اسقاطها ومصيرها في حكم العدم بل يلزم منه قيامنا بحقها وحسن المقابلة بما يناسبه
وسقوط الواجب عنا في ذلك قوله فان قال هلا كفى استحقاق المدح على الطاعة الى اخره وقد سبق القول بذلك الى بعض
الاسلاميين وذكروا انهم يتذهبون الى ان المدح وما يقع من السرور تكافى حسن التكليف بالمشاق قوله فانا رأينا
العقلاء يبذلون الرغائب في جميع رغبته والرغبة القليل الكبير ذكره الجواهر وتحصيل ذلك ان تعالى المعلوم انه قد يبذل
بالمدح الا عظم من اللذات بالطعام والشراب وتجد الناس يتحملون المشاق العظيمة في طلب المدح ويبذلون المهج ونفائس
الاموال في ذلك قوله لم يقع به اعتداد فيه نظر فان المعلوم انهم قد يعتقدون بالمدح وان لم ينضم اليه نفع قوله
لاعتقاد النفع فيه نظر فانهم يبذلون ما ذكرنا لمراد بالمدح نفسه لا لاعتقاد عود نفع منه قوله يستحق عليه لو لم يكن
ساقا تحقيق هذا الوجه ان المدح والثنا قد يستحق على ما ليس بشاق كما يستحقه الله على النعم اذ لا مشقة في حقه وكذلك
زيد احدنا الوديعة من غير مشقة لاحقة له في ذلك فادام لم يكن الغرض في التكليف الا استحقاق المدح فقد كان يمكنه ان
يكلفنا مع عدم المشقة ولا يجعل الواجبات شاقة علينا فلولا ان في مقابلة المشقة ما لا يحسن الا لاجلها وهو الثواب لكان
جعل الواجبات شاقة عبثا وظلما وهو تعالى عدل حكيم لا يظلم احدا قوله واما السرور الى اخره زيد لما نسبت الى الفلاسفة
على ما ذكرناه وان لم يذكره في المتن قوله فلا يصح ان يجعل في مقابلة الشاق وتحصيل ذلك ان تعالى ما يريدون بالسرور هل
السرور الحاصل بالمدح فهو تابع له وفي حكمه وقد بينا ان المدح لا يستقل وجها في حسن التكليف لامكان حصوله وحصوله
من غير الزام الشاق وان ارادوا السرور لا بالمدح بل السرور المطلق وانه يحصل بفعل الطاعة فالسرور على ما ذكر علم
الحي او ظنه او اعتقاده لحصول نفع له او دفع ضرر عنه في المستقبل ولا يصح ان يستقل ذلك وجها في حسن الزام الشاق
اما الظن والاعتقاد فلانه لا نفع بهما عند اذ من الجائز عدم مطابقتهما واما العلم فان علم الحصول نفع فليس الا الثواب
وهو الذي نقول وان كان علما بدفع ضرر وهو العقاب فدفع هذه المضرة كان ممكنا مع عدم الزام الشاق بان يلبسه شهوة
القبيح ويخلق فيه شهوة الحسن قوله ودليله ان الثواب يطن المدح الى اخره هذا الدليل فيه ضعف كما ترى وليس كون
الثواب مستحقا على الطاعة كالمدح يلزم منه تساويهما في الاستمرار والدوام كما لا يلزم منه تساويهما في غير ذلك والمعتمد
في دوامه دليل السمع فان القرآن فيه تصريح بذلك في بالكلية وكذلك السنة النبوية والاخبار الصحيحة المروية قوله
لا يؤدي ذلك الى التنغيص فيه ضعف ايضا ويمكن ان تعالى التنغيص ينتفي بعلم الاستمرار ولو بعضا وليس [illegible] قطع للثواب

ط لهابها
ق

الى

الى التعب يكون سببا في وجوب دوامه اذ لم يكن واجبا من الاصل بل اذا لم يكن واجبا من اصله لم يقع مبالاة بالتعب
بعد انتفا الواجب قوله لكان اعلى حالا فيه نظر بل اللازم ان يكونا مستويين في جواز قطعهما وفي جواز استمرارهما
تفضلا لا وجوبا ولا مانع من استوا الثواب والتفضل في ذلك مع امتياز الثواب بمقارنة التعظيم وغيره من المزايا قوله ولقبح
التكليف لاجل الثواب كلام لا طائل تحته فليس يعتبر بانقطاع الثواب مع عظمه وسعته ومقارنة التعظيم له وكونه لا يستحق
الا بالتكليف يقتضي قبح التكليف لاجله قوله ولاجاز انقطاع التفضل الدائم الى آخره كلام ركيك ولا يستقر الا لو كان
من لم يثبت ثوابا منقطعا يتفضل عليه بتفضل دائما ولا قائل بذلك قوله وايضا فاذا كان لا يمكن تقديره بوقت دون وقت
الى آخره هذا حاصل من القول وبيان عليه ما تريد هل الامكان لنا فصحيح لكن ليس ذلك يستلزم عدم امكان التقدير من
المثيب القدير العالم بالمقادير او لا يمكن المثيب فغير مسلم وصار الحال في ذلك كالحال في كمية اجزاء الثواب فانه لا يمكننا معرفة
مقدارها والبارئ تعالى يعلم ذلك ولا يصح ان يقال اذا كان لا يمكن تعيين اجزائها بعدد دون عدد وجب الا يتناهى قوله ومن
هنا زال التكليف عن المالكين وصاروا ملجئين يعني لكون التكليف يستلزم المشقة والتنغيص واذا زال فلابد من ان يكونوا
في حكم الملجئين حيث لم يبق لهم دواعيهم الى الحسن صارفة عنه ولا صوارفهم عن القبيح داع اليه وليس بملجأ حقيقي
فكان ينبغي ان يقول في حكم الملجئين قوله ومنها ان يكون بالغا في الكثرة مبلغا عظيما الحسن الا [illegible] في المقدار
ليفارق التفضل وقوله ولابد ان يكون منافع الجزء الواحد اكثر من منافع التفضل بالغة ما بلغت هكذا قال ابو هاشم
ورجع عنه ابو علي واطلقه المتكلمون وهو عندي من الغلطات العظيمة وحاصله ومؤداه يقتضي ان يكون ثواب اقل جزء
من الطاعة وادنى ما يكون من القربة بالغا في الكثرة حدا لا يتناهى اذ ما من قدر ينتهي اليه الا ويجوز التفضل بمثله
لا محالة فان التفضل لا حد له ينتهي اليه ويحكم على ما يعده بالقبح بل من المعلوم ان ازدياد التفضل زيادة في الفضل والاحسان
فيؤدي هذه المقالة الى محذور تبين احدهما انه يجب ان يبلغ ثواب كل طاعة وان قلت ودقت ما لا يتناهى واستحقاق ما لا
يتناهى في الوقت المحض محال لان حصوله وايصاله كذلك محال الثاني تاديته الى استوا مقادير ثواب الطاعات وانه لا فرق
بين ادناها واعلاها اذ لا زيادة على ما لا يتناهى فيمكن الاشارة اليها وقد تكلف المصنف وغيره في تصحيح ذلك بما وقعت
الاشارة اليه بقوله والوجه في ذلك ان الصفة التي هي التعظيم الى آخره وهو تعسف ويلزم عليه انه يصح الاثابة بقدر
من المنافع من دون تعظيم بان يكون فيها كثرة فبعضها هو القدر المستحق وبعضها بدل التعظيم ومن قواعدهم المشهورة
انه لابد من مقارنة التعظيم لمنافع الثواب وان زيادة اجزائها لا تقوم مقامه ولا ينبغي ان يصغى الى هذا الكلام ولا
ان يلتفت اليه فانه كلام فاسد منهار القواعد حائر عن الفوائد والقول الفصل والحق العدل ان الثواب منافع مقارنة
التعظيم والاستحقاق ويستحق منه قدر معلوم على قدر الطاعة وهو بمنزلة الاجرة في الشاهد فكان من استعمل غيره
في امتثال او استهلك منافع عبد لغيره يجب عليه تعويضه بقدر قيمة تلك المنافع واجرة مثله ولا يشترط ان يبلغ
ذلك مبلغا لا يحسن التفضل بمثله كذلك ههنا فقد يكون الاجرة المستحقة دانقا ويحسن من المستحق عليه ان
يتفضل على ذلك المستحق بقنطار وما اتى الاصحاب في هذا ونحوه الا من التعسف والتكلف والاقتراح وعدم ذكر
مذهب و[illegible] ويتخلص من عدة جهات والله الموفق قوله ولا يشترك الواحد بثواب والتسعة الباقية تفضل الى آخره
وذكر في المهذب ما يقضي مثل ذلك فانه قال في تفسير عشر امثالها المراد امثالها في كونها حسنة لا في الكثرة لان هذه
بعضها تفضل والتفضل لا يساوي الثواب في الكثرة عند اكثر الشيوخ وقيل مثلها في الكثرة ثم اختلفوا من وجه آخر فقيل
واحد منها ثواب وتسعة تفضل وقيل العشرة كلها تفضل والثواب غيرها لانه قال عشر امثالها يريد الحسنة والثواب

لا يقابل الحسنة لانها طاعة شاقة وهو التفضل من قبل الله اذ يجب ان يعد عشر امثال جزائها اى ثوابها فيلزم
ان يكون العشر غير الثواب ولقائل ان يقول من اين لكم هذا فان الله سبحانه صرح بان كل واحد من العشر مثل فدل
ذلك على ان العشر متماثلة لا يزيد واحد منها على واحد وقد ذهبت الى ان الثواب لا بد ان يكون بالغا في القدر مبلغا
عظيما فهذا هو المبلغ المذكور ان الطاعة يستحق عليها عشر امثالها وتكون العشر كلها ثوابا مستحقا لا ان
الثواب واحد منها فقط وظاهر الاية يقتضي بان العشر مستحقة مثوبة ويمكن الجواب بانه يمنع ذلك لان الله سبحانه
قد نص على انه لا يستحق على السيئة الا مثلها والذي يستحق على الحسنة ان لا يزيد على ما يستحق على الطاعة بعض منه
بل قد نص محققو العلماء على ان الذي يستحق على المعصية من جزاء العقاب بالنظر اليها اكثر مما يستحق من جزاء الثواب
على الطاعة بالنظر اليها لان طاعة المنعم باصول النعم ليست في عظم الموقع كمعصيته ومقابلة احسانه بعصيانه
قال الزمخشري في مناجاته معصية الله العظيم من طاعته لعظم انعامه كان لعظم الا راعظم من يعمل بشيه انتهى فاذا
كان لا يستحق على السيئة الا مثلها فكيف يستحق على الطاعة عشرة امثالها ولانه لا معنى للمماثلة بين الطاعة والجزاء
الا انه قدر المستحق عليها اذ لا تتصور المماثلة بينهما في الجنسية ولا غيرها سوى ما ذكر فلم يكن من القول بان الزائد
على القدر المستحق تفضل واما قولهم لا بد ان يكون منافع الواحد وهو المستحق اكثر من منافع التسعة فيعتبر
شديد وكيف يعد امثاله والحال هذه وتعليلهم بان الثواب لا بد ان يمتاز عن التفضل بتعظيم واضح فانه يمتاز بمقارنة
التعظيم فالعشر امثال في النفع والواحد الذي هو ثواب يمتاز بكونه مستحقا ومقارنة التعظيم ولو كان اجزاء النفع
المستحق ثوابا يمتاز عن التفضل بالكثرة لزم ان يستحق على اقل الطاعات من المنافع ما لا يتناهى لانه ما من قدر من
المنافع الا ويجوز التفضل بمثله والله اعلم

فصل

قوله والذي يدل على ان العاصي يستحق العقاب الى آخره
اعلم ان جمهور المعتزلة يذهبون الى ان استحقاق العقاب يعلم عقلا وسمعا وابو القسم يوافقهم هنا فالعقل ما ذكره
المصنف وغيره والسمع تسمية الله العقاب جزاء كقوله ذلك جزيناهم ببغيهم فلولا استحقاقه لم يكن جزاء وقوله وما
ظلمناهم ولكن كانوا انفسهم يظلمون ولولا الاستحقاق لكان العقاب ظلما وان الله سبحانه وتعالى قد صرح في القرآن بانه
يعاقب العصاة وكرر ذلك في غير موضع وقد دلت البراهين القطعية على عدله وحكمته فيعلم من ذلك ان العقاب يستحق
اذ لا وجه يقتضي حسنه الا الاستحقاق فمن المعلوم انه ضرر عظيم وانه لا نفع فيه ولا دفع ضرر يقارنه ولا بد انه
فصل ان يفعله او يساويه فدل ذلك على انه مستحق ولا يبعد ان يكون مثل هذا الاستدلال مركبا من العقل
والسمع وقال السيد ابو القسم المرتضى من العدلية والكرامية من المجبرة لا يعلم استحقاق العقاب الا بالسمع ولا مجال
للعقل في ذلك عندهم قوله هو ان الله جعل العقل شاقا علينا الى آخره هذا الدليل ذكره ابو هاشم وتوبع عليه وهو
في غاية الضعف فان مناسبة خلق شهوة القبيح فينا ونفرة الحسن وحصول الدواعي الى القبيح والصوارف
عن الحسن لعدم استحقاق العقاب اكثر من مناسبتها لاستحقاقه فما اضعف هذا المسلك وهل يقدر ان يقال انت
يا هذا القاضي تستحق العفو لان الله خلق لك شهوة تدعوك الى الفعل الذي تستحق العقاب عليه ففعلته لاجل
الشهوة المركبة فيك التي لا تقف على اختيارك ولا يمكنك الا اختيار نزعها فما اركّ هذا القول واسمجه واكثر ما يمشي
ان يكون ذلك دليلا على ان الله لا بد ان ينذره ويتوعده بايصال العقاب اليه واما على نفس الاستحقاق فلا ولكن البرهان
الساطع والدليل القاطع دليل السمع الصادر عن العدل الحكيم الذي لا يظلم العباد ولا يريد الفساد وهو الدليل المركب
الذي قدمنا ذكره والاشارة اليه فلا نعول عنه الى هذه الترهات التي لا تغني ولا تسلك ما تريد ولا تبلغ بك درجة الظن

ط

فضلا عن العلم النعمي والله المعين **قوله** وبعد فقد اوجب علينا الطاعة الى اخره هذا الدليل الثاني من جهة العقل على
استحقاق العقاب وهو الذي حرره قاضي القضاة وتبعه عليه الحاكم والسيد صاحب شرح الاصول وغيرهم فقيل الدليل والتحقيق
انه دليل مركب من العقل والسمع لانه مبني على ورود الامر بالطاعات وهو سمعي وعلى ان الله عدل حكيم فلولا ان الحكيم
يحكم بفعل الواجب من ضرر عظيم لما حسن منه هذا الايجاب وهذا عقلي وهو عمدة الاولين القائلين بانهم
حكموا فيه بان وجه حسن التكليف دفع ضرر العقاب والعقاب لا يستحق الا بعد التكليف فجعلوا وجه الحسن متاخرا
ومن المعلوم ان وجوه الافعال المؤثرة فيها ما ساوقها او تقدم عليها لا ما تاخر عنها وهذه قاعدة من قواعدهم المشهورة المذكورة في غير موضع
واما تصور ذلك لو كان يصح استحقاق العقاب قبل التكليف ومع عدمه فيقال وجه حسنه دفع ذلك الضرر
وقد اورد على هذين الدليلين اسئلة كثيرة منها ما اشار اليه المصنف بقوله فان قال هلا كفى مجرد الوجوب وهو احد
الاسئلة الواردة على الدليل الثاني وبقوله فان قال هلا كفى استحقاق الذم الى اخره وهو من الاسئلة الواردة على
الدليل الاول وقد استكملها الامام المهدي رحمه الله في الغايات وبسطها وتكلف الجواب عنها ومع ما قدمناه من
استضعاف هذين الدليلين لا ينبغي الاشتغال بذكر الاسئلة الواردة عليها والاجوبة فاما اشتغل بذكرهما بالتصحيح
وتكلفه ومن العجائب ما ذهب اليه قاضي القضاة من كون استحقاق العقاب لا يصح ان يعلم الا بالعقل والسمع الا استدلال
بالسمع عليه واستحسان الامام المهدي لذلك وقوله والمختار ما ذكره قاضي القضاة وعلل ذلك بعلل يشتبه فيها ولنبين
بشيء وحكى عن الحسن بن شبيب انه استدل بما قدمنا ذكره وهو الدليل المركب واعتمد بعض المتاخرين عليه وتزييفه الادلة العقلية
كما قررناه سواء وهو الحق وكان رقمنا لذلك وتقريرنا له قبل ان نطلع على انا قد سبقنا اليه واما هو من قبيل توارد
الانظار الموفقة المنورة والحمد لله **قوله** فان قال فلما يحسن ابلاغه الضرر لاجل لتشفي هذا يرد على اصل المسألة وهو
القول باستحقاق العقاب لا على واحد من الدليلين المذكورين **قوله** لانه نظير الذم ولانه لو كان مستحقا الى اخره
قد تقدم السطر على مثل هذا في دليل دوام الثواب ومثله يرد هنا وزيادة فان دوام العقاب الذي هو ضرر عظيم يصغر القول
به الى الدليل القاطع والبرهان الساطع فان الخطر في ادامته والقول بها اشد من الخطر في دوام الثواب والقول به اذ
لا الم هناك يمكن تصوره واما العقاب فان دوامه ما لم يثبت استحقاقه بالدليل القطعي لا يحسن الاقدام عليه ولا على القول
به ولا نغفل عما قدمناه من كون الاعتماد على دليل السمع وقد صرح الله سبحانه بادامة العقاب وخلود اهل النار وانهم لا
يخرجون عنها فالرجوع اليه والاعتماد عليه وترتب على ذلك العلم باستحقاقه فلولا ذلك لما وقع من العدل الحكيم ولا يعتمد على
هذه الادلة المتكلفة التي ادعى صحتها على قوانين البراهين وحد بها عنها مراحل وكيف يستدل بمجال العقاب العظيم
الاليم الذي قد هش الالباب ذكره فضلا عن الوقوع فيه يستحق دوامه ابد الابدين ودهر الداهرين بالمقطع بمثل
على كثير من الناس ولا والله ما الوقوع في النار لحظة وطرفة عين يسهل على احد واما كونهم مع العلم بدوامه ابعد عن
المعصية فصحيح لكن ذلك لا يقتضي استحقاق الدوام كما انه لا يقتضي استحقاق عقاب الكفار على الفسق وعقاب الكبيرة
على الصغيرة مع انا نعلم لو كان العلم بذلك يقتضي كون العالم به ابعد عن موافقة الفسق واقتراف الصغيرة **قوله** ولمثل
ذلك يجب ان يبلغ مبلغا عظيما الى اخره فيه نظر وليس ايضا النفور عن المعصية يوجب استحقاق ذلك كما قدمناه انما
اذن لا يقتضي ذلك استحقاق ما لا نهاية له لانه ما من قدر الا والعلم ما هو اعظم منه ابلغ في كون العالم به ابعد عن المعصية وانما
الحق ان لكل معصية قدرا يستحق من العقاب عليها يحيط الله بعلمه ويوصله الى مستحقه ليس لنا فيه مجال ولا مقال
فلسنا حيث مبلغ علمنا والعلم علم الملك المتعال **قوله** لتفارق الامتحان تعالى هو يفارق الامتحان بغير ذلك فان

ط العقاب

الامتحان وحسنه المعوض عليه واللطف فيه مع عدم الاستحقاق وهذا مستحق لا يقع فيه ولا اعتبار لكن الاستحقاق
بما يعلم استحقاق العقاب له وبما صرح به القرآن لا لهذا الوجه المذكور قوله لمثل ما يعدم تعالى الذي يتقدم حلوص الثواب عن
كل شغل ومشقة لوجه المذكور ولیس هو الوجه في حلوص العقاب عما ذكروا الذي يقضي به العقل انه يحسن من الله تعالى ايصال
ما يستحقه العبد من اجزاء العقاب اليه وانه يحسن منع مع ذلك الاحسان اليه كما قدمنا من جوازه ان العقل يقضي بحسن العفو انما
الطريق الى ذلك السمع والكلام ان ظواهره تقضي بان اهل النار لا ينالون روحا ولا راحة ولا يخاطبون الى ذلك مع شوائبه
وهي ظواهر كثيرة شهيرة قوله وقال قوم لا يستحق على الصغيرة هذا القول ينسب الى جعفر بن مبشر واعلم ان مع القول
بان المعاصي تنقسم الى كبيرة وصغيرة ومتعمدة لا ينبغي لقائل ان يقول بان العقاب لا يستحق على ما هذا حاله كما نسب الى جعفر
مع جلالة قدره انه لا يستحق العقاب على الصغائر ولا يجوز العقاب عليها ولو يعتقد زيادة الثواب لفاعلها واي وجه
يحسن هذا القول او يلتبس على صاحبه واما ذهب جعفر الى ذلك بنا على قاعدة له وهو ان كل متعمد كبيرة وان الصغيرة ما
وقع سهوا وخطأ والساهي لا يستحق عقابا رأسا وهذه القاعدة لو صحت لصح ما بناه عليها فلا ينبغي ان ينازع فيه بل ينقل
الكلام الى قاعدته التي بنى عليها **فصل** واستحقاق الثواب والعقاب هو من حال المعصية والطاعة قوله على معنى
ان للمكلف الحكم الى اخره هذا من فروع القول باستحقاق الثواب والعقاب من حال الطاعة والمعصية وهو مذهب الشيخ
وله فروع اخر هو يحيط الفائدة فان ايصال الثواب والعقاب في الدنيا لا يشبهه الا التيسير وذلك الفرع هو انه يستحق
فعله للطاعة والمعصية في كل وقت اجزاء معلومة منهما ويحسب له ما يجمع في دار الدنيا ولا ينقص منه شيء حتى يوفاه
كاملا في الاخرة فاذا فعل طاعة يستحق عليها في كل يوم مثلا خمسة اجزاء من الثواب وعاش مائتي يوم فقد يوفر له الف
جزء فهو في هذا القدر في الاخرة ثم يستمر له الخمسة ولا يقال انه يلزم استمرار الالف والا وقع التنغيص في الجنة بفوات تلك
الجملة لانه اذا استمر اليه في الوقت الثاني الا نصف عشر العشر مما كان قد اعطي في الوقت الاول فلا بد ان يغتم لذلك لانا نقول
ان سلم من الاغتمام وكان في معلوم الله انه لا يغتم بمانع يمنع الاغتمام ويشغل عنه والا وصل تلك الجملة متفرقة على وجه
لا يلحق بانقطاعها معه اغتمام هذا ما يقتضيه قاعدة الاصحاب والذي ذهب ابو علي وصرح به وقال ابو هاشم بل يجب ان
يصل تلك الجملة في كل وقت تفضلا لئلا يقع التنغيص قيل وهو باطل لانه ان حمل هذا الذي يجري ثوابا صار ثوابا وهو
حال فيما يوصل ان حمله تفضلا فذلك يقتضي ان له ان يحرمه وله ان لا يحرمه وابو علي والجمهور لا ينفون من ذلك قوله
واختلف القائلون بالموافاة وهم بشر بن المعتمر وهشام الفوطي ومن تابعهما ومعنى القول بالموافاة ان فاعل الطاعة
والمعصية لا يحكم له بانه قد استحق الثواب والعقاب في الحال بل ينتظر ويتوقف في امره فان وافى الممات ولم يفعل ما يبطل
به ثواب الطاعة وعقاب المعصية ثبت استحقاقه لذلك وان لم يقع منه موافاة الموت الا وقد فعل ما يبطل ثوابه لو ثبت استحقاقه
او عقابه انكشف انه لم يستحق ذلك ثم اختلفوا والمشهور في الحكاية ان بعضهم يقول الموافاة شرط حقيقي في اقتضاء الطاعة
للثواب والمعصية للعقاب فلا يثبت الاستحقاق الا بعد حصول الشرط وهو الموافاة فاذا وافاه ولم يتقدم منه ما يسقط
ذلك ويبطله استحق الاجزاء المعلومة من الثواب والعقاب من حين الموت ولم يعتبر ما تقدمه من الاوقات وبعضهم يجعل الشرط
العلم فان علم الله انه يوافي بالطاعة حتى انه لا يصدر منه ما يبطلها استحق الاجزاء المعلومة من الثواب من حال فعلها فانه لم
منه حالا فذلك لم يستحق عليها شيئا وكذلك المعصية وقد اشار المصنف الى هذه الجهة من الاختلاف وحكى اختلافا اخر وهو انه
هل المعتبر موافاة الموت او موافاة القيمة والفرق بينهما ظاهر واصح لانه لا حالة بعد الموت يمكن فيها ابطال الطاعة والمعصية
الا ان يتحمل الى ذلك وجه بدقة وهو ان يقال قد يمكن ان يقع بعد الموت وقبل القيمة ما يبطل الطاعة ويحبطها كمن يرى مستنا

وبان

ومات بعد الزمن واصابه الشهيد بعد الموت فقتله وهو مكلف فان ذلك في حكم الواقع قبل الموت والسن مقصه شهيد
للموت ولعل القائلين بالموافاه لا يختلفون من هذه الحيثيه وانما اختلفت عباراتهم فقط فبعضهم يعبر بالموت وبعضهم بالقيمه
فظن انه لا خلاف في المعنى والا خلاف فيه فقد صرح بعض اصحابنا بالخلاف بين اهل الموافاه من هذه الجهه على كيفية حسنه
وهو انهم اختلفوا هل يستحق الثواب والعقاب من وقت انقطاع التكليف او من وقت الاعاده او من وقت القيمه وقال بكل واحد
من المذاهب المذكوره طائفه منهم لكن والوجه لمن يجعل الاستحقاق وقت الاعاده او القيمه مع ان المانع لا يتصور ان يكون
الا بقاء التكليف وكون المكلف متمكنا من ابطال ما قد وقع منه من طاعه او معصيه فاذا انقطع التكليف بالموت فقد زال المانع
فالوجه الحكم بتاخير الاستحقاق لوقت الاعاده او القيمه قوله الى حال دخول الجنه والنار اولا يعني فمن لا يعتبر
الموافاه يقول انه يستوفي ما كان يستحقه في الاوقات الماضيه على فعل الطاعه او المعصيه الى ان يموت ومن يعتبرها يقول
لا يوفر له مع الموافاه ما يعقبهما الا من قال منهم ان الاعتبار بالعلم بالموافاه لا بها نفسها **فصل** والذي لا اجله امتنع
اتصال ذلك في الدنيا وجوه اعلم ان مذهب المحققين ان الدنيا وقت لاستحقاق الثواب والعقاب منذ فعل الطاعه والمعصيه كما
تقدم ولا يصح كونها وقتا للايصال فلا يكون ايصال الثواب وتوفيره وايصال العقاب الا في الاخره الا اليسير حسبما نذكره
بعد او عند الاستيصال وقال اهل التناسخ بل يستحقان ويفعلان عقيب فعل الطاعه والمعصيه ولا يجوز تقدم استحقاقهما
على وقوعهما ويحلون تكليف المشاق والامراض والهموم من العقوبات وقالت المرجيه يجوز تعجيل الاستحقاق والوقوع
وتاخيرهما جميعا وقال ابو القسم يجوز تعجيل بعض الثواب واستحقاقه وبعض العقاب كذلك الا كله فلا بد ان يتاخر استحقاق
البعض ووقوعه الى الاخره هكذا فنقل عنه قال مولانا عليم وقاعده ابي القسم في جعله للثواب من قبيل التفضل وعدم الحاجه
له ومانده من انه لا يشترط خلوصه عن كل منغص يقضي بجواز ايصاله كله في الدنيا وتاخيره الى الاخره وجنب لفظه
الاستحقاق وقال اهل الموافاه بتاخير الاستحقاق والوقوع فمنهم الى انقطاع التكليف وقيل الى القيمه وقيل الى الاعاده
قوله الامر يرجع الى الحكمه يعني فهو ان من حق الحكيم ان يوصل الى المكلف ثوابه على وجه يعلم معه انه قد وصل ما يستحق
وتنزه الحكيم عن مطله وما لم يصل اليه على هذه الكيفيه فلا خروج به عن عهده الواجب هكذا ذكره الاصحاب وقد فوايت الثواب
والعوض في ذلك يجوز وايصال العوض دون ان يعلم المعوض انه عوض على ما ناله من الم او نحوه وفيه نظر قوله وهذا
هو الوجه في حسن الفناء يعني كون المكلف مع العلم به اقرب الى فعل الطاعه لكونها طاعه وترك القبيح لقبحه ولحصول فطره
لذلك لان علمه بالفناء يصغر النفع الموعود هو به والضرر الموعد هو به قوله نعم قد يجوز ايصال بعض العقاب في
الدنيا كالحدود ونحوها ازاد نحوها التعزيرات وظاهر كلامه ان هذا يختص بالعقاب دون الثواب وقد يسوغ ما يقضي بذلك
فان الوجوه الذي ذكر في منع ايصال الثواب يشمل الكثير واليسير لانه ذكر انه لا بد ان يعلم المكلف فيما وصل اليه انه ثواب او عقاب
ولا بد ان يقارن التعظيم ويعلم ان الحكيم قصد ذلك وظاهر كلام الاصحاب انه يجوز ايصال اليسير من الثواب وهو ما لا
يصير المكلف بعدمه ملجى وفي الكثير القدر الذي لا يعتد بنقصانه في الاخره لا يبادر الحذاقا اذا نقص عليه في الاخره وقد يجازيه
ثوابا ومقارنه التعظيم وعلم المثاب بان المستقاصد له وذلك بتطور بالوحي في زمن الانبياء والله اعلم وما يجوز ايصاله في الدنيا
بعينه الاستيصال الا مانع عنه اذ لا تكليف بعده فيقال انه يكون في حكم الالجا **فصل** يجوز من جهه العقل
سقوط الاستحقاق مع ثبوت شبهه المؤثر فيه يعني فيصح ان يسقط استحقاق الثواب مع حصول الطاعه التي هي سبب
فيه ويسقط استحقاق العقاب مع حصول المعصيه التي اقتضته وقد جعل هذا الفصل تمهيدا لما ياتي من اسباب سقوط الثواب

والعقاب لئلا يستلزم سقوطهما بعد حصول سببهما فيها قوله ونحو ذلك لهذا المعنى انواع ونظائر كسقوط القصاص
مع سقوط شبهه من القتل العمد العدوان للابوه ونحوها والذي يسقط استحقاق الثواب شيئان قوله

فصل

الندم على فعل الطاعة لانها طاعة مستندهم في ذلك القياس على التوبه وقد صح انها تصير المعصيه الموجوده في حكم
المعدومه وتذهب حكمها وهو ايضا العقاب لما دل على ذلك من العقل والسمع وهذا مذهب ابي هاشم المتاخر وامكان منع التشارك
فيما ان العاصي اراد ان يكون له طريق الى التخلص من معصيته والخروج عن مقتضاها مع بقاء التكليف والا فلا فائدة في
بقائه مكلفا ولا سبيل له الى ذلك الا بالتوبه وليس كذلك الحكم في المطيع فلا يصح ان يقال انه لا بد ان يكون له طريق الى الخروج
عن ثواب طاعته ولا فائدة في صدورها منه اذ لا وجه يقتضي ذلك ولا لبقاء التكليف دلالة عليه وايضا فقد دلت الادلة الشرعية
على اسقاط التوبه للعقاب ولم يرد في هذا دليل شرعي قوله لانها طاعة كلام مستقيم اذ لو ندم على فعلها لغرض لحقه
او منفعة فاتته او غير ذلك لم يحسن القول باسقاط الندم لثوابه قوله عند من جوز المساواه واجازها عقلا لا سمعا
ابو هاشم وقاضي القضاه واجازها مطلقا بغيره من فضلاء اهل البيت كزين العابدين والقسم والموفق من ائمتنا بعض الشيعة
ومن تبعه اهل البيت القاضي جعفر والشيخ الحسن الرصاص والفقيه حميد قوله لا يجوز اسقاطه باسقاط العبد المستحق
له كان ابو هاشم له اسقاطه فانه مطلق التصرف فيما يرجع اليه كما انه يسقط العوض الذي يستحقه على غيره بالابراء اسقاطا
الا ان يقال ان صحة الاسقاط هو باعتبار انتفاع المسقط عنه به فلما كان الله سبحانه لا ينتفع باسقاط الثواب المستحق عليه
ولا بد ان يجد ذلك ولا يعلم المسقط الكيفيه ولا له المطالبه به لم يمنع الا يدخل الاسقاط مع ذلك حكم واستحق

فصل

قوله ويصير الشيء يسقط العقاب يعني الندم على المعصيه لكونها معصيه وان يفعل طاعة يستحق عليها من الثواب
ما يزيد على عقاب تلك المعصيه او يساويه عند من جوز المساواه الا انه لا بد مع الندم من العزم كما سياتي في ذكر التوبه قوله
ويسقط بشيء ثالث الى اخره هذه اشاره الى مسئلة جواز العفو عن العاصي وهي من مسائل الخلاف فذهب البصريه الى انه يجوز
عقلا ان يعفو الله عن العاصي وقال ابو القسم والبغداديين من المعتزله لا يجوز من جهة العقل وههنا جهة الخلاف واخرى
وهي انه يحسن من الله عقلا ان يعفو عن عاص دون عاص ولا يشترط في حسن العفو ان يعم المستويين هذا ما ذهب اليه
البصريه وذهب ابو القسم ومحمد بن شبيب الى ان ذلك لا يحسن لانه محاباه فيقبل المهذب والمحاباه الا يختص بالاحسان الا من
في وجه حسن جبايته والمحاباه القبيحه الا اذا كان الاختصاص لمزيه ولما كانت العزه بكثره المحاباه وظن ابو القسم
انهم يستحقون بها استحقاقا عقليا وليس كذلك انما تدرك العزه ان المسويه مع استواء المقتضي اولى ولا مانع من ان يفعل
الحكم عند الاولى اذا كان حسنا كما في عقاب العاصين فانه لا يكون الا اولى العفو وابو القسم يخالف هذه القاعده ويقول
انه لا يجوز من الله ان يفعل غير الاولى اذا كان ولا يترك ما فعله اولى وانه بمثابه فعل القبيح وترك الواجب ولا وجه لذكر العفو
عن عاص دون عاص كما لا احسان الى شخص دون شخص ولا يترك حسنه وله سبحانه ان يتفضل على من شاء بما شاء قوله لنا
انه حق لله تعالى الى اخره يقال ويلزم ان يصح من المنعم اسقاط الشكر لانه حق له ويجاب بان المصنف قد احترز من هذا بقوله
والله اسقاطه والشكر ليس كذلك بل يكون بطل بمسئلتنا قضاء الدين فانه حق لصاحبه وله استيفاؤه وقد فصل لمثل الواجبات
المتعلقه بالغير منفعتها فانه يجب الا لكونه حقا للغير كقضاء الدين ورد الوديعه يسقط باسقاط من هو له وما كان واجبا
بنفسه لم يكن كذلك كشكر المنعم ومعرفة الله فان الشكر انما وجب لكونه اعترافا بالنعمه الواصله والمعرفه انما وجبت لكونها
لطفا الا لكونها حقا لله فلو جاز اسقاط الشكر لكان فيه جواز انكار وقوع النعمه واباحة ذلك ولو جاز اسقاط المعرفه لنفسه
لكان فيه اسقاط وجوب اللطف قوله بل هو ايضا حق للمذموم كان الاولى ان يقول بل هو حق لكل احد حتى المذموم

في الغضبان ع

يستحق الذم لنفسه لئلا يتوهم انه لا يشا ذكر المقتضي فيه الا العاصي المستحق له وغيره قوله ويكون في حكم المغري
على المعصية يعني بخلق الشهوة مع التجويز وعدم القطع بالعقوبة عليها قوله ان ظن نزول العقاب المستحق يكفي في
التجويز الى آخره هو كلام حسن جيد وقد بالغ بعض المتأخرين فادعى انه لا بد من التجويز ولا يجوز القطع بالعقاب لان مع
القطع به يصير ملجأ فلا بد من تجويز سقوطه بعفو او توبة قوله وليس من حق الزجر ان يكون على ابلغ الوجوه
والا وجب الاسقط بالتوبة يقال اما انه لا يجب ان يكون الزجر على ابلغ الوجوه فصحيح والا لزم ان يجعل عقاب اصغر الكبائر في
ابلغ نوع من العذاب ونحو ذلك من المحالات واما استظهار المصنف بلزوم وجوب الاسقاط بالتوبة فلقائل ان يقول ذلك
امر واجب ولا يلزم الاخلال به من اجل حصول المبالغة في الزجر ولهذا بان المخالف في المسألة لا يقول بوجوب قبول التوبة
لانه يجعل وجوبها وجوب جود لا وجوبا يقتضيه الحكمة قوله لو تركنا والعقل لما ذممنا الى آخره كلام غير مستقيم
لانه يشعر بانه انما يستحق الذم لاجل خوف العقاب به وليس كذلك فالصحيح في الجواب ما رجع الله من ان الثاني لزمه
للاستحقاق وان قصد المصنف لا لاستحقاق الذم لكن سياق كلامه يقتضي بانه اراد لاجل استحقاق العقاب وهو غير صحيح
بل لاستحقاق الذم والصحيح انه اذا فعل المعصية استحق امرين الذم والعقاب وحسن من المستحق لكل منهما ايصاله
اليه فالذم يستحقه كل احد حتى المذموم والعقاب يستحقه الله سبحانه وليس يلزم من سقوط احدهما باسقاط المستحق له
سقوط الآخر ولا من مسامحة احد المستحقين مسامحة الآخر

فصول في الاحباط والتكفير

وهي خمسة فصول ذكرها المصنف في الاحباط والتكفير وما يستدعيانه ويتعلق بهما وكيفيتهما وقدم عليهما ذكر حقيقتهما
في الاصطلاح واما حقيقتهما لغة فالاحباط هو الاهلاك واصله تلف الحيوان بالحبط وهو ان ياكل الدابة فتكثر فتنتفخ
بطنها قال صلعم وان مما ينبت الربيع ما يقتل حبطا او يلم ثم استعير لكل ما يحصل به تلف غيره ولما كان سقوط الثواب
بالعقاب بعد استحقاقه يشبه تلفه بعد مصيره الى مستحقه وحصوله سمي احباطا والتكفير لغة التغطية فلما كان
سقوط الثواب بالعقاب كالساتر له والحائل دونه سموا الثواب بالغطا فكانه مغط للعقاب وساتر له عن اعين الناس
والسهو احباطا هذا عن تسميته بما يشعر بالهلاك والتلف مع انه السعادة العظيمة وجعلوا الاحباط اسما لما
هو للتسمية به احق بذلك وهو غلبة العقاب الذي هو اعظم الهلاك قوله او كثرة المعاصي كان الاولى ان يقول او زيادة
عقاب عصيانه وكذلك قوله او كثرة الطاعات كان الاولى فيه ان يقول او زيادة ثواب طاعته واحسن من ذلك واحضر ان
يقال الاحباط سقوط الثواب بامر ما والتكفير سقوط العقاب بعد ما استحقاق الثواب او سقوطه بامر ما

فصل

قوله ومتى جمع المكلف بين الطاعات والمعاصي فلا شبهة في تعذر ايصال الثواب والعقاب اليه وذلك لان الثواب يستحق
على سبيل الاعظام والعقاب يستحق على سبيل الاستهانة واستحالة تعظيم احدنا الغير مع استخفافه به في حالة واحدة
معلوم بالضرورة والاستحقاق مبني على صحة الايصال قوله خلافا لما يقوله بعض المرجئة اختصر المصنف حكاية
الخلاف في هذه المسألة وينبغي استيفاؤها ففيها انواع من الخلاف وقد حررها الامام المهدي عليه وحققها تحقيقا
شافيا وحصل ذلك حتى قال ما لفظه حتى فصار المنكرون للاحباط والتكفير ثلث فرق فرقة قطعت بحصول ثواب الفاسق
ودوامها وحصول عقابه في الآخرة وانقطاعه وهذا هو قول الخالدي منا والرازي من المجبرة وغيرهما وفرقة قطعت
بحصول الثواب في الآخرة ودوامه للفاسق وانه لا عقاب عليه رأسا وهذا قول مقاتل بن سليمان واصحابه وفرقة قطعت بحصول
ثوابه في الآخرة ودوامه ووصول العقاب اليه في الدنيا فقط وهذا قول جماعة من اهل الحديث وحكي ايضا عن بعض منكري الاحباط
والتكفير انه من غلب ثوابه عقابه استحق الثواب الاخروي الدائم والعقاب الدنيوي المنقطع ومن غلب عقابه ثوابه استحق

العقاب الاخروي الدائم والثواب الاخروي المنقطع والذي ينسبه الاصحاب الى الاكثر المرجئة انهم منعوا من اسقاط احدهما بالاخر
وذهبوا الى ايصالهما جميعا في الاخرة والمشهور عن عباد انه يقول لا يسقط الاقل بالاكثر وذهب الى ان عقاب المعصية
لا يسقط ابدا الا بالتوبة فمهما لم يتب لم يسقط عقابه بوجه من الوجوه وكذلك الثواب لا يصح عنده سقوطه بعد ثبوته وتحقيق
مذهبه ان المستحق على المعصية نوعان العقاب الاخروي وذلك حيث كانت معاصيه غالبة لطاعته والنوع الثاني الفرقة
فقط وذلك حيث غلبت طاعاته معاصيه ومقتضاه انه دون من خلصت طاعاته عن المعاصي في المرتبة ولمن خلصت طاعاته
مرتبة عليه وكذلك المستحق على الطاعة نوعان الثواب الاخروي وذلك لمن غلبت طاعاته معاصيه والنوع الثاني الفرقة
وذلك فيمن كانت معاصيه غالبة على طاعاته فلا يستحق بطاعاته الا الفرقة فقط وهي مرتبة يلبث له على من خلصت
معاصيه عن الطاعات وقد ذكر المصنف ما يدل على المنع مما ذهب اليه المخالفون على جهة الاختصار وبركسا مما استدل به
الاصحاب ومما يستدلون به ما نعلم قطعا من احدنا لو كسر لاخر راس قلم ثم انقذه من غرق او نحوه فان ذمه على كسر القلم
يسقط بذلك وكذلك لو اهدى له فيلا او نحوه ثم قتل بعض اعزته فان ما اشابه هذه العطية تسقط ما كان يستحقه من الشكر
على تلك الهبة اليسيرة وقد اورد الرازي وغيره على هذه الادلة سؤالا حاصلها يرجع الى المنع مما ذكره الاصحاب ولها اجوبة
تذكر في البسائط ولم يذكر المصنف ما يدل على ما ذهبنا اليه من جهة السمع وهو من اقوى الادلة في هذه المسألة ولعل الاعتماد
عليه اولى كقوله تعالى ان الحسنات يذهبن السيئات وقوله تعالى لا تبطلوا صدقاتكم بالمن والاذى وقوله تعالى ان تحبط اعمالكم وانتم لا تشعرون
وغير هذه الايات مما لا يسقط لكثرته قوله وبهذا يفارق الثواب العوض اشارة الى ما يورده الخصم من الاعتراض بالعوض
وكون من هنا فيه انه لابد ان يوصل الى المعاوض ما يستحقه منه فيفترق وبين العوض والثواب وهو ان هذه الوجوه المانعة
من مجامعة الثواب للعقاب غير حاصلة فيه فانه لا يستحق على سبيل الاجلال ولا يشترط خلوصه عن كل شائب ولا يستحق
على جهة الدوام وايضا فلا يعترك ايصاله في الدنيا بخلاف الثواب كما مر فبان الفرق بينهما وهذا الاعتراض لا يرد على من
لما ذهب اليه من ان العقاب يسقط العوض كما يسقط الثواب وقد تقدم تحقيق ذلك قوله سيهتم الى اخره ذكر المصنف
من جهة السمع ولم يذكر ما يورد دونه من الشبه العقلية وما اورد الرازي سبها عقلية متعددة او طول الكلام عليها
ونقضها على ما يعتاده في كتبه من محاولة تقويم الاود وتصحيح ما فسد فلم يشتغل بذكرها وذكر ما احتج به على العد
الحاجة اليه والشبهة العقلية المشهورة لاهل المذهب بالواكل واحد من شيئي الثواب والعقاب قد حصل في حق من صدر
عنه طاعة ومعصية فيجب حصولهما له على الجمع ووصولهما اليه والجواب السبب وان حصل فقد سبا ما يمنع من مسببه والاستمرار
لا يفضي الى المسببات الا مع عدم المانع وقد حصل الايصال على الوجه الممكن وهو انه يسقط من الاكثر ما يقابل الاقل حيث
كان ثواب الطاعة اقل لم يعدم نفعها بل اسقط عنه ذلك ما يقابله من تلك المضار العظيمة واي نفع ابلغ من ذلك وحيث
كانت معصيته اقل فقد اسقط عقابها ما يقابله من ثوابه وفاتت عليه منافع عظيمة وبالها من مضرة قوله وهي اعراض
لا يصح عليها الاعادة بعد العدم من لوازم الاعراض الا يصح اعادتها فمنها ما يصح اعادته والجواب انه يريد ان البساط
اعادتها لكونها اعراضا بل لانها من مقدورات القدر ولا يصح اعادة شيء منها هذا حاله على ما تقدم قوله فصاحب الكبيرة
الى اخره يحقق هذا الوجه وهو المعول عليه ان المراد بقوله تعالى يره في الاية انه يرى جزاء ذلك ويوصل اليه ولا شك
فاذا كان من فريق السعداء فرؤيته لجزاء ما عمله من المعاصي وملاقاته لذلك وايصاله اليه هو ما ناله من نقصان ثوابه
وفوات ما فات عليه من منافعه وان كان من فريق الاشقياء فرؤيته لما عمل من الخير وايصاله اليه هو باسقاط ما استحقه
عنه من عقابه وذهاب بعض من المضار الذي كان يستحقها وتأول جار الله الاية بان المراد فمن يعمل مثقال ذرة خيرا من فريق الاشقياء

ومن يعمل مثقال ذرة من خير يره الا سيقا لانه جاء بعد قوله يصدر الناس اشتاتا قوله وبعد فهب انه عام يعني في كل من جاء
بحسنة قوله فلفظ الحسنة المذكورة شامل الى آخره هذا بنا على التعريف فيها للاستغراق والظاهر خلافه وان
المقصود به تعريف الجنس اذ لا يستقيم ان يكون المراد من جاء بكل حسنة ولا يناسب ذلك السياق ولا يساعد عليه الذوق
ولا يلتفت الى هذا الوجه بل المختار ما تقدمه قوله قالوا فالآية حجة ان الحسنات يذهبن السيئات الى آخره لا معنى لتمسكهم
بهذه الآية الا لو كانوا يقولون بان الطاعات يكفرن المعاصي والمعاصي تحبط الطاعات والمانع قولهم بانه لا تكفير ولا احباط
فيحتج عليهم كما بعدهم لما فيها من التصريح بثبوت التكفير اذ لا معنى لاذهابها الا اذهاب ما يستحق عليها فاما هي فقد ذهبت
في نفسها بعد فعلها واعترض بان هذا مخالف لما تذهبون اليه من ان الموازنة ليست بين الطاعة والمعصية بل بين الجزائين
فاذا قلتم المراد ان جزاء الحسنات يذهب جزاء السيئات فخلاف الظاهر ولمجاب بانه وان كان لابد من تقدير ما ذكر فالمعنى يعود
الى السياق يدل عليه وهو من قبيل المجاز البليغ الكثير الوقوع في القرآن الكريم واذا حمل الآية على خلاف ذلك وهو ما
قيل ان المراد ان اكثر الطاعات كانت لطفا له في الامتناع عن المعاصي كما ذكره المعترض ففيه بعد وبعضهم ولا يضار
الله ويمنا ولجار الله الآية بالوجهين وفسرها عليهما والصحيح الاول وهو الاظهر الذي عليه المعول

فصل ومن استحالة استحقاق الثواب والعقاب جميعا واختلف الناس في هل يصح ان يستحق المكلف واحدا منهما قوله بان
يستوي طاعاته ومعاصيه المراد بتساوي الطاعات والمعاصي استواء ما يستحق عليهما من اجزاء الثواب والعقاب قوله
ذهب الجمهور الى استحالة استوائهما تحقيق الخلاف في هذه المسئلة انا على منع من استواء الثواب والعقاب عقلا وسمعا اما السمع
فلما سيأتي واما العقل فلانه لو جاز استواؤهما فاما ان يتساقطا فليس تأثير الثواب في سقوط العقاب اولى من العكس فيلزم
الاسقاط بينهما فيستحقان جميعا وهو محال واما الا يتساقطا فيلزم كون الانسان في الوقت الواحد مستحقا للتعظيم
والاستخفاف وهما متنافيان ولا يخفى ركة هذا الاستدلال لكنا المتأمل وقال ابو هاشم وقاضي القضاة بل يجوز ذلك عقلا
اذ لا منع من جهة العقل ان يستحق المكلف اجزاء من الثواب على طاعات له واجزاء من العقاب على معاص منه ويكون تلك الاجزاء
مستوية فيتساقطان كما يتساقط الدينان ويبقى لم يستحق ثوابا ولا عقابا ولا مانع الا السمع وهو انعقاد الاجماع
على انه لا بد من ان يستحق المكلف في الآخرة الجنة او النار وانه لا دار في الآخرة الا الجنة او النار ولا دار بالنسبة غيرهما
وانه لا يدخل الجنة مكلف الا مثابا والخلاف في ذلك لزين العابدين والقسم والمؤيد وصنعهم والشعبي من التابعين والقاضي
جعفر والشيخ الحسن الرصاص والفقيه حميد المحلي فقالوا انه جاز واستواء الثواب والعقاب عقلا وسمعا وان يدخل المكلف
الذي هذا حاله الجنة متفضلا عليه لا مثابا وكذلك الصوفية جوزوا الاستواء وان من تلك حاله يدخل دارا ثالثة والارجح
ما قاله زين العابدين كرم الله وجهه ومن تابعه من جواز ذلك عقلا وسمعا اذ لا مانع منه والاجماع المدعى لا وجه تقضي
بصحته ولا نقل يشهد له مما يوجد به في مثل هذا فمن كان كذلك لم يدخل النار اذ عقابه ظلم لا شك فيه والله يتعالى
عن ظلم العباد وجاز دخوله الجنة متفضلا عليه وما كان عطاء ربك محظورا واما ما قاله الصوفية من اثبات دار ثالثة
فلا دليل عليه بل قد ورد ما يدل على خلافه كقوله صلعم وما بعد الدنيا من دار الا الجنة او النار قوله الا ما يحكى عن بعض
الصوفية وبعض الشيوخ من ان الاعراف المذكورة في القرآن دار غيرهما الحكاية المستفيضة ان هذا المذهب للصوفية
ولا اقف على ان احدا غير المصنف عزاه الى بعض الشيوخ ومسلك الصوفية في ذلك خبرا حاديا لا يروونه وليس مما يوجد به في
مثل هذه المسئلة قوله وهي عند الجمهور مواضع عالية في الجنة الذي ذكره جار الله ان الاعراف عبارة عن الحجاب وهو
السور المضروب بين الجنة والنار وهي اعاليه جمع عرف استعير من عرف الفرس وعرف الديك وانه الرجال المذكورين عليها

من المسلمين من اخرهم دخولا لقصور اعمالهم كانهم المرجون لامر الله يحبسون بين الجنة والنار الى ان ياذن الله لهم في
دخول الجنة وانهم المعنيون بقوله ثم ادخلوا الجنة وذلك بعد ان يحبسوا على الاعراف وسط والى الفريقين ويعرفونهم
بسيماهم ويقولون ما يقولون وفائدة ذلك بيان ان الجزا على قدر الاعمال وان المقدم والمتاخر على حسبها وان اجزا الا
يسبق عبدا الا بسبقه في العمل وانه لا يتخلف عنه الا بتخلفه فيه ولترغب السامعون في حال السابقين وتحرصوا على احراز
فضلهم قال مولانا لا نعلم ولا يخفى على منصف ان كون الاعراف وما ذكره جار الله او ما ذكره المصنف من انها مواضع عالية في الجنة
او ما ذكره الصوفية من انها دار بالله ليس في العقل ما يحيل شيا من ذلك ولا ما يدل على شي منه لان العقل لا مجال له في الامور
الاخروية الغيبية ولا شي مما ذكر يستحيل في القدرة ولا في الحكمة فالقطع بصحة شي من هذه الوجوه او باستحالته لا يصح الا
بدليل سمعي قطعي وليس من ادلة اهل هذه المذاهب ما يرتقي الى درجة القطع لا من الاحاديث ولا من الاجماع واكثرها يفضي الى
الظن فقطع الصوفية بان ثم دارا بالله خطا والقطع بانه لا دار بالله لا برهان عليه والله سبحانه اعلم وبابن دها على القلب
فوله فيما لا يتعلم لا اعلم قوله ولقائل ان يقول الى اخره هذا كلام جيد لا غبار عليه **فصل** اذا ثبت استحالة استحقاقهما
واستحالة الخلو منهما لم يكن بد من ان يزيد احدهما على الاخر لا شك في ذلك لكن يقال اما استحالة استحقاقهما معا استحقاقا
مستمرا او ايصالهما معا فقد صح ذلك ودل القاطع عليه لينا في اوصافهما وتعاكسهما واما استحالة الخلو منهما فغير مسلم
لعدم قوله ولا يكون بد من ان يسقط الاقل بالاكثر هذا صحيح مطابق لقواعدهم لكنه يرد عليه سوال وهو ان يقال من لم
انه لو فعل طاعة يستحق عليها عشرة اجزا من الثواب فقاسر حتى توفر له مائة جزء ثم فعل معصية يستحق عليها احد عشر
جزا من العقاب فانه يعاقب ويبطل تلك المائة التي قد توفرت فما وجه بطلانها ولیس في مقابلها عقاب وقد اجاب القاضي
في مثل هذه الصورة بمنزلة اجير استوجر على عمل وله في كل يوم اجرة معلومة مشروطة بسلامة العمل حتى يقع المجازاة فوفر
في ذمة المستاجر له اجر كثيرة ولم يقبضها حتى افسد ذلك العمل الذي استحق الاجرة عليه بالكلية فانه ابطل ما ترك استحقاقه
للاجرة فلا يستحق منها شيا وسياتي لهذا مزيد بيان ان شا الله **فصل** واختلف الشيوخ فيما يقع الاحباط والتكفير
قوله وقال قوم انه على نوع بين الطاعة والمعصية تحقيق مذهبهم ان الطاعة تحبط بسبب المعصية لا لعقابها والمعصية
تبطل جزا الطاعة لا ثوابها قوله وقال ابن الاخشيد بين الطاعة والعقاب هذا ايضا مذهب الى القسم وظاهر حكاية المصنف
انه لا يحابطة الا بين الطاعة والعقاب وليس كذلك بل التحقيق في هذا المذهب ان المحابطة بين الفعل والمستحق فيقع بين
احد العملين وجزا العمل الاخر اما بين الطاعة والعقاب واما بين المعصية والثواب قوله وقال ابو هاشم والجمهور ومنهم
القاضي قاضي القضاة وهو راي سائر المحققين فانهم ذهبوا الى انه يقع بين الثواب والعقاب فقيل ومن قال والتحقيق انه بين استحقاقهما
لا بين اجزائهما وقد ذكر المصنف ما يدل على المختار ومما استدل به عليه ان الاحباط والتكفير قد يقعان حيث لا فعل كترك
الواجب وترك القبيح الا ان اراد على بحث ان الترك عنده فعل واستدل ايضا بان الاحباط والتكفير بتعقيان القلة والكثرة ولا يتا
متصور ذلك في الثواب والعقاب لانه قد يقع بتقليل الافعال من طاعة او معصية اسقاط ما هو كثير الا ترى ان استحقاق الاجر
من حمزة او الفجورة لحظة يبطل عمل طاعات مدة مائة سنة او اكثر وكذلك التوبة في لحظة تسقط عقاب معاصي مائة سنة واحتج
ابو علي بان الثواب والعقاب حسنان ومع حسنهما فلا معنى للمنافاة بينهما لان الحسنين كالشي الواجب والجواز انا لا
نسلم انهما حسنان في وقت واحد بل الاول في الوقت الواجب من ان يكون احدهما حسنا والاخر قبيحا لان التحابط بين بعضه
الحسن والقبح بل بينا في الاستحقاق من واحتج ايضا بان الثواب والعقاب لا نهاية لهما والاسقاط انما يقع باعتبار القلة
والكثرة ومع انتفائهما في انه لا نهاية لهما لا يتصور ان يكون احدهما اقل اذ ما لا نهاية له لا يبعض عما لا نهاية له ولا يزيد عليه

والجواب ان المستحق منهما متناه باعتبار كل وقت فانها اجزاء معلومة تكون اقل من اجزاء الاخر او اكثر وعدم التناهي انما
هو باعتبار الدوام لا باعتبار الاجزاء واحتج ايضا بان الثواب والعقاب معدومان فكيف يقع التساقط بينهما والجواب
ان التساقط في الحقيقة بين الاستحقاقين وهما امران ثابتان معلومان ولو جعلناه بين اجزاء الثواب والعقاب المقدرة فهو
على كل حال ولا مانع من ذلك لانه امر معقول معناه ان اجزاء ما حبط سقط استحقاقها ومنع ايصالها فانه لا يحسن من الله
ما كان يحسن من ايصال العقاب او لا يجب عليه ما كان واجبا من ايصال الثواب وليس الغرض ان هناك تنافيا بين ما ركبنا بين المؤثرات
وما جرى مجراها واحتجت الحشوية بانه قد يستحق الثواب مع المعصية اذا كانت صغيرة بل وكبيرة كمن زنى مؤمنا ثم تاب
حال الاصابة او قبلها او ان دليلهم هذا لا يعارض ما ذكرناه من الادلة والتنافي بين الثواب والعقاب اظهر واوضح والجواب
هذا مبني على ان الاصابة المذكورة وفعل المومن على تلك الكيفية كبيرة وان قارنته التوبة او سبقته وهو الظاهر وقد قال
ابو هاشم يوصف بانه فسق وان كان المومن بها وكفر ولا يسمى فاعلها فاسقا ولا كافرا وانما يسمى فعل فسق وكفر واما
ابو علي فقال لا يسمى المعصية بعد التوبة فسقا ولا كفرا

فصل في كيفية الاحباط والتكفير

قوله ذهب الشيخ ابو علي
الى ان الاقل يسقط من كل وجه فقيل ولا نعلم بعض اشياعه في ذلك قوله وقال ابو هاشم بالموازنة فقيل وهذا الذي
عليه الزيدية وجميع اهل العدل من المعتزلة والامامية ولا نعلم قائلا منهم بخلافه قوله لما حسن من الكافر والمصر
على الكبيرة ان يفعل شيئا من الطاعات اذ لا فائدة له في ذلك فيه نظر لان مقتضاه ان وجه حسن الطاعة الانتفاع بها وليس
كذلك فانها تحسن لغير ذلك على احد الاوجه لها في حور وغيره فكان الاحسن تحرير هذا الوجه على كيفية اخرى وهو
انه يلزم من قولهم على ان يكون العاصي بفعل الكبائر من غير طاعة احسن حالا من فعل الكبيرة والطاعة اذ كلاهما
صاحب كبيرة ويستحقان قدرا واحدا من العقاب والمطيع لم يفد الا تحمل المشقة فقط من دون ان يغني عنه شيئا وقد تحرر
هذا الوجه على كيفية اخرى وهي انه يلزم ان يكون عقاب من اطاع مع المعصية اشد من عقاب الذي عصى ولم يصدر منه
طاعة وبيانه انه اذا فعل طاعة يستحق عليها عشرة اجزاء من الثواب وفعل معصية يستحق عليها احد عشر جزا
من العقاب فمقتضى كلام ابي علي ان العشرة تسقط ويوصل اليه الاحد عشر وعقابه في الحقيقة احد وعشرون جزا
لان فوات عشرة الاجزاء من الثواب يقوم مقام ايصال عشرة اجزاء من العقاب اذ فوات المنافع يقوم مقام انزال المضار
والذي لم يفعل الا المعصية لم يصل اليه الا احد عشر جزا فقط قوله لم يكن فرق بين بعض الكبائر وبعض فيه نظر لان الفرق
على مذهب ابي علي حاصل وهو كثرة اجزاء عقاب بعضها وقلة اجزاء عقاب البعض الاخر فمذهب ابي علي لا يؤدي الى عدم
الفرق بالكلية وانما يؤدي الى عدم الفرق بينما كان معه طاعة وبين ما لم يكن معه شيء ولعل المصنف قصد هذا ولكنه لم يحكم
تحرير هذا الوجه وهو اوضح الوجوه واقواها والحقيقة انا نعلم ضرورة الفرق بين من اسا بعدما احسن احسانا قد
صدر منه وبين من اسا ولم يحسن قط ونعلم ضرورة ان الذي بعد ما اساءه احسان لا يستحق من الذم مثل ما يستحقه
من لم يصدر منه شيء من الاحسان ولم يشب اساءته المحضة احسان قط وما ذاك الا لان الاحسان المتقدم قابل ما يستحق
عليه من المدح بعض ما يستحق على الاساءة من الذم قوله ونحو ذلك من الايات هي كثيرة واسعة في هذا المعنى كقوله
ولن يتركم اعمالكم وقوله انا لا نضيع اجر من احسن عملا وقوله اني لا اضيع عمل عامل منكم ولا نصر ونحو هذه الايات
الا اذا قلنا بالموازنة الا ترى انه لو لم يسقط من العقاب شيء في مقابلة الثواب كان ثواب عمله ضيرا ولا وصل اليه ولا له به
انتفاع فلم يوصل قدرته وضاع عمله بخلاف ما اذا قلنا بالموازنة فلا تذهب الفائدة ولا يضيع الا طاعة لان دفع الضرر
بمنزلة جلب النفع قوله ان حقيقة الثواب غير حاصلة فيمن خفف من عقابه الى اجزاء يعني ان الثواب اسم للمنافع التي يقع بها

الا الملاذ او التنعم دون ما ساقط العقاب فلا يسمى ثوابا وكذلك والعقاب اسم للمضار التي يقع بها الالام العظيم والهوان
المستحق دون ما ساقط الثواب فيشكل وان كانت الاجزاء التي اسقطت ما قابلها من العقاب يسمى ثوابا والعكس فلا يتعذر في ان
ان يكون مما يا مقاقنا العدم المانع من اجتماعهما على تلك الكيفية واحتج ابو علي ايضا من جهة العقل بوجوه اخر غير ما ذكره
المصنف منها ان الطاعة ليست بان يقابل بعضا من اجزاء العقاب اولى من بعض اذ لا مخصص وجوابه ان ذلك انما يلزم لو كانت
الاجزاء اعيانا موجودة واما ولا وجود لها فمثالها مثال الدين المستحق اذا ابرئ صاحبه للغريم مثل نصفه او ربعه فانه
يقع سقوط ما قابل ذلك ولا احتياج الى مخصص ومنها انه بفعل المعصية كالجاني على طاعاته فهو المبطل لثوابها كما
لو ندم على فعل الطاعة واجيب بان الندم على الطاعة يبطل الثواب بنفسه كما يبطل عقاب المعصية بنفس الندم عليها بخلاف
المعصية فانها لا تعلق لها بالطاعة ولا للطاعة بها فلا يبطل اجرها الا لجري نفسها بل بما يستحق عليها فوجب اعتبار الموازنة
واما الندم على الطاعة فهو متعلق بها فكان جناية عليها ومبطلا لها ومنها ان فاعل المعصية بعد الطاعة كمستأجر على ان
يخيط قميصا فلما اكمل خياطته فتقه واذهب كليا وقد فعل فكما انه لا يستحق شيئا من الاجرة كذلك لا يستحق العاصي شيئا من
ثواب الطاعة ولا يعتد به ولا يحتسب له والجواب ان سقوط اجرة الخياطة لعدم تسليم العمل فوزانه في مسئلتنا الوافي المطيع
بالطاعة لا على الوجه المشروع والمسئلة مفروضة حيث اتى بالطاعة على ما شرع فقد سلم عمله صحيحا فيستحق الاجر كاملا
فوزانها في المسئلة هو ان يستأجره على خياطة قميص فيخيطه له ويسلمه اليه ثم يشق قميصا للمستأجر ونقص خياطته بعد
بعض من قيمته بما يزيد على اجرة ما خاطه فليتأمل ذلك قوله واما من جهة السمع الى اخره وجه احتجاجه بما ذكر ان معنى
قوله ان تحبط اعمالكم انها تبطل عليكم منفعتها ولا يتم ذلك مع الموازنة ولا معنى لقوله ولا تبطلوا اعمالكم الا اذا كان يبطل بالمعصية
ما قدموه من الاعمال الصالحة ومع الموازنة لم يبطل عليهم شيء ولا معنى لقوله فجعلناه هباء منثورا الا ابطال انتفاعهم به كما لا
ينتفع بالهباء المنثور والهباء ما يخرج من الكوة مع ضوء الشمس شبيه بالغبار وفي امثالهم اقل من الهباء والمنثور خلاف المنتظم قال
جار الله شبه العمل بالهباء في قلته وحقارته عنده وانه لا ينتفع به ثم بالمنثور منه لانك تراه منتظما مع الضوء فاذا حركته
الريح رأيته قد تناثر وذهب كل مذهب قوله يحتمل ان يصرف هذه الايات الى الكفار فهو نظر لان الكفار ان فرض انه لا طاعة
لهم ولا يمكنهم الاتيان بها على الوجه الذي كلفوا ان يثابوا عليه فلا طاعة ولا ابطال وان كانت لهم طاعة ويستحقون عليها ثوابا
فالحكم واحد كما عرفت والمصنف يقول وان كان فعل الطاعة يقتضي تخفيفا عنهم وهكذا حال الفساق فلا فرق ثم قوله
ويجوز ان يصرف الى اهل الصغائر الى اخره كلام في غاية الركة وما الملجئ الى ان يصرف الى اهل الصغائر والمعنى الذي اتى به
في اهل الكبائر الذي هو محل النزاع ويمكن فيهم بل هو اوضح والبطلان والاحباط وجعل الاعمال هباء منثورا اصدق في
حق ذي الكبيرة الذي سقط جميع ثوابه لا في حق صاحب الصغيرة الذي يبقى له من الثواب ما يسعد به دائما ويفضي به الى النعيم
الابدي واذا لم يسلم الخصم ان يكون عمل صاحب الكبيرة ساقطا اذ لو بقي شيء من العقاب مع بقاء ما يستحق به الخلود في النار
ولم يسم ذلك بطلانا وكيف يسلم ان سقوط اليسير من ثواب ذي الصغيرة مع بقاء اكثر ثوابه او بعضه يكون ابطالا لعمله
واضاعة له فلقد عدل في التأويل الى ما هو ابعد عن التحصيل واي وجه لهذا التعسف ولم لم يقل المحبط والمبطل والمجعول
هباء من اعمال اهل الكبائر والفساق ثوابها الذي وازن بعض عقاب المعصية وقابلها وذلك معنى ابطاله لان العاصي بعد
الطاعة في حكم من ابطل على نفسه الانتفاع بطاعته لانه قد كان يستحق لاجلها نعيما دائما فصار الان مستحقا للعذاب
الدائم ولذلك وصف بابطال عمله وكذلك لما فوت على نفسه النعيم الدائم والسرور ويكون قد بدل فوات معظم النفع بمدة له
فواته كله من قبيل المجاز والداعي الى حمل الكلام عليه ان يكون السمع مطابقا للعقل فيما قضى به من عدل الله وحكمته فان

من

من يعني الغدر والحكيم انما كالذي عمل اجر عمله وان يحبق منه شي كما يقضي به وعده الصادق وحكمه السابق //

فصل في التوبة وهي اثنا عشر فصلا ذكر بعد ذكر حقيقة التوبة ووجه اتصال ذكرها بما تقدم انها تسقط عقاب المعصية وتكفره فلذكرها مناسبة واتصال بذكر الاحباط والتكفير وهي في اللغة الرجوع وفي الاصطلاح كما ذكر المصنف وقد زيد في الحد على ما ذكره مع تلافي ما يجب تلافيه والاقرب عدم الحاجة الى هذه الزيادة لان التلافي انما هو شرط في صحتها ودليل على حصول حقيقتها التي هي الندم اذ لا يتحقق الندم الا بذلك لانه يتمكن من التلافي لعزامه بما يجب عليه من تبعات تلك المعصية من قصاص او مال او اعتذار من اساءه ونحو ذلك والندم نوع من الغم يتعلق بالفائت فيما مضى فيفارق العزم من حيث انه لا يتعلق الا بالمستقبل **قوله** في الحد لكونها معصية احترازا عما اذا ندم عليها خوفا من العقاب او لرجاء الثواب او لما لحقه من ذم وضعف رأيه فانه اذا لم يكن بدو الندم ذلك لم يكن توبة قيل وان ضام الندم عليها الا حال كونها معصية ما ذكر او شيء منه فالاقرب صحتها اذ كونها معصية هو الاهم في الندم

فصل **قوله** لا بد من اعتبار الندم اتفاقا يعني لانه لم ينقل خلاف في ان التوبة تصح بغير ندم ولا سمع عن احد بذلك عن قريبه والعزم خلافا فالعموم يعني والعزم لا بد من اعتباره لكن مع خلاف فيه والمخالف في اعتباره ابن الملاحمي فانه قال حقيقة التوبة الندم على المعصية لكونها معصية فقط ولم يذكر العزم في الحد واليه اشار صاحب الاكليل ورواه في المحيط عن بعض المتكلمين قيل وهو القوي ومقتضى الاثار وتوبة قوله لعوا اخرون اعترفوا بذنوبهم والاعتراف بذلك يصحبه الندم ولم يشترط العزم ولم يقع خلاف في ان الذاكر للمعصية في المستقبل لا بد ان يعزم على الا يعود لمثلها في المستقبل وانه لو لم يعزم على ذلك لم يصح كونه نادما على الماضي لان الداعي الى احدهما يدعو الى الاخر فمن ندم فهو عازم ومن عزم فهو نادم ولكن ليس ذلك عند من لا يعتبر العزم جزءا من حقيقة التوبة لكنه لا بد منه من باب الداعي وانما تظهر فائدة الخلاف في لو ندم العاصي على المعصية في الماضي وكان ساهيا عن المستقبل فمن لا يعتبر العزم يقول توبته صحيحة ومن يعتبر العزم في التوبة لا يقول بصحتها **قوله** وهو عازم على قتل الولد الاخر الى اخره وقد عرفت ما ذكره بعض المتاخرين كما حكيناه انفا من ان مثل هذه الصورة مصورا لا تنفا ولا خلاف في انه لا بد ان يعزم في المستقبل الا يعود مع ذكر المستقبل اخطاره بالبال وساق ذكرناه في المتن

فصل واختلف المعتبرون للعزم فقال ابو هاشم هو جزء من التوبة **قوله** لما تقدم يعني من اعتبارهما وان التوبة لا تكمل الا بهما قياسا على الاعتذار واذا كانا معتبرين معا فلا معنى لجعل احدهما اصلا والاخر شرطا اذ لا مخصص **قوله** وقال السيد صاحب شرح الاصول الى اخر كلامه هو الاصح والذي يقوى على النظر للوجه الذي ذكره وانما يعتبر العزم ويشترط لان عدمه يكشف عن عدم صحة الندم وكيف يندم احد على فعل من الافعال وهو عازم على العود اليه وقد اختلف هل الخلاف في كون العزم ركنا او شرطا خلاف في المعنى وله فائدة وثمرة او لفظي لا يختلف المعنى فيه مع اعتبارهما معا وتوقف صحة التوبة عليهما فمن قال بانه خلاف معنوي قال فائدته انه لو نسي العزم او كان يعزم على معاودة ما تاب عنه كتوبة المجبوب عن الزنا فان التوبة تجزيه عند من جعله شرطا لا عند من جعله احد ركنيها بل لا بد عنده ان يضمر انه لو قدر ما فعل وفيه تكلف **قوله** فلما تعلق بفعل الواجب لوجوبه وبكراهة فعل القبيح او بارادة فعل ضده الى اخره هذا من التكلف والتعسف الذي الجأ اليه تصحيح تلك القاعدة وهو ان العزم ارادة والارادة لا تتعلق بالنفي وهكذا كثير ما يبني المتكلمون على قواعد ويجتهدون في تقرير اطرادها فيلجئهم ذلك الى اقتحام المضايق ومن المعلوم قطعا ان العزم الذي يجده التائب من نفسه ليس متعلقا بان يفعل كراهة للقبيح ولا ارادة ضده ولو سلم لهم ذلك لم يحصل الغرض المقصود من هذا العزم فانه لا مانع من ان يعزم على فعل كراهة للقبيح مع عزمه على فعل القبيح فلا تنافي

الدليل على ؟

بين الغنى من ذلك لكان العزم عليه والعزم على ارادة ضده ونحن نحمد الله في غنية عن هذه التكلفات البعيدة فالعزم امر
موجود من النفس يعلمه العازم من حال نفسه ضرورة ونجد من انفسنا العزم على ان لا نفعل وجدانا نفسيا واذا صح انه
من قبيل الارادة وان من لوازم الارادة ان لا تتعلق بالنفي جعلناه متعلقا بالكف عن الفعل والكف عن الفعل فعل عند اهل
التحقيق والله ولي التوفيق وقد لمح السيد صاحب شرح الاصول الى هذا المعنى الذي ذكرناه وقال المراد ان يعزم على ترك
امثاله في القبح والترك فعل يصح تعلق العزم به وناقشه بعض المعلقين على كتابه فقال يقال اما على راي ابي علي فالترك
فعل كما ذكرت واما عند الجمهور فالترك قد يكون مجرد الاخلال بالفعل وعدم الحادثة وذلك نفي محض واجاز عن المناقشة
بان ابا هاشم وان اجاز ان يكون ترك القبيح بمعنى ان لا يفعله فليس ذلك يمنع من جعله العزم هنا متعلقا بترك هو فعل
يشغل العازم بما يحادثه او يعزم على الحادثة ليكون متعلقا للعزم وذكر في الكشاف ان معنى العزم هنا الكراهة فحيث يندم على
القبيح وعزمه على ان لا يعود كراهة ان يحدث ما هو قبيح وان يندم على الاخلال بالواجب فالعزم هنا ارادته لادائه واجب
عليه في المستقبل وهو كلام حسن لا غبار عليه فتامل وتسمية تلك الكراهة عزما من قبيل الاستعارة والمجاز قوله
لانه من قبيل الغم والاسف يعني انهما لا يشترط تعلقهما بالاثبات ولا يحكم فيهما بانهما لا يتعلقان بالنفي فالانسان قد يغتم فلما الندم
فهو غم واسف هكذا قاله ابو هاشم والمراد به اي اعتقاداته عليه فيما سلف منه مضرة او فوت نفع ولو انه ما فعله لم يكن
ليلحقه ذلك وربما اسماه ابو هاشم حسرا مخصوصا عن هذا الاعتقاد وهو ظاهر كلام الحي على مثل قوله في الغم والسرور
ويفارق الغم بان الندم لا يتعلق الا بالماضي والغم ليس كذلك ولا يتعلق الندم الا بفعل نفسه دون الغم قلت اراد بقوله
في الوجهين دون الغم انه لا ينقض على ذلك بل هو اعم فحاصله ان الندم نوع من الغم وقد صرح ابن متويه الطول بان الندم
حسن من اشبه بوجهين احدهما ان الندم لو جعل من قبيل الاعتقاد كالغم ويكون اعتقاد مضرة في امر يعني لوجب
كل من اعتقد الوعد والوعيد او نكد كبيرة وعلم المضرة التي يلحقه بذلك ان يكون نادما ونحن نقطع انه ليس نادما في الحقيقة لا
لعدم الندم من نفسه اذن الا نضر وعن مثل ذلك الثاني انه قد ثبت قبح الندم على الحسن لكونه ندما على الحسن لا عن قولكان
اعتقادا لم يصح الا اذا تعلق بالسيء لا على ما هو به ولا يعتبر في قبح الاعتقاد حال المتعلق في قبحه وحسنه قال مولانا
وهذا هو الحق فان الندم يجد الانسان من نفسه كونه امرا غير الاعتقاد واجلى الامور ما يجده الانسان من نفسه
فصل قوله واعتبرنا ان يندم على المعصية كونها معصية الى قوله ام لكن بانا كلام صحيح لا غبار عليه وقد تقدم ما
ذكره بعضهم من انه اذا ندم على القبيح لقبحه ولشيء من هذه الوجوه لكن المهم المقصود في حصول الندم العسر والتوبة صحيحة
وهو كلام لا باس به **فصل** قوله واعتبر بعضهم ان يندم على القبيح لعظمه في القبح الى اخره هذا المذهب المحكيه
في هذا الفصل غريبة خالية عن الوجوه الصارفة اليها ولا ينبغي ان يعول عليها والا اعلم قائليها واي وجه لان يشترط في التوبة
ان يتوب عنه لحسنه فان حسن الزنا النكاح الذي هو الوطء وليس كونه نكاحا يقتضي ان يتاب منه وكذلك لا معنى لاشتراط
ان يتاب عنه لعظمه في القبح فان التوبة لا تحل مجرد قبحه او في بالمراد وافضى بالانقياد والله سبحانه اعلم **فصل**
قوله واعتبر بشر بن المعتمر واصحابه في التوبة الموافاة المراد بها ان التوبة لا تصح الا اذا كان التائب لا يوقع بعدها
معصية وقد اختلف في معنى الموافاة فقيل يتوب الموت وقيل البعث وقيل موافاة عرصة القيامة قيل والمعنى في ذلك
واحد لان من ارتكب كبيرة ثم تاب عنها ولم يات بكبيرة بعد توبته الى الموت فهو يموت عليها ويبعث عليها ويرد العرصة
عليها قال مولانا وظاهر ما يفعل عن اهل هذا المذهب بشر واتباعه انهم ارادوا ان من كان في معلوم الله انه
يبقى على التوبة ولا يموت عليها فلا حكم لتوبته وان وجودها كعدمها والذي حكاه الامام المهدي في الغايات يقضي بخلاف

ذلك

ذلك وان معنى ما ذهبوا اليه ان التوبة اذا وقعت سقطت من استحقاق العقاب وصحت فاذا نقضها بارتكاب المعصية عاد استحقاق
العقاب على المعصية الاولى وجرى المثل على هذه الكيفية فقال بالقطع فالبصرية من المعتزلة ويقطعون بان من
عصى ثم عاد انه لم يعد الا جل عوده عقاب المعصية الاولى وقال بشر بن المعتمر بل يعود استحقاق العقاب كالثواب
وليس هذا معنى الموافاة فليتامل قوله وخالفه الجمهور ونسب هذا الى الزيدية والبصرية من المعتزلة وغيرهم ويدل
عليه ما ذكره المصنف واستدل ايضا بان الشرط هذا الذي شرطه المخالف مما لا يعلمه المكلف حال التوبة والمفروض عليه
ان يبلغ جهده في تلك الحالة بلا في ما صدر منه وبان الشرط من حقه ان يكون مقارنا وهذا شرط متاخر متراخ

فصل

والتوبة واجبة عقلا وسمعا قوله انكان المعصية كبيرة هذا الاطلاق هو من المتكلمين قوله وسمعا فقط ان كانت
صغيرة هذا ما ذهب اليه ابو هاشم وجمهور المتكلمين ودليله ان الوجه في وجوب التوبة عقلا دفع الضرر ولا ضرر على مرتكب
الصغيرة وطلب النفع لا يجب وقال ابو علي بل يجب التوبة عن الصغيرة عقلا لانه لو لم يتب عنها لكان مصرا عليها والاصرار
على القبيح قبيح فيجب التوبة لان بها يقع ترك القبيح وقال ابو الحسين يجب التوبة عقلا عن الصغيرة لا لما ذكره ابو علي
لكن لان التوبة تجب عن القبيح لقبحه كانت فيه مضرة او لم يكن قوله واما من جهة السمع فهو معلوم ضرورة الا ان
في ذلك الاخبار لا توصف بالحصار كقوله تعالى توبوا الى الله توبة نصوحا واستغفروا ربكم ثم توبوا اليه لو استغفروا ربكم
انه كان غفارا وكقوله صلى الله عليه وسلم حاكيا عن ربه عز وجل يا عبادي انكم تذنبون بالليل والنهار وانا اغفر الذنوب جميعا فاستغفروني
اغفر لكم وروي عنه صلى الله عليه وسلم توبوا الى الله قبل ان تموتوا واجماع المسلمين على وجوب التوبة ظاهر ولا نعلم مخالفا منهم في
ذلك ولو خالف فيه احد لم يعتبر خلافه لخروجه عن الايمان برده ما علم ضرورة من الدين قوله ثم المعصية قد يعلم
جملة فيجب التوبة عنها جملة الى اخره لعله اراد بالجملة اذا نسي تفصيل ما عصى به وسها عنه لتقدم وقته او غير
ذلك ولم يعد بعينه وقد عصى معصية كبيرة او معصية ما وبالتفصيل ما اذا كان عالما بالمعصية واتيانها مثلا او شرب
خمر او سرقة او نحو ذلك **فصل** والتوبة تسقط العقاب قوله عند الجمهور اراد جمهور المتكلمين من العدلية
مذهبهم ان العقوبة تسقط لاجل التوبة ونحوها قوله وقال ابو الهذيل الى اخره محصول كلام المخالفين هنا وهم
ابو الهذيل والبغداذية والمرجئة ان ابا الهذيل يقول بعدم سقوط العقاب بالتوبة ونحوها وانما يتفضل الله باسقاطه
ولو انه لم يسقطه وفعل العقوبة لم يكن ذلك ظلما ولا قبيحا بل حسنا ونسب ذلك الى الشريف المرتضى وغيره قال مولانا
وربما انهم يقطعون بانه لا يعاقب التائب لدلالة السمع القريحة واما المرجئة فيقولون كما ذكر لا يجب اسقاط العقاب بالتوبة
بل يحسن المعاقبة بعدها ولا ادري ما يقولون في ادلة السمع هل يقطعون لاجلها بعدم معاقبة التائب او يجوزون
الامرين ويجرونها مجرى غيرها من الايات التي لم يوجب لهم القطع بما تضمنته من الوعيد وغيره واما البغداذية
فهم وان لم يحكموا بوجوب سقوط العقاب استحقاقا فقد اوجبوه من جهة الاصلح وكونه مقتضى الجود فكلام الكل
دال على اتفاق وسهم في الحقيقة وانما هو خلاف لفظي لانهم لا يجوزون العقاب بعد التوبة قال مولانا عليه السلام من هذه
الجهة فكما ذكره لا ثمرة للخلاف واما من حيث الاصل في اسقاط العقاب فالخلاف فيه خلاف في المعنى والحقيقة هل يسقط
العقاب بها لاستحقاق سقوطه او لكونه اصلح للمكلف فقط قوله وروي عن ابن عباس والحسن البصري الى اخره
وهذا ايضا مذهب البكرية وقد روي عن الحسن الرجوع لمناظرة فيه اتفقت بينه وبين عمرو بن عبيد وظاهر كلام المصنف
ان التي بعد انه دس بها عمرو اليه ولم يشافهه بها وهذا مذهب ساقط لا وجه له وهو خلاف ما عليه اهل القبلة
غير من ذكره ولهذا انكر كثير من العلماء هذه الرواية عن ابن عباس لمحله من العلم فانه البحر تعلمك الصدور ونا وله بعضهم

بانه اذا تاب لا يكتفي بمجرد الندم والعزم من غير بلا في ما يحب وهو العود او التوبة اذا احتاج اليها **قوله** والى الدم والجامع

ما يعدم يعني وهو ان يكون كل واحد منهما بذل المجهود في بلا في ما وقع ودفع ما يستحق عليه من ذم او عقاب ومعنى التلافي لغة السعي

في تدارك ما يخشى فوته من تلافى المهمة اذا تداركها عن التلف او عن ان يحرم اكلها بالموت ويستعمل في الافعال مجازا فيقال تلافى

تلافى المهمة بما فرط منه من الفعل القبيح باعتذار او نحوه **قوله** وبعد فكان يجوز ان يتفضل الله بان يسقطها الى آخره فيه

نظر لان ابا الهذيل ومن يقول بقوله يلتزمون ذلك لولا السمع والبغدادية يحتجون بانه انما يحسن لوجوبه في جهة الاصلح

على قاعدتهم **قوله** وكان يصح التكليف الى آخره يعني لان وجه حسن التكليف هو التعريض لنيل المنافع التي لا تنال الا به فاذا

كان عقاب المعصية الكبيرة لا يسقطه التوبة ولا يسقطه ثواب الطاعات وان كثر لم يبق للمكلف طمع في الانتفاع بالتكليف

فيبطل وفيه نظر لان للمجبر ان يذكر غرضا في بقا التكليف وهو تقليل عقابه بما يفعله من الطاعة **قوله** فاما ما يحكى عن الحسن

وابن عباس الى آخره فقد استدل بها بطلان ما يعزى اليهما من عدم قبول توبة القاتل بوجوه منها انه لا خلاف في اسقاط التوبة لعقاب

الشرك فاسقاطها لعقاب القتل اولى لان عقابه دون عقاب الشرك ومنها ان العلم التي لاجلها كانت التوبة مسقطة لعقاب

المعاصي حاصلة في القتل وهي ان التائب بذل الجهد في تلافي ما وقع منه واستفرغ الوسع في ذلك ومنها اجماع العترة الاول

وابن عباس وان كان منهم فالرواية عنه مشهورة عن ذلك مثل ما اشتهر ذكره هنا وفي المتن وشبهتهم ما ورد في الكتاب

من تشديد الوعيد في حق القاتل بالنار والخلود فيها والتاكيد لذلك بالغضب واللعنة فدل ذلك على انه لا بد للقاتل من الخلود

من غير فصل بين تائب وغير تائب والجواب ان ذلك لا يمنع من قبول توبته كما لا يمنع من قبولها في غير القتل مما ورد عليه من

الوعيد الشديد كما في سائر الكبائر وهي عمومات مخصصة بما يخصص التائب منها الى ادلة العقل والنقل ويكون المراد بذلك

الوعيد من لم يتب من غير تائب ولهم شبهة اخرى وهي ان من حق التوبة عما هو اساءة الى الغير الاعتذار الى المساء اليه والمقتول

لا يمكن ذلك في حقه فلا يصح توبة القاتل والجواب المعارضة بمن غصب ماله ثم مات فان الغاصب يصح توبته عن ذلك والورثة

قائمون مقام الميت في الصورتين والتحقيق ان الاعتذار الى المساء اليه لا يشترط الا حيث يتاتى قبول العذر من المساء اليه والمقتول

لا يصح منه قبول والحقوق قد انتقلت الى ورثته وصاروا قائمين مقامه **قوله** ونحو ذلك يعني من تيسير الامور الداعية اليها

كتيسر سماع وغناء او غزل او نحوه وارى فالتهمة هنا مخصصة السمع المؤدية الى ذلك كما يروى ان سبب توبة بعض اكابر الفضلاء وكان من

العصاة انه سمع حال مجاولته لبعض المعاصي قارئا يقرأ الم يان للذين امنوا ان تخشع قلوبهم لذكر الله فقال بلى والله آن فتاب

توبة نصوحا واخلص فيها حتى صار من اهل الفضل **قوله** ووجوب الفعل لا يخرجه عن كونه نعمة الى آخره يقال الظاهر

ان النعمة من قبيل التفضل وان الواجب ينبغي ان يؤدي لوجوبه لا للاحسان والا لم يخرج المؤدي له عن عهدة الواجب والتعبير

في جواب السؤال بما يعم

فصل

قوله واذا ثبت ان التوبة تسقط العقاب فهي تسقطه بنفسها لا بكثرة ثوابها

هذا مذهب الزيدية وجمهور المعتزلة و تحقيقه ان عقاب العاصي يسقط بنفس التوبة ولا يسقط من ثوابها كما في مقالة

شيوخ السمعان واتباعهم والخلاف هنا مبني على ان الساقط بين الفعلين التوبة والمعصية دون المستحقين لان التوبة تتعلق بنفس

المعصية من غير التفات الى العقاب المستحق عليها بخلاف التائب يصح توبته ونقل وان لم يذكر العقاب ولا خطر له ببال

قوله خلاف القوم هذه العبارة تشعر بان المخالف جمهور وفي بعض كتب الاصحاب نسبة هذا القول الى البغدادية وهو ان التوبة

تسقط العقاب بكثرة ثوابها وفي الغايات مثل ما في المتن من عدم التصريح بتسمية الخصم وابهام القائل به **قوله** لنا انه نظير

الاعتذار الى آخره الوجهين المذكورين هذان الوجهان اقوى ما يستدل به على انها تسقط العقاب بنفسها وقد يحتج الاصحاب

بغيرهما من ذلك قولهم ان التوبة قد تسقط عقاب المعصية في حال لا يكون لها فيها ثواب بان تصدر من مصر على كبيرة بعد انقضاء

عن معصية فانه اذا تاب عنها عقيبها قبلت توبته ولا ثواب له الا ان ثوابه يحبط بتلك الكبيرة التي اعقبها عن معصية كالوثاب
الخارجي والباغي على الامام من سرور المسكر ونحوه ذكر هذا الوجه الحاكم وغيره والحصر ان يحبث عنه بانها انما اسقطت
عقاب ما يتعلق به من سرور المسكر وغيره سوابها فيسقط ثوابها في مقابلة عقاب تلك المعصية او ان بقيت منه بقية سقطت لاجل
عقاب تلك الكبيرة ولا مانع من ذلك قوله في السبعة لوجات يسقطه في الاخرة وكذا في الوجوب يسقطه توبة المختص
قوله هذا الازم له ايضا فيه نظر لانه يقول انها اسقط العقاب سوابها ولا ثواب لطاعة المحتضر ومن في الاخرة واما يلزم على
القول بانها اسقطه بمجردها فانها حاصلة من المحتضر ومن في الاخرة والمعارضة هذه عن صحته قوله والتحقيق ان
اهل الاخرة الى اخره حاصله انا لم نقل انها اسقط العقاب بنفسها على كل وجه بل حيث يكمل شروطها ومن شروط صحتها ان يقع
في وقت التكليف وان تبنى على الصحيح لصحة وليس كذلك المحتضر ومن في النار فلا تكليف ولا بد لاجل الصحة لاجل الجامع
سببه اخرى مثابا بها والا سقطته نفسها الوجه مثل ذلك في كل طاعة اذ لا فرق بين طاعة وطاعة والجواب انها اسقط العقاب
بنفسها على كل وجه بل حيث يكمل لكونها طاعة فيلزم ما ذكر بل لكونها بذل المجهود في تلافي ما فرط وليس كذلك غيرها من الطاعة
فلا يلحق له بما سلف من المعصية ومنها انه يلزم المساواة على القول بانها مسقطة للعقاب بنفسها بين من استمر على المعاصي
دهرا طويلا ثم تاب ومات وبين من عصى معصية واحدة فقط ثم تاب ومات لان التوبة اسقطت ما قبلها بنفسها وبقي لها ثوابها
في الثوي بينهما واحد بالالزام لان التوبة تجب ما قبلها وتصيره في حكم المعدوم فكان كل واحد من المذكورين لم يصدر منه
عصيان

فصل

قوله واذا اسقطت التوبة عقاب المعصية فليس يعود الثواب الذي اسقطته المعصية خلافا
للكعبي اعلم ان للمتكلمين من اصحابنا في هذه المسألة خبطا كثيرا واقوالا مختلفة ومذاهب مشكلة والكثير يخرج في حكاية للزاهر
على نحو ما ذكر المصنف ويحصل ما اطلقنا عليه من نقل المذاهب في هذه المسألة ان الذي يذهب الجمهور اليه ان الثواب الذي
سقط بعقاب المعصية المتقدمة على التوبة لا يعود بالتوبة وكذلك العقاب الذي سقط بالتوبة لا يعود بمعصية بعد التوبة
وذهب الى القسم ان الثواب المذكور يعود وذهب الخياط ان العقاب لا يعود في الصورة الاخرى وبشر بن المعتمر ذهب الى انه يعود
في الصورتين مثال المسألة ان يطيع المكلف طاعة يستحق عليها في كل يوم عشرة اجزاء من الثواب ويمضي له على ذلك عشرة ايام فيستحق
فيها مائة جزء من الثواب ثم يأتي بمعصية يستحق عليها كل يوم احد عشر جزءا من العقاب فيسقط المائة التي قد استحقها الا انه
لم يحصل له من عمل عمله ما جوزي به الا انه قبل تسليمه وهو يستحق في كل يوم احد عشر جزءا من العقاب وعشرة اجزاء من الثواب
يسقط في مقابلة عشرة اجزاء من العقاب ويبقى عليه في كل يوم جزء من العقاب فاذا تاب من تلك المعصية فالظاهر من كلام الجمهور
ان تلك الطاعة المتقدمة قد سقطت وبطلت بالكلية ولا يعود للتائب شيء من ثوابها الذي كان قد استحقه ولا من ثوابها الذي يستحقه
في الايام التي بعد فعل المعصية ولا من ثوابها في المستقبل ومن مذهب ابي القسم انه يعود له ذلك الثواب الذي كان قد استحقه وهو
مائة جزء والقدر الذي كان يستحقه في كل يوم بعد فعل المعصية وفي المستقبل وهو عشرة اجزاء وذكر المهدي احمد بن يحيى عليه
ان نقل مذهب الجمهور على هذه الكيفية غفلة او وهم من الحاكم وغيره وانه لا يصح على قولهم بالموازنة اذا التزمهم ما الزم ابا علي
من استواء حال من احسن واساء وحال من اساء فقط كما اذا عبد الله رجل مائة سنة لا يكل ولا يمل ثم انه يكسره ثم تاب ومات من فوره
فانه على هذا يستوي حاله وحال رجل استمر على الكفر والفسق والفواحش مائة سنة ثم تاب فمات من فوره ويلزم ان يكونا في
الجنة والثواب على سواء ولا هذا لا يحسن في حكمة الله وعدله وحمل كلام البهشمية والجمهور على ما ذكره ابن الملاحمي ورجحه
وهو انه لا يعود ما مضى الى وقت التوبة ويعود الاستحقاق في المستقبل وهاكها اقوالهم ذكرها لنا من الزمان حتى
وجدته نصا للشيخ محمود بن الملاحمي وحاصله ان من تاب بعد احباط ثوابه بمعصية فعلها فلا يجد له بعد التوبة استحقاق

الثواب في المستقبل على طاعاته الماضية كالمستقبلة لأن سقوط ثوابها الماضي بالموازنة لا يصيرها كالمعدومة ويتبين الفرق
بين هذا الطرف والطرف الآخر وهو عود عقاب المعاصي الساقطة بالتوبة حيث عاد إلى المعصية بعد التوبة فإن كلام الجمهور
فيه مبني على ظاهره أن سقوط عقاب المعاصي المتقدمة على التوبة ليس بالموازنة بل بمجرد التوبة وقد صيرتها التوبة
كالمعدومة فلا يعود من عقابها شيء لا في الماضي ولا في الحال ولا في المآل لمصيرها كأن لم يكن بخلاف ثواب الطاعات الذي يسقط
بالمعصية فإنه إنما يسقط بالموازنة فيسقط في كل وقت بما يقابله من أجزاء العقاب المستحق فإذا زال استحقاق العقاب المانع من
تجدد استحقاق الثواب في الآن والمستقبل عاد الثواب إلى استمرار التجدد لأنه مستحق على سبيل الدوام فيثبت استحقاقه
في كل وقت ما لم يسقط بمنافيه والله سبحانه وتعالى أعلم وهذا مبني على أن يتجدد في الآن جزء من الثواب في المآل المعدوم باستحقاقها بعد
إتيان المكلف بالمعصية التي يستحق عليها الآن جزء من العقاب في كل وقت على سبيل الدوام وأنها إنما تسقط في
الآن والمستقبل على التوبة لمقابلة مثلها من أجزاء العقاب وأنه لا يبقى عليه في كل وقت الآن جزء من العقاب ويأتي لهذا مزيد
تحقيق على قواعد الأصحاب لكن يجب من قولهم قصوا سقوط الطاعة التي أجمع لا في مقابلة شيء وقصوا أن العشر المستحقة
في كل وقت لا يسقط إلا بما يقابل من أجزاء العقاب وإذا تأملت ما يذكرونه في هذا الباب من القطع بالمقادير وكيفية المساقطة
وهذه التحكمات وجدتها من قبيل التكلفات التي ليست مرضية والتعسفات في طلب الاطلاع على الأمور الغيبية إنا
نذكر ما احتج به الجمهور على ما أطلقوه من أن الثواب والعقاب لا يعودان وما احتج به بشر على ما أطلقه من عودهما
وما احتج به القاضي أبو القاسم على ما ذهب إليه من التفصيل وهو أنه يعود الثواب دون العقاب فإن المصنف رحمه الله استوفى
الكلام في ذلك أما الجمهور فاحتجوا على أن الثواب لا يعود بما ذكره المصنف في المتن وهو حجة لا غبار عليه وبأنه يلزم أن يكون
سبب استحقاق عوده التوبة لا الطاعة المتقدمة لأنه قد كان سقط حتى حصلت ولو صح ذلك لزم أن يستحقه من لم يكن قد
أطاع فيبقى الفرق بين عدم الطاعة وعدمه والإجماع واقع على أنه لا يستحقه من لم يكن قد أطاع واحتجوا على أن
عقاب المعصية الذاهب بالتوبة لا يعود بعد نقضها بما تقدم من أن سقوط عقاب المعصية بالتوبة نفسها لا بالموازنة فيصير
بالتوبة كالمعدوم ويصير المعصية كأنها لم تكن وأما بشر بن المعتمر فاحتج على عود الثواب بما يحتج به أبو القسم واحتج
لهما على ذلك واحدة وسيأتي وأما على عود العقاب فقال المهدي عليه السلام لا نعرف لبشر بن المعتمر رحمه الله إلى أظن أنه يقول أن
التوبة إنما تسقط العقاب بشرط أن لا يسقطها ثوابها لا نفسها وإذا كان كذلك لزم ما قاله بشر لأن استحقاق ثواب التوبة مانع من
استحقاق عقاب المعصية فإذا زال استحقاق ثواب التوبة بمعاودة المعصية فقد زال المانع من تجدد استحقاق عقاب
المعصية الأولى التي تاب عنها بها وثواب التوبة فلما زال المانع تجدد استحقاق العقاب كما قلناه في عود الثواب وهذا قوي
ما يحتج به بشر والله أعلم وهذا في الحقيقة ليس بحجة له إلا أن الشيء وأما هذه قاعدة له إذا صحت صح ما بني عليها
ومع الحكم بطلانها كما تقدم والذي يتفرع عليها باطل وأما الشيخ أبو القسم فاحتج على ما ذهب إليه من التفصيل بأن سقوط
العقاب بالتوبة تفضل وليس التوبة مانعة من استحقاقه فإذا تفضل عليه بإسقاطه عند التوبة فلا وجه لعوده إذا
عاود الذنب بخلاف سقوط الثواب بالمعصية فإنه عقوبة والتوبة تسقط العقوبات ومن جملتها إسقاط الثواب فإذا سقط
الإحباط عاد الثواب ومما يحتج به له أن يقال يلزم أن يستوي حال من أطاع الله ثم عصاه ثم تاب وحال من لم يصدر منه إلا
العصيان ثم التوبة واحتج أصحاب الثواب لو لم يعد لما كان طلحة والزبير أفضل من أحدنا والمعلوم خلافه والحجج أصحاب
من أنعم على غيره ثم أساء إليه ثم اعتذر إليه فإنه يجب أن يعود وجوب شكره وكذلك الثواب واعلم أن هذه الحجج التي أوردها أكثر
فيها ما هو معتبرة في التساقط ولكن ذلك مبني على أن الجمهور يقولون بعود استحقاق الثواب في الآن وفي المستقبل لا

يقولون

يقولون بعدم العود الا في الاجزاء المجتمعة والاوقات الماضية المتقدمة على التوبة فهذه الحجج كلها انما ترد عليهم الا الاولى
فقط واما الثانية فغير واردة لانه لا يلزمهم استواء حال التائب الذي بعد مثله طاعات مع معاصيه وحال من لم يسبق
له طاعة والالزمهم نفي فضله طلحة والزبير لانه يعود ثواب طاعاتهم العظيمة في المستقبل والا يكون عود وجود الشكر حجة
عليهم لانهم يقولون وكذلك يعود وجوب الثواب في المستقبل واما الحجة الاولى فجوابها ان استحقاق اجزاء العقاب الساقطة
في مقابلة اجزاء الثواب لم يزل بالتوبة فيعود اجزاء الثواب كما انه لم يزل بالتوبة حسن ذمه فيما مضى لكن زال المقابلة الا جزاء
المستحقة من الثواب فتساقط الماضيات من الثواب والعقاب واذا كان اسقاط التوبة يجدد الاستحقاق للعقاب وما كان
زائدا من اجزائه على ما يقابل اجزاء الثواب لسبقها من الذم فيجدد استحقاق الثواب على تلك الطاعات التي احبط ثوابها الماضي
ويستمر الاستحقاق ولا يعود من اجزاء الثواب ما كان قد سقط وبطل لمقابلة من اجزاء العقاب قوله وجعل ايضا التوبة
عن الصغيرة بعيد المدح والثواب المستحقين عليها هذا وهم والصواب بعيد المدح والثواب الساقطين في مقابلة ما استحق عليها
من العقاب قوله ومثل هذا يجي الخلاف فيمن عصى ثم اطاع الى قوله ثم ندم على الطاعة هذه المسلة كمسلة من اطاع ثم عصى
ثم تاب [illegible] ولا يستقر ان الشبهة ههنا ادخل وقد بنى المهدي فيها على مثل ما سلكه في المسلة الاولى وهو انه يعود
عقابه المستمر في الاوقات المستقبلة ولا يعود ما كان قد احتبط وسقط في مقابلة ثواب الطاعة لانه قد سقط من الثواب ما يقابله
قبل سقوطه بالندم على الطاعة واما عقاب الاوقات المستقبلة فلما بطلت الطاعة وانحبط ثوابها زال المانع من استحقاقه
فيستحق ومن فروع هذه المسلة ان من اطاع الله برهة من الزمان ثم عصاه برهة وندم على فعل الطاعة المتقدمة ثم
تاب من ذلك كله فانه لا يعود له ثواب الطاعات التي ندم عليها لانها قد صارت بالندم كان لم تكن فيصير كالمبتدا بالتكليف تنبيه
نطوي على ذكرنا وعدنا به من مزيد التحقيق فيما سبق ذكره من كيفية استحقاق الثواب والعقاب واسقاطهما وعودهما او عدمه
فيهما وهو في الحقيقة كالقاعدة لما سبق من مسايل عود الثواب والعقاب والخلاف في ذلك فنقول لا كلام ان الجزاء المستحق
على الطاعة او المعصية لا بد ان يكون قدرا معلوما وان ابتدا يتجدد في كل وقت ما يثبت قدر دوام الثواب والعقاب وان استحقاقهما مسند
وقع العمل وقد سبق ذكر ذلك واقامة الدليل عليه فاذا تعقب ذلك العمل الذي يستحق الجزاء عليه ما يبطله وذلك اما بان
اما ندم او فعل يستحق عليه جزاء منافيا لذلك الجزاء فان كان الندم فحكمه ان يبطل جزاء ذلك العمل الذي يتعلق به ما قد اجتمع منه
وما يستقبل ويصير ذلك العمل كان لم يكن ويصير الجزاء المستحق الذي قد ثبت كان لم يثبت والاستحقاق نفسه كان لم يكن ثم
اذا زال الندم وعاد النادم الى مثل ما ندم عليه من طاعة او معصية او ازيد منه فانما يستحق جزاء ما عاد اليه ولا يعود له ما عليه
سيما كان قد تعلق به الندم لا ما كان منها صليا ولا ما كان يتجدد في الاوقات المستقبلة لما ثبت انه يصير ما ندم عليه كان
لم يكن طاعة كان او معصية وان كان المعقب للعمل الاول ثبوت الجزاء عليه عمل اخر له جزاء منافيا واجتماعهما اكثر او اقل فلا
يبطل بذلك اصل العمل الاول ولا ما استحق عليه مستمرا وانما قد استحق عليه لاجل من زال وقارن لكن يكون لمزية
الاكثر جزاء المعقب فعله ان يمنع من ايصال الجزاء الاول وتداعيه وما سقط استحقاق وصوله الى العامل لاجل الاكثر لم يحسن
ايصاله اليه بعد ذلك هكذا افصل وهو مستقيم جار على قياس قولهم وقواعدهم في الموازنة والذي ذكره هنا من قوله ولا ما
قد استحق عليه لاجل من زال وقارن لحال الغرم لما تقدم من مذهبهم ان اجزاء الثواب المجتمعة يذهب بفعل المعصية التي تزيد عقابها
المستمر على ثواب تلك الطاعة المستمرة لا لمقابل وقد اشار الامام المهدي في الغايات التي تزيد عقابها ذلك من جملة مذهب
البهاشمة واهل الموازنة ولذلك بحثنا منه لمخالفته قوانينهم وقواعدهم وقد عللوه بما ذكرنا فيما مضى ولا اشكال الذي
ذكرناه هنا ولي وارجح على قاعدتهم ونعود الى تمام ما كنا بصدده فنقول انه اذا عاد المكلف بعد ان عمل العمل الاخر الذي

جزاوه اكثر الى حسن العمل الاول الساقط جزاوه حتى صار جزاء العمل الاول وما فعله من حسنه اكثر من جزاء العمل الاخر
الذي قد كان اكثر ما لحكم ان الذي قد كان سقط من جزاء العمل الاول وقت قلته لا يحسن ان يعادله ثوابا كان او عقابا ولما
ما يستحق على اصل العمل في كل وقت فانه يعود استحقاقه في مستقبل الاوقات ويحسن ايصاله سوا كان المستحق اولا ثوابا
او عقابا مثال ذلك ان يفعل طاعة يستحق عليها في كل يوم عشرة اجزاء من الثواب ومضى على ذلك عشرة ايام فاجتمع له مائة جزء
ثم فعل في اليوم الحادي عشر معصية يستحق عليها كل يوم عشرين جزءا من العقاب فانه يحبط حينئذ المائة المجتمعة التي قد
كان استحقها ذكره المهدي وعلى ما ذكره القاضي عبد الله بن حسن لا يسقط تلك المائة الا ما يقابلها من اجزاء العقاب الزائدة على
اجزاء الثواب المستحق في كل يوم من اليوم الحادي عشر بكل يوم عشرين جزءا من العقاب على المعصية وعشرة اجزاء من الثواب على
تلك الطاعة المتقدمة فاذا مضت عشرة ايام منذ فعل المعصية صار له مائتا جزء من العقاب ومائة جزء من الثواب فيسقط من
المائتين مائة في مقابلة اجزاء الثواب هذه وسقط المائة الاخرى في مقابلة المائة التي قد كانت اجتمعت على ما ذكره القاضي وعلى
ما ذكره المهدي بقي المائة هذه من العقاب يستحقه مع ما يزيد في مستقبل الاوقات من اجزاء العقاب على اجزاء الثواب ثم بعد
ذلك يستمر في كل يوم بقاء استحقاق عشرة اجزاء من العقاب ويسقط عشرة في مقابلة عشرة الثواب فاذا بقي على ذلك عشرة
ايام اجتمع من اجزاء عقابه مائة من غير ما سقط في مقابلة اجزاء الثواب فيصير المتحصل له من العقاب مائتي جزء على قول
المهدي ومائة فقط على قول القاضي ثم اذا فعل طاعة يستحق عليها ثلثين جزءا من الثواب وبقي على ذلك عشرة ايام فانه يستحق عليها
ثلثمائة جزء وعلى طاعته الاولى مائة جزء صار له اجزاء الثواب اربعمائة ويستحق من اجزاء العقاب مائتين فيسقط في مقابلتها
مثلها ويبقى له مائتا جزء من الثواب فيسقطان في مقابلة المائتين الباقيين من اجزاء العقاب قبل هذه الاوقات او مائة في مقابلة مائة
فقط باعتبار القولين المذكورين ويبقى مائة ثم هكذا يستحق في كل يوم اربعين جزءا من الثواب وعشرين جزءا من العقاب فيسقط
عشرين من اجزاء الثواب ويبقى منها عشرون فاذا تاب من تلك المعصية سقط عقابها بالكلية واستمر له ثواب الطاعة المتقدمة على
المعصية وهو عشرة اجزاء في كل يوم وثواب الطاعة المتاخرة وهو ثلاثون جزءا في كل يوم ولم يعد شيء مما قد سقط من ثواب الطاعة
الاولى المجتمع قبل المعصية والمستمر في حالة الاصرار قبل التوبة لانه قد سقط بمقابل واذهب هباء ولا يعود ايضا ما سقط
من ثواب الطاعة الاخرى في مقابلة ما زاد من عقاب المعصية على ثواب الطاعة الاولى قبل ومثال ذلك من الامور المشاهدة
نهر يجري من عين فقطع ذلك النهر فاهراق ماؤه الى غير مجراه ثم حسم ذلك القطع فعاد النهر الى مجراه الاول والذي كان قد
اهراق قبل حسم القطع قد فات ويتعذر عوده وبطل نفعه وحصل العود في المستقبل والنفع والنهر مثال العمل طاعة او معصية
والقطع مثال العمل المعقب الذي جزاوه اوفر والحسم مثال العمل المنافي للعمل المسمى بالقطع وجريان الماء في النهر نظير الحتم
لتجدد جزاء الطاعة والمعصية واستمراره في الاوقات [illegible] وهذا التمثيل ليس بالمطابق كل المطابقة من كل وجه وليس بنا
حاجة فالمسئلة متعقلة مصورة من دونه وقد اطلنا الكلام في هذا الفصل بحسب لسان [illegible] ما سوا عليه فيه لان المصنف
رحمه الله احسن الكلام ولم يات فيه الا بطرف وان كنا لا نجزم بتلك التحكمات ولا نقطع بصحتها واما الذي نقطع به ان الله لا يضيع
عمل عامل وان التائب عن الذنب ناج يستحق الثواب ويؤول الى دار الكرامة وان من زادت طاعاته على معاصيه يستحق الثواب
والجنة ومن كان بالعكس استحق العقاب والنار ولا تكليف علينا في تلك الغوامض والدقائق ونحن بالحسنات [illegible] فذلك مما استاثر
الله بعلمه ويقضي فيه بحكمه من لا معقب لحكمه واما بالنظر الى قواعد [illegible] العدلية في الاستحقاق وكونه من وقت الفعل
والموازنة وكيفية الاحباط والاسقاط وان التوبة تسقط العقاب بمجردها لا بكثرة ثوابها وتصير المعصية باطلة ذاهبة فالذي
ذكرناه جلي ومطابق له الا ما ذكره الامام المهدي من ذهاب ما اجتمع من اجزاء الثواب قبل المعصية بعد شيء بمقابلة من اجزاء العقاب

وهو غير مستقيم والذي علقته من الحواشي على اجزاء من اول عمله قبل تسليمه فمقتضى ذلك ان يبطل ايضا استحقاق اجزاء
الثواب على ذلك الكمل في المستقبل منذ فعل المعصية ولا يعود بعد التوبة لان ذلك العمل قد بطل كأن لم يعود اجزاء الاخر بعد بطلان
عمله بعدم ولا يعمل اجزاء وهذا هو ظاهر حكايته المصنف ومقتضى ما ذكره الحاكم وغيره على قاعدة البهاشمة واما ان قاعدة البهشمية
فتقضي ان يبطل اجزاء الثواب التي قد استحقت ووجبت بعدم ما يقابلها وان يبطل الاجزاء التي يستحق في المستقبل الا ما يقابلها فغير
مستقيم لكنه يرد على القول بان الاجزاء المجتمعة من الثواب لا يسقط الا ما يقابلها من اجزاء عقاب الكبيرة اشكال وهو انه يلزم
الا يكون للكبيرة كبيرة لان الكبيرة هي المعصية التي يستحق فاعلها من العقاب اكثر مما يستحقه من الثواب فاذا كانت مائة جزء
في المثال المتقدم لا تسقط الا ما يقابلها والمعصية التي فعلها الكبيرة لا يستحق عليها الا احد عشر جزءا وهو يستحق على الطاعة عشرة اجزاء
لزم الا يكون كبيرة الا بعد مضي مائة يوم منذ فعلها وانه لو مات قبل مضي مائة اليوم المذكورة كان من اهل الجنة ولم يكن صاحب كبيرة
ولكن يقال بانها كبيرة بالنظر الى ما يستحق في كل وقت من ما هو اصل الجزاء عليها وعلى تلك الطاعة المتقدمة واذا مات قبل
سقوط جميع اجزاء الثواب المجتمعة فليس من اهل الجنة لانه لا يستحقها وما في مستمر في الاوقات المستقبلة فلا يوافي القرصة
الا وقد ذهبت بقية اجزاء ثوابه وسقطت بما يقابلها من زائد اجزاء عقابه وهذا كله كما ترى وانما يقود اليه الغلو في الامور المغيبة
والله اعلم

فصل في كيفية التوبة

قوله كفاه الندم والعزم قيل وقال الامام يزاد مع ذلك الاخبار لمن
اطلع على المعصية بانه قد تاب عنها فان هذا يجب عليه دفعا للضرر عن نفسه وقيل لا يشترط ذلك لصحة التوبة وان كان واجبا
عليه اذا اخل به اثم وقال مولانا عليه السلام والصحيح هو عدم اشتراطه في التوبة واما وجوبه في نفسه فهو واجب لازالة التهمة
ودفع مضرة الذم والاستخفاف قوله الا ان يعفوا اهل الحق يعني الورثة ان كانوا والامام ان لم يكن الا بيت مال ويسلم الدية
مع عدم الورثة واما القاتل للقصاص فهو حلال وقيل يجب للامام قتله وقيل الا ان الاصلح للمسلمين الدية وعلى الامام
تحري الاصلح قوله سلمه الى اهله ان كان باقيا يعني في يده او يد غيره حيث يمكنه استفداؤه ولو باضعاف قيمته ما لم يجحف برضى
صاحب المال بعوضه قوله واما كان عرضا يعني وان كان الذي فرط منه النيل من عرض مسلم على وجه يقبح كان يغتابه او يهتك
ستره من غير مسوغ لذلك قوله وقال القاضي يصح اعتذاره قيل وكلام القاضي هو الاقوى والارجح

فصل

واختلفوا في الفسق اذا تاب عنه ثم ذكره هل يجب تجديد التوبة كلما ذكره ام لا قوله بناء على ان علة وجوبها هي التوبة القبح اي
قبح ما فعله وجبت التوبة عنه لاجله وفي الحقيقة ان الوجه اساءة بالفسق فاذا كانت هي العلة فهي باقية مستمرة فيجب تكرار التوبة
لحصول العلة وقد ذكر بالذكر لانه لا يكلف على غير الذاكر والنسيان رافع للتكليف قوله وان كان قد هشم مرة الى اجرة
الظاهر احدا ومعاني هذه التفسيرات البليغة وقيل بل يعود الى معنى واحد وهو العزم على فعل المعصية فلا لابس بين التوبة عنده
وعل ضدها ولا ضد لها عنده الا العزم ولا يعقل شيء من معنى الثبات على المعصية بعد فعلها الا العزم على معاودتها

فصل

عند الجمهور انه لا تصح التوبة من معصية دون معصية قوله مع العلم بان الاخرى معصية يعني لا اذا لم يعلم كون الاخرى
معصية اما جهل التشبيه واما غفلة عنه او نسيانا فالتوبة حينئذ تصح ومن هنا وقع الاتفاق على صحة توبة الخارجي
عن يسير الخمر مع بقائه على الخارجية وهذا قول جمهور الزيدية والمعتزلة وغيرهم وافضل [illegible] واولهم امير المؤمنين
وسيد الوصيين علي عليه السلام ثم القاسم وعلي بن موسى الرضى واليه ذهب ابو هاشم وواصل بن عطا والحسن البصري وجعفر بن حسين
والشريف المعتزلي وابو عبدالله وقاضي القضاة وغيرهم وقال ابو علي وابنه وصن والشيخ ابو القاسم وابن الملاحمي يصح التوبة
عن معصية دون معصية ثم اختلفوا فقال ابو علي ما لم تكن المعصية الاخرى من جنسها كما ذكره المصنف عنه واطلق بعض البغداديين
ذلك ولم يقيدوه بما ذكر وعده ابن الملاحمي [illegible] قوله على ما ليس من جنسها يعني فيصح توبته عن الزنا وشرب الخمر

بلغ

وعن ترك الصلاة وان لم يتب عن الادمان على القبيح ولا يصح عن الفجور بامرأة دون اخرى ولا شرب كأس من الخمر دون
كأس ولا عن ترك صلاة مفروضة دون اخرى قوله والى هذا مال الشيخ محمود الحاكي عنه القول بانه اذا انضم الى القبيح صارف
آخر غير قبحه نحو عظمه او كثرة الزواجر عنه او استشناع العقلاء له صحت توبته عنه دون غيره وسيأتي عنه ما يشعر بذلك
واعلم ان من منع من صحة التوبة عن ذنب دون ذنب انما منعه الا من حيث الداعي والتكليف لا من حيث الامكان فيقبل ولا خلاف
في احكام الدنيا انه يحكم بصحة التوبة عن ذنب دون ذنب كما في توبة اليهودي عن التهود مع اصراره على غصب المال وانما الخلاف
في صحة توبته بالنظر الى حكم الآخرة وهو استحقاق العقاب على المعصية التي تاب عنها قوله الا ان توبته تكون محبطة
في جنب الاصرار على الكبيرة واعتقاد حسنها يعني فلا يستحق عليها ثوابا واما عقاب الزنا الذي تاب عنه فمسقطه
وارتداد الكبيرة خارجية وجعل لاعتقاد حسنها مدخلا في الاحباط ولا يسر انه معصية لانه اعتقاد ليس على ما هو به
فهو جهل قبيح ولا ينقطع تكرره لكن له عقاب ينضم الى عقاب المعصية التي هي الخارجية ومجموع عقابه هو المحبط لثواب
توبته قوله قال ابو علي وقع الاجماع الى آخره فقال كيف يصدر من مثل ابي علي مع جلالته في العلم دعوى الاجماع على ما
يخالف فيه الجمهور ونا في قول امير المؤمنين وكثير من اعيان اولاده وغيرهم من اجلاء التابعين ومن بعدهم والجواب ان المشنع
له على ذلك اجماع الامة على ان يهوديا لو تاب عن اليهودية مع اصراره على غصب درهم او غيره من المعاصي اجري عليه احكام
المسلمين وزالت عنه احكام اليهودية فلولا صحة التوبة لبقيت احكام اليهودية عليه فالاجماع اذن قائم على صحة التوبة
عن ذنب دون ذنب وسيأتي الكلام على ذلك بما يرفع الاشكال قوله والاولى ان يحمل تعليله الفرق اشارة الى ما ذكره السيد
صاحب شرح الاصول فانه ابطل تعليل ابي هاشم للفرق فان الفعل شاق دون الترك بان المشقة غير حاصلة في حق القديم
مع انه لا يحسن اذا تفضل بنوع من التفضل الحسنة او لكونه احسانا ان يتفضل بسائر انواع التفضل ثم قال الحكم معلوم
وان امكن ان يطلب له علة صحيحة فذاك والا لم يحكم بقدح في صحة الحكم ويكون من الاحكام التي لا تعلل الا بانه بأي شيء علل فسد
قوله والحق انه لا فرق الى آخره كلام حسن وتوجيه محقق في الامثلة التي ذكرها ولا غبار عليه الا انه يرد عليه ما اورده
السيد على كلام ابي هاشم وهو انه يقال ما ذكرته لا يتصور في حق القديم وقد علمنا انه يتفضل على شخص دون شخص
بالغنى وهبة الولد ونحو ذلك مما دعا اليه ارادة الانعام ولا صارف يتصور في حق القديم اذ لا ضرر عليه في الاعطاء ولا غير
ذلك من لحوق مشقة او حصول مفسدة فاذا قيل ما انكرتم انه انما لم يتفضل على زيد بمثل ما تفضل به على عمرو لعدم استواء
الحال وهو انه يعلم ان لزيد في ذلك التفضل لطفا ولا لطف فيه لعمرو في مثله او لان زيدا لا ينتفع بالتفضل عليه مفسدة دون
عمرو فلعل في المعلوم ان في التفضل عليه بمثل ذلك مفسدة قلنا نفرض المسألة في حق اهل الآخرة فكان يلزم ان لا
يصح ان يتفضل على احد من اهل الجنة الا بما يتفضل بمثله لسائر اهلها فلا لطف هناك ولا مفسدة فظهر لك رجحان
ما مال اليه السيد من صعوبة التعليل وان كان قد يذكر فهو عليل قوله حجة الشيخ محمود الى آخره هذه تعني
صحة ما نقل عنه من انه يصح التوبة عن ذنب دون ذنب اذا انفرد ما تاب عنه بوجه من تلك الوجوه المذكورة
وهذا في الحقيقة مخالف لما قاله ابو علي لانه لم يشترط ذلك والاتيان ان يكون ما ذكره هنا حجة على صحة مذهب ابي علي
شاملة لاطرافه قوله واما انه يسقط عنه عقاب اليهودية فلانه لحقيقة ان اليهودي لاجل يهوديته يستحق العقوبة
العظمى في الآخرة ويستحق في الدنيا عقوبات نحو ضرب الجزية واخذها صغارا وان ابى فاستباحة دمه وماله ووضع
الزنار ونحو ذلك ولا يلزم ان سقط هذه الاحكام الدنيوية بالعقوبة الاخروية فبقي العقوبة الاخروية لعدم صحة
التوبة بالنظر الى ما يقتضيه العقل ويسقط بدليل السمع ما تعذر بانا جرينا عليه في الدنيا فغير ممتنع ان يكون المصلحة

في رفع

في رفع تلك العقوبات الدنيوية عنهم جميعا وان كانت العقوبة الاخروية باقية وفيه نظر فمن البعيد ان يسوى حال الباقي
على اليهودية والتائب عنها في الاجزاء لتلك العلة العليلة قوله عن صحته فيه نظر والظاهر صحتها مع الاتيان بها
لاجل القبح ولو انضم اليه ما ذكر واما الوفود فانه لم يتب لاجل القبح ولا دعاه ذلك الى التوبة بل لاجل الوجوه الزائدة فقط
فلا يبعد عدم صحة التوبة قوله والعقاب يسقط بالتوبة يعني بها وحدها لا لاجل كثرة ثوابها على العقاب وقد فتح ضرره فهو الوجه
وجوبها عقلا قوله وليس جزءا منها ولا شرطا فيها يعني اما اذا جعلنا العزم على ان لا يعود الى مثله في القبح جزءا
او شرطا فالتوبة عما ذكر فقط غير صحيحة لعدم حصول ركنها او شرطها وعلى هذا فلفظة لا لتسامح عن واقعة موقعها
لانها تاتي لا تساوي ما بعدها بالاضافة فيما اشترك فيه هو وما قبلها فكان الاولى حذفها وان يقول وهذا قوي كما يرى على
القول بان العزم دليل على التوبة واعلم ان الله سبحانه امر باخلاص التوبة وبالتوبة النصوح والاستغفار [illegible] ذلك مع
الاصرار على قبيح يعلم انه قبيح ومعصية لله فالاظهر انه لا توبة مع الاصرار على ذنب ولا خروج عما سلف من القبيح
مع بقائه على شيء منه والله سبحانه اعلم

فصل في الوعيد السمعي القول في انقطاع

التكليف وقد دل العقل على ذلك لما ذكره المصنف ولانه قد ثبت ان الله انما كلف المكلفين تعريضا لهم الى نيل الثواب وهذا يوجب انقطاع
التكليف لان ايصال الثواب مع بقائه غير ممكن اذ المكلف حينئذ يصير ملجئا الى الامتثال والالجاء ينافي التكليف وهذه الدلالة تختص
بالمثابين وسيأتي في المعاقبين فيقال قد ثبت باخبار الله انه لا بد من ايصال العقاب الى مستحقه فلا بد من انقطاع التكليف
الا لو اوصل اليه مع بقائه لكان ملجئا قوله وكله محال في ذكر ما يلزم في حق اهل الجنة وقوله وكله محال في ذكر ما يلزم في
حق اهل النار يريد به الاستحالة العقلية وذلك لا يمكن من نيل المراد وهو لا يصح لقيام الادلة على خلافه فلم يرد خلاف الامكان
بل خلاف الصحيح قوله وكل شيء يحقق سفهه في تكليفهم يعني تكليف اهل الآخرة على ما يذهب اليه ابو القسم والمجبرة

فصل كان يصح من جهة العقل ان يقطع التكليف بالموت فقط او الجنون او النوم قوله او نحو ذلك يعني كالالجاء او سلب
شهوة القبيح ونفرة الحسن او الاستغناء بالحسن عن القبيح او الموت قوله واختلف الناس في معنى الفناء اعلم ان للناس في امر
الفناء وما يتعلق به اختلافا كثيرا وللناقلين مذاهبهم في ذلك اختلافا في النقل ومن احسن الملخصين استكمالا لاطراف الخلاف
والحزم في النقل الامام يحيى عليه السلام في التمهيد ونحن ناتي بحاصل ما ذكره على اختصار مع زوائد وفوائد اختلف الناس هل الاجسام
باقية اولا فحكي عن النظام انها غير باقية وان الله يحدث الجسم حالا بعد حال وسائر الناس يذهبون الى بقائها وقد ذكر الرازي
والامام يحيى ان مراد النظام ما يقوله الفلاسفة من احتياج الاجسام الى المؤثر في حال بقائها فظن انه يقول بتجدد الجسم حالا
بعد حال وليس كذلك ثم اختلف القائلون ببقائها هل يصح عدمها اولا فذهب الفلاسفة الى انه لا يصح عدمها لانها ازلية واجبة
الوجود ذلك لذاتها او الوجود حصولها مع علتها وهي ممكنة لذاتها وهكذا ذهب الجاحظ وبعض الكرامية الى استحالة عدمها
مع اعترافهم بحدوثها فهؤلاء القائلون بانه لا يصح عدمها وذهب ابو الحسين الى التوقف هل يصح عدمها او لا وذهب غيرهم
الى انه يصح عدمها ثم اختلف المسلمون فقال ابو هاشم لا نعلم صحة عدمها الا بالسمع لانه ورد دال على العدم وهو [illegible]
وقال ابو علي بل نعلم ذلك بالعقل لان من حق القادر على الشيء ان يقدر على جنس ضده وقد ثبت ان الله قادر عليها فلا بد ان يقدر على
ضدها والضد من حقه ان يعدم ما هو ضد له عند وجوده وهذا مبني على ان لكل معدوم ضدا وهذه قاعدة غير مسلمة واذا لم
يثبت ذلك فلا دلالة في العقل على ثبوت ضد لها واما دلالة السمع عليه لما دل على انها تعدم والحجة الواضحة على صحة العدم عليها
وجهان الاول انها محدثة وكل محدث يصح عليه العدم اذ لو استحال عدمه لكان اما لاجل عدمه السابق وهو محال لانه نفي محض والعدم
لا يكون على جهة للتنافي في شيء ولا فرق بين نفي المؤثر وبين مؤثر هو نفي او لاجل وجوده الحادث ولو استحال عدمه ثانيا لاستحال عدمه

[illegible]

او لا ولا يصح ان يحصل عدمه او لان كل محدث مسبوق بعدم القدم او يكون لمجموعهما ولا يصح لان الوجود والعدم نقيضان
ولا يمكن اجتماعهما على اثر واحد والثاني ايضا لو فرضنا ان القادر على الاجسام ضعفه صار و عن ايجادها فيما مضى واستمر التصارف
الى هذا الوقت الذي فرض صحة عدمها فيه لجاز كونها معدومة فيه واذا كان كذلك فعدم حدوثه فيما قبله من الاوقات لا يمنع
جواز العدم عليه في ذلك الوقت واحتج القائلون من المسلمين باستحالة عدم الاجسام مع قولهم انه محدثة بوجهين احدهما انه لو صح
ذلك لكان اما باعدام معدم او طرو ضد او انتفاء شرط وكلها باطلة اما الاول فلان الاعدام ليس باثر فيتعلق به القدرة بل هو سلب
محض واما الثاني فلانه لا طريق الى الضد وهو الفنا واثباته تحكم لا مستند له واما الثالث فلان الباقي ليس المرجح له الى استمرار الوجود
الا الى امر زائد عليه ولا يمكن ان يقال ان الجوهر مفتقر في بقائه الى شرط الثاني انه لو صح عدم العالم لوجب القضا بوجوب اعادته فيكون
في حالة العدم محكوما عليه بوجوب الاعادة لا محالة وذلك محال لان الحكم بالشي على الشي معناه اعتقاد ثبوت الصفة للموصوف وذلك
موقوف على ثبوت الموصوف في نفسه ومعلوم ان الشي في حال عدمه لا ذات له ولا خصوصية فاستحال اتصافه بصحة الاعادة
واجيب عن هذا اما بما هو ظاهر وهو ان الحكم على المعدوم كالحكم هنا بوجوب الاعادة على ما ثبت له العدم انما يتوقف على تصوره يدل على
استحالة تعلق الاعدام بالفاعل فبقي الامر موقوفا على السمع ثم ان الامام يحيى بعد ذكره لما ذكرناه من ادلة الفريقين العقلية وبعد
ذكره للادلة السمعية التي يتمسك بها القاطعون بثبوت العدم على العالم واعتراضه ادلة الفريقين مال الى ابطال القطع من كلا الجانبين
ووجب التوقف وليس التوقف في الاعدام والا اعدام بحل الشي من امور الديانة لانا نقطع بصحة الاعادة من غير اعدام وهو الذي
تاوله ظواهر الشريعة كما سيجي في كيفية الافنا فاختار مذهب ابي الحسين في التوقف كما هي عادته غالبا فانه لم يزل ناصرا لمذهب
ابي الحسين مستمرا على ذلك كما كان بعض الاذكياء المباحثين لم يزل ناصرا لمذهب ابي هاشم حتى لعد بعض العجم من ذلك فانه لا ينبغي
ان يحمل سالك هذه الطريقة في المتابعة والمطابقة في جميع الاقوال على التقليد لحال الا ... ادر من ذلك حاله وكون المسايل هذه كثير
من مسائل التقليد اذا جعل من قبيل نطاق الانظار فحسب بحرب وهذا من الامور المستبعدة ان نطاق الانظار في هذه المسائل
الكلامية مرا ولها الى اخرها ونغر هذا من النوادر فان الناس فيها مركبون ويحملون على الشارع الكلي والشاجر والاجماع
حتى الوالد وولده كما كان بين ابي علي وابي هاشم وفي كثير من ادلتها غموض واشكالات يقتضي التفاوت والتنازع فيها والعلماء
الاخيار رحمهم الله ونفع بعلومهم محمولون على اكمل السلامة وحسن القصد واستفراغ الوسع والجهد في الاطلاع على الحقائق
والتعدي عن المضايق تجاوز الله عنهم وشكر لهم صالح سعيهم واما اختلاف الناس في معنى الفنا فقال الامام يحيى اعلم ان الذين
قطعوا بفنا العالم اختلفوا في كيفية افنائه على ثلثة مذاهب الاول مذهب القائلين بانه يفنى باعدام معدم واختلف هؤلاء فمنهم
من قال يعدمه الله فيصير معدوما كما اوجده ويجعلون الاعدام متعلقا بالقدرة كالايجاد وهو مذهب ابن الملاحمي من المعتزلة
وبعض الاشعرية ومنهم من يقول ان الله يقول له افن فيفنى كما انه لما اراد احداثه في الابتدا قال له كن فكان وهذه طريقة
ابي الهذيل في الافنا والايجاد والثاني مذهب القائلين بان فنا العالم انما يكون بضد وهم جلة المعتزلة والسبحية واتباعهما وسموا
ذلك الضد فنا ثم اختلفوا في كيفية اعدامه للاجسام فمن قائل انه يحصل في الحيز لا على سبيل الاستقلال وهو مذهب الاخشيدية
زعموا ان الفنا وان لم يكن متحيزا فهو يحصل في جهة بعينه مستقلا فيها فاذا اوجده الله في تلك الجهة عدمت الجواهر باسرها
ومنهم من جعله قائما بالمتحيز وهذا يحكى عن محمد بن شبيب زعم ان الله يحدث الفنا في كل جوهر ثم يقتضي ذلك الفنا عدم الجوهر
في الوقت الثاني ومنهم من يحكم عليه بالوجود لا في محل فيوجد في الافنا حال حدوثه ثم اختلفوا فقال بعضهم الفنا الواحد كاف في عدم
كل الجواهر وهو قول ابي هاشم وقاضي القضاة وجمهور اهل العدل ومنهم من قال لا بد لكل جوهر من فنا تخصه وهو قول
ابي علي ومحمد بن عمر الصيمري في ان لا حشد واحتجوا بان القول بكون الفنا الواحد يعدم به جميع الجواهر يودي الى التحيز الله

عن افنا

عن افنا بعض الاجسام دون غيره فبل ورجع ابو علي الجبائي الى مثل قول ابي هاشم في النسخة الاخيرة من نقض التاج وبالتهام هم
القايلين بان فنا العالم انما يكون بانقطاع شرط ثم اختلفوا فمنهم من قال بان ذلك الشرط موجود لا في محل وهو قول النشر زعم ان الجوهر
لا يبقى موجودا لا في محل فاذا عدم ذلك البقا عدم الجوهر ومنهم من يقول ان الجوهر انما يبقى لابقا الاعراض ثم من هولا من يقول
لا بقا لكل الاعراض وهو قول بعض الاشعريه فانهم ذهبوا الى ان الجوهر يجب ايضا فيه نوع من كل جنس من اجناس الاعراض اذا كان
قابلا له وهي غير باقيه فاذا عدم احد هذه الاجناس عدم الجوهر ومنهم من يقول لا يبقى بعضها ثم اختلف هولا ايضا فقال بعضهم
الجواهر تبقى ببقا قايم بها وذلك البقا غير باق بل يجدده الله حالا بعد حال فاذا لم يجدده الله تعالى وجب افنا الجواهر اجمع وهذا
حكي عن البلخي من المعتزله وبعض الاشعريه وبعضهم يقول ان شرط استمرار الجوهر في الوجود حصول الاكوان فيه والاكوان
غير باقيه فمتى لم يخلق في الجوهر لزم عدمه وهذا الحكي عن بعض الاشعريه هذا حاصل ما ذكره الامام عماد الاسلام من تحرير
المذاهب وجمعها وقد اجاد وانت اذا تاملت ما ذكره المصنف من حكاية المذاهب وجدته لا يخلو هو وكلام الامام عن طرق واختلاف
في ابن متويه وقال احمد الحجي علان ان في المقدور كونا لا يبقى فاذا اسند الاجسام الى الجهة التي يوجد منها ذلك الكون وعدم ولم
يخلفه غيره عدمت الاجسام **قوله** هو الاماته وتبديد الاجزا فقط الى هذا ذهب الامام يحيى وقوى هذا القول واحتج
له وقال المختار عندنا في كيفية فنا العالم انه يكون بطلان نظامه وتفريقه وزوال بنيته وهو الذي تشير اليه ظواهر الشريعه
ونصّ من ذلك على خمس ايات الاولى وحملت الارض والجبال فدكتا دكة واحدة فيومئذ وقعت الواقعة وانشقت السماء فهي يومئذ
واهية الثانية يوم تمور السماء مورا وتسير الجبال سيرا الثالثة ويوم نسير الجبال وحشرناهم فلم نغادر منهم احدا الرابعة
يوم نطوي السماء كطي السجل للكتاب الخامسة وسيرت الجبال فكانت سرابا وقوله تعالى وتكون الجبال كالعهن المنفوش قال عليلم
فهذه الايات وغيرها تشير الى ما ذكرناه ثم ما في القران الكريم من وصف السماء بالانفطار والشمس بالتكوير والكواكب بالانتثار والنجوم
بالطمس والبحار بالتفجير والارض بالزلزلة والجبال بالنسف فيه دلالة قاطعة على صحة ما قلنا قال عليلم والذي يشمل الحال
من هذه المذاهب ليس الا ان اعدامه متعلق بالفاعل كما ان ايجاده متعلق بالفاعل وهذا ضعيف لان الاعدام ليس امرا
محققا فيجعل متعلقا بالقدرة وانما هو نفي محض واما الكلام على اهل الفنا وكونه ضدا وعلى اهل الشرط فكلها
حكايات ضعيفة وخيالات فاسدة قال مولانا عليلم وكلامه عليلم في غاية القوة الا ان القطع بان الاعدام غير مقدور واستضعاف
القول بذلك لا دليل قاطع يدل عليه والايات القاضية بان العالم يشترط نظامه ويتبدد اجزاوه لا تمنع من الاعدام بعد ذلك نعم
ان قام دليل عليه واعدل القول عندي في هذا الباب وان كانت الادلة ليست سلك القاطعة القول بصحة الاعدام وانه داخل في مقدوره تع
وعدم القطع بوقوعه مع القطع بتبديد الاجزا وشتريطام العالم وتغير احواله والله تعالى اعلم **قوله** ويطلبه ان هذا
القول يتعلق بالقادر الى اخره هذه مواخذة من المصنف لابي الهذيل بظاهر قوله فانه يقضي بان قوله افن هو المؤثر في الاعدام
كما يظهر من قوله الحكم على لفظه كن بانها مؤثرة في الاحداث واما السيد صاحب شرح الاصول فتاول ذلك بان معناه ان الله تعالى
اذا اراد احداث فعل من الافعال يسمى ويذكر الشي انما هو بان يقول له كن لا ان مراده ان الله لا يقدر على الاحداث الا بهذه الطريقه
وتاول كلامه في الاحداث يستدعي تاويل كلامه في الافنا اذ الطريقة واحدة وهو اللايق بحال ابي الهذيل فان ظاهر قوله
في الافنا والاحداث بما لا ينبغي ان يصدر عن مثله **قوله** لانه حسن الفعل يعني ليس يقع على وجوه ما يمنعه من ان يقع في تلك الحال
او هو فعل مجرد عما ز عن ذلك ففي اي وقت قصد القادر عليه الى احداثه لم يمتنع ذلك **قوله** لتعدى ولا خاص يعني ويكون يلزم
يتعلق بالماضي والباقي وغير ذلك كالاعتقاد فانه لما تعدى في تعلقه لم يقف تعلقه على حد بل يصح ان يتعلق بالموجود والمعدوم
والباقي وغير ذلك القديم والصحيح والمستحيل **قوله** لو جاز يقف عدم كل شي الى اخره يعني ان هذا عكس والعكس لا يجب

واما الذي يجب ان يلزم الطرد وهو ان يصح من كل قادر اعدام ما بقي من مقدوراته التي اوجدها واما ما لا يبقى فعدمه في الوقت الثاني حكم
يرجع اليه في نفسه لا يقف على اختيار مختار قوله وليس للمعدوم بكونه معدوما حال فيه نظر لانه قال لم يحصل له حكم الثابت في
حال العدم بل في حال الموجود وهو سلب صفة الوجود وورود الموت على الاجسام الحية وجوابه ان السؤال يرد على الا حين يشهد الاية
ومن اورد الامام يحيى وجوابه ان الاية داله على كونه اخرا على الاطلاق وباي اعتبار ما فانه يصدق عليه قولنا اخر وهو بعد
موجبها وحملها على انه يبقى حيا بعد موت جميع الاجسام قوله والهلاك في الحقيقة هو العدم الى اخره ورد الاستدلال بالاية على
كيفية اخرى وهو ان الهلاك مطلق ويراد به امران احدهما خروج الشيء عن كونه منتفعا به وثانيهما العدم ولا يجوز ان يراد به
الاول لانه لا يمكن خروج العالم عن كونه منتفعا به فانه سواء ان بقي موجودا او صار معدوما فانه يمكن الاستدلال به على الصانع
وذلك من اعظم المنافع فيجب حمله على المعنى الثاني وفيه دلالة على فنا جميع المحدثات واعترض بان الهلاك انما هو خروج الشيء عن
كونه منتفعا به والانتفاع المخصوص بالاشيا من حيث هو استدلال من حيث يستدل به على الصانع بل من وجه اخر وكذلك
فان الثوب اذا بلي قيل انه خرج عن ان ينتفع به بخروجه عن النفع المهم في حقه وان لم يخرج عن كل نفع قوله وقال تع ويبقى وجه
ربك الاية كان ينبغي ان يأتي بأولها فان دلالته ظاهرة على ما يريد اثباته وهو قوله تع كل من عليها فان ويبقى وجه ربك فان الفنا
هو العدم فاذن ظاهر الاية يدل على اعدام من على الارض وهو المطلوب واعترض بانا لا نسلم ذلك بل الفنا خروج الشيء عن الصفة التي
ينتفع به لاجلها الا ترى انه يستعمل الفنا في الموت فيقال افنتهم الحرب وافناهم الدهر فيكون معنى الاية كل من على وجه الارض من
الاحيا فهو ميت ويبقى حيا بعد موتهم وجه ربك ومن الاثار الدالة على ان الفنا هو الاعدام قوله تع كما بدانا اول خلق نعيده جعل
الاعادة كالابتدا وشبهها به والابتدا كان بعد عدم وقوله تع وهو الذي يبدا الخلق ثم يعيده والاعادة للخلق لا يتصور الا بعد عدمه
هكذا قرر الامام يحيى الاستدلال بها ثم ان الشيخ اجاب عنها بان الخلق ههنا بمعنى المخلوق والخلق يطلق ويراد به الايجاد
كقوله تع ولقد خلقناكم ثم صورناكم ويطلق ويراد به التقدير كما قال تع وبدا خلق الانسان من طين وقوله تع خلقكم من تراب ثم
فعلم ان المراد بالخلق ههنا هو الايجاد دون التقدير فيكون المعنى هو الذي ابتدا خلق المقدورات اولا ثم يعيدها ثانيا الى حالتها
الاولى وعلى هذا فقس في الاية الاخرى قوله ولا يحتاج في وجودها الى شي الى اخره يعني انه لا تستغني في انتفا شي من الباقيات
عن الضد الا فيما كانت هذه صفته وهو ان يكون محتاجا في وجوده الى شي ولذلك الشي ضد ينفيه فاذا طرا عليه ضده فنا
انتفى ذلك المحتاج اليه بانتفائه من غير ضد كما يقوله المتكلمون في اللون انه ينتفي بالفنا لا لان الفنا ضد له بل لانه ينتفي الجوهر
واللون محتاج اليه لا يوجد الا حالا فيه وكما ينتفي الحيوة بتفرق البنية لانتفا ما يتوقف هي عليه وهو البنية مع ان البنية هي
التاليف المخصوص انما ينتفي بالتفريق لانتفا الاجتماع الذي يحتاج اليه التاليف لا لانه ضد للتاليف على قواعدهم قوله ويمكنه
ان صحة استمرار الوجود حكم ثبت لما هو عليه في ذاته الى اخره من قواعدهم ان صحة البقا وهو استمرار الوجود حكم مقتضى عن الصفة
المقتضاة عن صفة الذات بالتي لاجلها وفيما ذكره نظر من وجهين احدهما انه جعل هذا موجبا لما يعدم وهو امر غامض غير
واضح لا يطلع عليه الا الخواص من المتناصرين في غمار هذا الفن وما ليس بواضح في نفسه فاولى ان لا يكون موجبا لغيره الثاني انه
اذا ثبت ما ذكره من كون صحة استمرار الوجود حكما مقتضى عن الصفة المقتضاة فالذي يقتضيه ذلك ان الحكم هذا وهو الصحة لا يختص
بوقت دون وقت واما انه يقتضي في حق الوجود نفسه فلا قوله ان بعد المحل يعني في الاضداد التي تتضاد على المحل كالالوان
والاكوان لا مطلقا فهذا الفنا الذي اثبتوه معنى وجعلوه ضدا للجوهر لا يتصور فيه اشتراط ايجاد المحل لانه عندهم لا يوجد
في محل وضده موجود قطعا لا في محل ويلحق بما تقدم فوائد الفائدة الاولى في احكام الفنا عند مثبتيه وهي ان له احدها انه
مقدور لله دوننا وهذا حكم واضح لا منازعة فيه مع اثباته الثاني انه عرض باق وهذا حكم عما الطريق اليه فاما من جهة العقل

فتعذره واما من جهة السمع فقد استدلوا بقوله تعالى هو الاول والاخر فلولا ان الفنا يتقدم كتقدم نفايه لم يثبت كونه تعالى
اخرا الثالث انه يستحيل وجوده في محل لانه ضد له وفي الجهة لانه ليس بمتحيز وقد سبق ذكر من خالف في ذلك الرابع انه غير
مدرك لنا واما في حق الله فمنهم من قال انه غير مدرك له ومنهم من يقول انه يراه لانه ضد المتحيز يدرك ومنهم من توقف وسيبويه لم هكذا
قيل والعبارة فيها ذكره لان عدم رؤية الرائي من الخلق له ليس في ذكره فائدة لان الكلام مبني على انه تفنيهم اجمعين فكيف
رؤيته واما الاولى ان يجعل الكلام والخلاف في هل هو مدرك في نفسه فمراده من لا يجوز الفنا عليه وهو الله سبحانه اوليس بمدرك في
نفسه ولعمري لقد بالغ المتكلمون في التكلف وغلوا في ذلك وان حكمهم عليه بهذه الاحكام مع كونه لا طريق لهم اليه فضلا ان
يطرقوا الى ثبوت احكامه ويسع خلافهم فيها من المجاوزة للحد في التطلع الى علم ما لم يعلموه الخامس ان الله قادر من جنسه
على ما لا يتناهى وهذا صحيح مع ثبوته السادس ان الفنا الواحد يفني به جميع العالم عند ابي هاشم واتباعه وقد مضى ذكر الخلاف
فيه السابع انه لا يصح منه من جهة الحكمة ان يوجده قبل ايجاد العالم لان ذلك عبث لا فائدة فيه ولا يصح منه حكمة ان يوجد
فانيين للقسمة باحدهما وكون المباحث عندنا ان اوجدهما معا فقد حكموا بقبحهما معا الا انه لم يمر الحسن عن القبيح وعلى اي الى
علي يحيى مثل ذلك في خلق فنا بن لجوهر واحد لا لجوهرين الثامن قال ابو هاشم لا يجوز ان يفني الله حيا قبل موته لقوله تعالى
كل نفس ذائقة الموت واجاز القاضي ان يرد الفنا مع وجود حي او احيا فيكون هو المذهب للحي وحياته قيل وهو الصحيح
ان الموت لا يتقدم الم واحراز الا حالة يحصل بالمه اعتبار فيقضي هذا بجواز ان يفنى احد الاحيا قبل موته الا ان يقدر
انه موت من غير تالم ويرد على المثبتين للفنا سوال وهو ان يقال من قواعدكم انه لا يصح ثبوت ذات سمعا فقط وهذا الفنا
لا مستند لكم الا السمع في اثباته واجيب بانا لم نستند الى السمع الا في ثبوت حكم له وهو اعدام الاجسام فلما علمنا حكمه بالسمع
استدللنا عقلا على ثبوته لحكمه واما منعوا من ثبوت الذوات بالسمع من حيث انه لا يجب ان يرد السمع بثبوت تلك الذات فلو قدر
انه لم يرد ولا مانع من تقدير ذلك لزم ثبوت ذات لا دليل عليها واذا تاملت هذا عرفت ان السوال وارد عليهم في الفنا فقال لو لم
يرد السمع على ثبوت حكمه الذي استدللتم به على ثبوته الست يلزمكم الا يكون اليه طريق فلابد من الاعتراف بتلك الغايلة
التاليه ورد في الاخبار ان الله تعالى اذا اراد فنا العالم امر سبحانه اسرافيل ان ينفخ في الصور النفخة الاولى فيهلك
بها جميع الاحيا واليها الاشارة بقوله تعالى ونفخ في الصور فصعق من في السموات ومن في الارض الا من شاء الله قيل والمستثنون
بالمشية الملائكة الاربعة جبريل وميكائيل واسرافيل وعزرائيل وهولا الاربعة افضل الملائكة عند الله واعلاهم منزلة
فاذا هلك كل حي ولم يبق الا هولا الاربعة اوحى الله الى عزرائيل يقبض روح اسرافيل فيقبضه ثم يقبض روح ميكائيل فيقبضه
ثم ان الله سبحانه يميت ملك الموت ولا يبقى الا جبريل وهو اعظم الاربعة درجة عند الله فيقول له يا جبريل لم يبق حي الا انا
وانت ولابد ان يموت احدنا فيقول جبريل سبحانك اللهم وبحمدك لا اله الا انت الدايم الحي الباقي وانا الميت الفاني ثم يخر ميتا
باذن الله وفي اخر الروايات ان اخرهم موتا عزرائيل وان جبريل ثم يقبض ملك الموت روحه فاذا لم يبق حي الا الله تعالى خلق الفنا فعدم
العالم عند وجوده ثم يعدم الفنا في الحالة الثانية من وجوده لاستحالة بقاه ففي هذه الحال لا يبقى حي ولا موجود الا الله تعالى
وهي التي يكون فيها سبحانه الاخر كما تضمنته الاية الكريمة اذ قوله هو الاول معناه الموجود قبل الموجودات وكذلك قوله هو
الاخر ليزدوج الكلام ويتطابق ولو حمل على ان المراد بكونه الاخر انه حي ولا حي معه بعد ان يميت كل حي لم يزدوج ولا
يتقابل لعدم المقابلة فان قلت حقق لي وجه الحكمة في الفنا الذي هو الاعدام عند هؤلاء وما وجه عدم الاكتفا بالاماتة
اولا وتبديد الاجزا او تفريقها وتصييرها هبا منثورا فان ذلك كاف في الفصل بين مدة التكليف ومدة المجازاة وزمانيهما
وقطع التكليف وان قلت ان في الفنا اعتبارا او مصلحة فمع زوال التكليف كيف يصح ذلك فالجواب قال الشيخ الحسن بن احمد بن متويه

وقد اختلف كلام شيخينا في ذلك فقال ابو علي ان فيه لطفاً وهو ان المكلف اذا علم ان المجازاة تتراخى عن حال التكليف على اقوى ما يكون
من وجوه التراخي بات يتقي ويتعاهد كان اقرب من ان ياتي بالطاعات طمعاً في المنافع او خيفة من المضار بل يفعلها للوجوه التي وجبت وحسن
ومن حق اللطف ان يدعو المكلف على ابلغ الوجوه فيجب ان يفنى ليقصر عمله بذلك لطفاً وقال ابو هاشم لولا الفناء لم يحسن التكليف لان
التكليف لا يحسن الا مع زوال الالجاء وما يقوم مقامه ولو اقترنت الاثابة بالتكليف او قارنت احدى الحالتين الاخرى لصار ملجئاً فلا بد من
تراخيها واذا كان بالافناء فهو ابلغ وعن الالجاء ابعد قال ابن متويه والوجهان متقاربان الا ان الشيخ ابا علي اعتبر سور اللطف وابا
هاشم اعتبر زوال الالجاء قال ومتى امكن قطع التكليف بكل واحد من الامرين صار عز وجل في حكم المخير في فعل اي واحد منهما شاء
ولا يقال هلا قطعه باحدهما بعينه الا ان الاسماد وفي الافناء الفايدة الزائدة التي ذكرناها او نقول فالموت لا يعم جميع المكلفين فيحتاج في كل
واحد منهم الى معنى مجدد وفي الفناء يكفي الجزء الواحد انتهى وهو كما ترى الفايدة الثالثة انه الحاكم عنه السلام ان يموت ممن
شاهدنا موته فقد علمناه بالضرورة ومن لم نشاهده علمنا ذلك في حقه بقوله تعالى كل نفس ذائقة الموت وغيرها من الايات وهو
مما يعلم ضرورة من الدين واجماع المسلمين والموت عبارة عن زوال الحيوة وليس بمعنى عند جمهور العلماء من الزيدية والمعتزلة
بدليل انا متى علمنا زوال الحياة علمناه ميتاً وان لم نعلم غير ذلك فدل على ان ذلك هو الموت وذهب ابو علي وابو القسم والامام [illegible]
ان الموت معنى يضاد الحيوة واذا حل محلاً فيه حيوة ازال الحيوة عن الجملة والجملة للحيوة والموت كالمحل الواحد ولبسط
الكلام في ذلك واستيفاء الادلة عليه مقام اخر اذا عرفت ما ذكر فمن المشهور ان المتولي لقبض الارواح وازالة الحيوة ملك
الموت عليه السلام وهو من اعظم الملائكة شاناً واسمه عزرائيل وهو الموكل بقبض الارواح كما ان اسرافيل الموكل بنفخ الصور وزيادته
لا تزال ملتقماً نعمة لموضع النفخ من الصور مترقباً ورود الاذن له بذلك وميكائيل موكل بالبحار والامطار والنبات وقد اشتهر
انه ينزل الغيث في كل سنة الى الارض قدراً معلوماً لا يزيد في ذلك سنة على سنة الا انه تعالى اذا اراد بالناس خيراً احله في المواضع
التي يعود نفعها عليهم واذا اراد البركة في الثمار مزج المطر بماء الجنة فاكثر المزاج عظمت الثمرات وكثرت البركات واذا اراد
سبحانه احداث الحدثان جعل الامطار على البحار والقفار وما بعد عن العمران وجبريل عليه هو الموكل بتبليغ الرسالة الى الانبياء عليهم
وبالنقم الدنيوية من الخسف والصاعقة ونحو ذلك فهؤلاء الملائكة هم الاربعة اعظم الملائكة شاناً واعلاهم مكاناً واخصهم بالرب سبحانه
ثم نعود الى ما كنا بصدده فنقول كل حي من بني ادم فالظاهر انه لا بد من حضور ملك الموت عند موته وخروج روحه والظاهر من الادلة
من الملائكة والجن والشياطين والانعام والسباع فكل ظواهر الاثار انه لا بد من حضوره فيقبض كل روح منها انما وعمل
خلاف ذلك واورد على ما ذكر سؤال ان الاول كيف يتصور قبضه لروح نحو من مات في بطن امه او غريقاً في لجة البحر وغارم
او تحت دار انهدمت فوقه ومن مات على ظاهر الارض فالاشكال باق في حقه فان الارواح في باطن الاجسام وعلى كماله
في الروح وقبض الروح ونزعها لا يمكن الا بدخوله حيث هي او ادخال اليه ليجذبها وذلك غير متصور فان ملك الموت عليه السلام من جملة
الاجسام والا له لا يكون الا من قبيل الاجسام ودخول متحيز في متحيز لا يصح وقد اجيب عنه بوجهين احدهما ان نازع الروح
ومخرجها عن الباطن هو الله تعالى ونسبة ذلك الى ملك الموت مجاز اما لاعلام الله له بذلك او كونه سبباً يعلم منه واما لتسهيلها
بعد خروجها وثانيهما ان يمكنه الله من ذلك ومن يسهل لطافتها ودقتها وتاسيلها ان يجري ذلك على ظاهره ولا يمنع استحالته ويحكم
بامكانه لما في الجسد من المنافذ الخفية ولهذا يخرج منه الماء وغيره عند التعرق وفيه خروق ظاهرة كالفم والمنخرين والاذنين
والعينين والسبيلين وجسم الملك في غاية الرقة شبيه باجزاء الهوى فيدخل الى باطن جسد الحي من هذه الخروق كما يدخل الشيطان
للوسوسة في الصدور وكما يدخل الملك لالقاء الخاطر في القلب هكذا ذكر القاضي عبد الله الدواري ثم قال الا ان فيما ذكره المتكلمون
من رقة جسد الملك نظراً لان ما من جسم حي قادر والحيوة والقدرة ونحوهما يفتقران الى محل فيه تاليف مخصوص وكثافة

قال [illegible]

قال وانا اعلم ان في الوجهين ابطالا كثيره وكلاهما من التصنيفات العشره ونقل عن الغزالي ان موت الاحيا يكون بسبب ويه يحصل
ملك الموت واذا اراد الحي هلك الخاصه في ذلك قال وللاشيا خواص معلومه مستمره لا يختلف ولو صح هذا وقع التعلق به من الاشكال
المذكور والسوال الثاني كيف ياتي من ملك الموت قبض روح كل حي وقد يموت العدد الكثير في وقت واحد في اماكن كثيره من السما والارض
شرقها وغربها وسايرها ومنها ومن المستبعد ان يكون ملك الموت في اماكن كثيره في وقت واحد واجيب بوجوه الاول ان يحمل القبض
على اعلام الله اياه بذلك والاعلام يتاتى على كل تقدير ولكن هذا تاويل لا يوافق عليه تلك الظواهر ولا تساعد الثاني ان يحمل
على قبضها بعد خروجها ونزعها وذلك يمكن وان خرجت في وقت واحد ويكون قبضه اياها في اوقات الثالث ان ذلك لا يبعد اذا مكنه
الله منه كما روي ان السموات والارض وما بينهما من الاجسام بين يدي ملك الموت كما يكون الانسان بين يدي من يلتقط منه الرابع انه يتولى
ذلك بان سخر اعوانا له لقبض الارواح بامر عنه واضافه قبض الارواح اليه بهذا المعنى صحيحه كما يضاف الى صاحب الحال في
الشاهد ما فعله اعوانه الفايده الرابعه هل يمكن معرفه امد الدنيا ووقت وقوع الفنا وما قد مضى منها قبل مبعث رسول الله
صلى فاما منذ بعث الى وقتنا فهو معروف والذي عليه جمهور المسلمين انه لا يمكن ذلك لان معرفه امد ما لا تعرف الا بمعرفه
اولها واخرها واخرها قيام الساعه وقد قال تعالى انما علمها عند ربي وقال الى ربك منتهاها ودلت الاخبار ايضا على ان ذلك مما استاثر
الله بعلمه وقد حكي عن ابن عباس ان مده الدنيا سبعه الاف سنه وروي عنه الدنيا جمعه من جمع الاخره سبعه الاف سنه
ونقل مثله عن الطبري وبه قالت اليهود والنصارى وعن وهب بن منبه ان مده الدنيا سته الاف سنه ونقل وروي عن بعضهم ان مده
الدنيا خمسون الف سنه واحتج بقوله تعالى تعرج الملايكه والروح اليه في يوم كان مقداره خمسين الف سنه وحمل اليوم على ان المراد به
مده الدنيا واما ذكره المفسرون انه يوم القيمه لانه تعالى اخبر ان ملايكه تعرج اليه فيه بالامر منه الى عباده ويوم القيمه لا تكليف فيه
فلا يكون للملايكه فيه عروج ولا هبوط لانقطاع ارسالهم الى الخلق واما ما مضى من مده الدنيا الى ان بعث صلى ففيه روايات كثيره وهذا
لا يمكن ضبطه ومعرفته الا بالوحي وما ينقل من الاخبار الصحيحه وقد نقل عن ابن عباس في ما مضى من الدنيا الى بعثه صلى روايات
مختلفه انه سبعه الاف سنه وخمسمايه وتسعون سنه وخمسه الاف وخمسمايه سنه وسته الاف سنه وقال الواقدي
من هبوط ادم الى ولاده الرسول صلى اربعه الاف سنه وستمايه واثنتان وعشرون سنه وقال اليونانيون من النصارى الماضي
منها الى الهجره سته الاف سنه الا اشهرا وقالت المجوس الماضي منها اربعه الاف سنه ومايه سنه واثنتان وثمانون سنه وعشره
اشهر وتسعه عشر يوما وقالت الروم الماضي منها خمسه الاف سنه ومايه سنه وسبع عشره سنه حكى ذلك القضاعي في تاريخه
ولا تثق صحه لشي من ذلك والله اعلم

فصل

قوله كان يحسن من جهة العقل ان يعيد الله من يستحق العقاب شرع
المصنف في الكلام على الاعاده بعد الفراغ مما اورده في الافنا وبدا بذكر من يجب اعادته ومن لا يجب وما يحسن اعادته ممن يعاد
واقتصر على ذلك ونحن نتبع ذلك بذكر ما لا غنيه عنه بعد تقديمه من ذكر ماهيه الاعاده وكيفيتها ثم الخلاف في صحه الاعاده وعدمها
وذكر شروطها عند القايلين بصحتها وذكر الدليل عليها وشبه المانعين منها ثم نعود الى ما ذكره المصنف بكلمه والتنزيل عليه
اما حقيقه الاعاده فهي وجود بعد عدم سبقه وجود والمعاد الموجود بعد عدم سبقه وجود والمعيد فاعل الاعاده واما
كيفيتها فهي على حسب الخلاف في الافنا فمن قطع بان الافنا هو الاعدام قال الاعاده ايجاد العالم ايجادا بعد عدمه ومن ذهب
الى ان الافنا هو زوال هذا النظام وتفرقه قال الاعاده هي بالتاليف والاجتماع وعوده الى حالته الاولى واما الخلاف في صحتها
فالقول بانها تصح قول جمهور المتكلمين فانهم يقولون بجواز اعاده المعدوم ولكن اختلفوا من وجه اخر فعند المعتزله ان
المعدوم لو بطلت ذاته وحقيقته استحالت اعادته واتفق الاشعريه على ان صحه الاعاده لا تتوقف على ثبات الذات في حاله
العدم والخلاف في ذلك لمن لم يصحح اعدام العالم فلا تثبت الاعاده التي هي ايجاد بعد عدم بل بالمعنى الاخر وهو التاليف وجمع شتات

الاجزاء المتفرقة واما شرائط الاعادة عند القائلين بصحتها على معنى انها الوجود بعد العدم فهي شروط اربعة احدها ان يكون
المعاد باقيا وثانيها ان لا يكون من مقدورات القادرين بقدرة وثالثها ان يكون مبتدا غير مسبب وهذه الشرائط الثلاثة متفق
عليها وقد تقدم الكلام عليها في مسألة الافعال ورابعها ان لا يكون المعاد من جنس مقدور القادرين بقدرة وان كان من فعل الله
وباقيا غير مسبب ذكر هذا و شرطه ابو علي والذي عليه ابو هاشم والجمهور ان ذلك لا يشترط واحتج ابو علي بانه لو جاز اعادة
ما هو من جنس مقدورنا لجاز ان نعيد ما هو من مقدورنا من جنسه واجيب بان امتناع ذلك منا لاجل القدرة لا لاجل الجنسية ولما
كان الله سبحانه قادرا لذاته صحت منه اعادة مقدورنا الذي نقدر على جنسه ولم يصح ذلك منا لاجل كوننا قادرين بقدرة اذا عرفت ذلك
فاعلم انه لا مخالف من المسلمين واهل الملة في وقوع المعاد وهو معلوم من ضرورة الدين واجماع المسلمين ومن خالف فيه فليس
بمسلم ولا خلاف في تعيينه وان وقع الخلاف في كيفية الاعادة وحقيقة المعاد على ما ذكر والخلاف في امر المعاد يحكى عن بعض الفلاسفة
قال الامام يحيى اظنه جالينوس فقد حكي عنه انه كان متوقفا في صحة امر المعاد ويدل على ثبوته على سبيل الجملة [illegible]
من الجائز بعد العدم او انتظام بعد الانتشار مسالك ثلاثة الاول ما تقرر من كونه تعالى قادرا على كل الممكنات وعالما بكل المعلومات فاذا
ثبت ذلك فالاعادة ممكنة لانا ان فسرنا الفنا بالاعدام فمن قدر على النشأة الاولى والايجاد اولا قدر على النشأة الاخرى والايجاد
ثانيا وان فسرنا الفنا بتفريق نظام العالم وتفريق اجزائه فتمييز اجزائها بعضها عن بعض وضم كل جزء الى ما كان معه ممكن
في حق العالم القادر لذاته ولو لم يقطع بصحة الاعادة لزم ان يكون انزال الشاق من التكاليف وانزال الالام الشاقة ظلما فلا بد
من القضاء بوجوب الاعادة ليوفر ما يستحق من هذين الامرين المسلك الثاني النصوص الواردة في الكتاب والسنة كقوله تعالى كما
بدانا اول خلق نعيده وعدا علينا وقوله تعالى كما بداكم تعودون وقوله تعالى يوم يجمعكم ليوم الجمع ليجمعنكم الى يوم القيمة واما
السنة فنصوصها على ذلك اكثر من ان تحصى المسلك الثالث انا نعلم بالضرورة اجماع الانبياء على وجوب الاعادة وانهم يدينون بذلك
ونعلم ضرورة اجماع المسلمين عليه واما شبه المنكرين للمعاد فاشفها ثلاث الاولى ان الاعادة لو صحت لكان الله سبحانه اما ان
يعيد جميع الاجزاء البدنية الحاصلة في مدة العمر او الاجزاء الحاصلة عند الموت الاول باطل فانا لو قدرنا ان انسانا اكل اخر
فصارت اجزاء الماكول غذاء للآكل لزم اعادة تلك الاجزاء في انسانين معا وهو باطل والثاني باطل لانه يلزم منه الاعادة على
صفته التي مات وهو عليها فيعاد الاعمى اعمى والمجذوم مجذوما ونحو ذلك ولا قائل به والجواب ان هذا الذي ذكروه لا يقتضي
باستحالة الاعادة ولا يمنع امكانها والتحقيق ان الذي يوجبه اعادته الاجزاء الاصلية وما عداها فضلات لا يجب اعادتها
والواجب عندنا من الاعادة اعادة تلك الاجزاء الاصلية فقط الشبهة الثانية لو اعيد الانسان لكان لا يخلو اما ان يعاد صفاته
التي لها بها تميز وتشخص او لا يعاد اذ لم يعد كان الله معيدا من ذلك الشخص ما لا يتميز به عن غيره فلا فائدة في الاعادة وان
اعيدت مع انها كانت قد عدمت كان ذلك قولا باعادة المعدوم والجواب انا لا نسلم استحالة اعادة المعدوم فانها من الامور
الممكنة في حق قادر الذات واجاب الامام يحيى بان الانسان عندنا هو الاجزاء الاصلية التي وجدت اول الخلقة ولا شك ان تلك
الاجزاء قابلة للحياة وهي المسماة بالروح فعند حضور الموت يامر الله الملك بقبض تلك الاجزاء التي هي الانسان الحقيقي من غير
ان يقع فيها فساد ولا تغير وتفرق صفاتها فيعيدها سبحانه على تلك الصفة والكمية الشبهة الثالثة ان الواجب على المعاد
على ما جاءت به الكتب واخبرت به الرسل غير معقول من وجوه ثلاثة فيجب ان يكون باطلا اولها ان تكوير الشمس وانتثار الكواكب
محال وثانيها ان بقاء الحيوة في المعذبين مع دوام الاحتراق محال وثالثها ان العذاب والاخبار دالة على ان الله يعذب الابدان
المعذبين وذلك ظلم والجواب ان الانبياء اذا ظهرت عليهم المعجزات واخبروا بشيء من الامور الممكنة وجب تصديقهم في كل ما اخبروا
به ولا نسلم ان انتثار الكواكب محال بل هو من الامور الممكنة ولو كان مستحيلا لما اخبروا به ولا نسلم ان بقاء الحيوة مع دوام الاحتراق

مع غيره صح

محال

هكذا ذكر الامام يحيى وهو
فانه لا مانع من ان يحفظ الله الحيوة مع
وقوف ... وبين النار
في ... صحيح سمعه بين النار

يقال فانا الحيوة انما تفتقر الى البنية واعتدال المزاج وهذان حاصلان فيجب دوام الحيوة التي لا بد منها في بقا حيوة المعذب حايلا
او النص والنار عن احراقها المشتتة فتبقى البنية المحتاج اليها ولا ينفع لها احراق ولا يفرق للاجزا التي يحلها تلك البنية قال عليه
وقد حكى عن بعض الاذكيا ان انسانا من منكري البعث اورد عليه هذا الاشكال فاجابه بان مثل هذه الحالة موجود فيما بيننا
وشاهد وذلك ان الاطعمة الغليظة تنضج بحرارة المعدة حيث لا يحصل مثل ذلك الانطباخ اذا جعل في قدر للطبخ وليس ذلك
الا لان حرارة المعدة وذلك يدل على ان حرارتها اقوى من حرارة القدر ويكون قريبا منها مع ان الانسان من هذه الحرارة
بل الوسا من هذه الحرارة لظهر من الالم والصعق ما لا يخفى واذا جاز ان يكون الحرارة القوية مولمة فلان يجوز بقا الحيوة
معها اولى وحكى ايضا عن جالينوس انه شق بطن حيوان مخافضه وادخل يده فيه وجعل اصبعه في قلبه فما قدر على
امساك الاصبع من شدة حرارة القلب وحكى ان السمندل يعيش في النار وروى ايضا ان بعض الدود يتولد من مواضع الثلوج
العظيمة ودلت هذه الاشيا على ان شدة الحر والبرد لا تنافي الحيوة وتجوز دوامها مع ذلك واما قوله ان تعظيم ابدان المعذبين
لما هو باطل لان المعذب الجملة المستحقة المتألمة وعذابها مستحق فبطل ما اوردوه ووجب القطع باثبات المعاد على
ما نصت به الشريعة واما من يجب اعادته فهو من له حق من ثواب او عوض على الله او على غيره لوجوب الانصاف والانتصاف
ووجوبها معلوم عقلا وشرعا لانه لا بد من توفير ما يستحقه عليه ولا يتم ذلك الا بالاعادة فيجب واما من يستحق العقاب وساير
الحيوانات التي لا تستحق عوضا فلا نعلم اعادتها الا بالسمع الدال على ذلك كقوله تعالى وما من دابة في الارض ولا طاير يطير بجناحيه
الا امم امثالكم ما فرطنا في الكتاب من شي ثم الى ربهم يحشرون وقوله تعالى واذا الوحوش حشرت الا ان هذه الاية الاخيرة لا دلالة فيها
على الاعادة من اجل انه يجوز ان يكون للوحوش اعواض على الله بما يلحقها من الالام او لبعضها على بعض واما الجمادات فلا
يجب لو وجوب اعادتها ولا ورد دليل عليها الا الاصنام فقد ورد قوله تعالى انكم وما تعبدون من دون الله حصب جهنم انتم لها واردون
ووجه الحكمة ان المراد تحسير الكفرة وغمهم حين يرون الهتهم التي جعلوها شركا لله معهم في النار واما المقدار الذي يجب اعادته
فقد اشار اليه المصنف بقوله واعلم ان الذي يجب اعادته الى الاخرة وفي هذه المسألة خلاف قال الامام يحيى اختلف القايلون بصحة المعاد
على ثلاثة اقوال الاول ان المعاد ليس الا هذه النفس الناطقة وهو قول الفلاسفة الثاني ان المعاد النفس الناطقة مع الجسم
وقد ذهب الى هذا طايفة من المسلمين قال مولانا عليه السلام وحقيقة ما ذهبوا اليه انهم اثبتوا النفس الناطقة كما يقوله الفلاسفة وذهبوا
الى انها هي الانسان في الحقيقة المكلف المطيع والعاصي المثاب والمعاقب والبدن يجري مجرى الآلة لها وانها تبقى بعد فناء البدن
فاذا وقع الحشر خلق الله لكل نفس بدنا وردها اليه ونسب [illegible] ذلك الى الغزالي والى الحسين الحليمي والى القاسم الراغب ومعمر
والى الهيثم ومن الكرامية وكثير من الصوفية والرافضة وهذا هو مذهب جمهور النصارى والتناسخية الا انهم خالفوا
المسلمين من وجهين انهم يقولون بقدم الارواح هذه فانهم يقولون تردد الى الابدان في هذه الدار وينكرون الجنة والنار الثالث ان
المعاد هذا البدن وهو قول اكثر اهل الاسلام ثم اختلفوا فمنهم من ذهب الى انه لا يعاد من البدن الا ما لا يكون حيا الا به دون ساير
الابعاض والاوصال وهو قول ابي هاشم ومنهم من قال باعادة البدن كله وساير اوصاله وابعاضه حتى انه يجب اعادة ما قطع من
البدن وهو قول ابي علي واختلف المتكلمون في الامور التي بها يتعين ذات كل شي ويتميز عن غيرها فزعم بعضهم ان التميز يكون بالتخطيط
والشكل وقال بعضهم يكون بالتاليف وذهب بعضهم الى ان التميز يكون بالحيوة وساير الاعراض وقال بعضهم يكون بالاجزاء المعينة
قال عليه السلام والمختار ان المقدار الذي يجب اعادته هو هذه الاحوال التي لا يكون الانسان انسانا الا بها وان التميز انما هو واقع
بها وبدلالة لان الذي يجب اعادته هو المثاب المعاقب وليس الا هذه الاجزاء فيجب ان يكون هي المعاد دون ما سواها قال مولانا ع
وكلامه عليه السلام يقضي بانه لا يعاد الا الاجزاء المذكورة وليس كذلك بل القصد انها الذي يجب اعادته واما فضلات الاجساد والشعور

ولا يجب اعادتها فكل الآن في الآثار النبوية ان المعادين يعادون على ضخامة وعظم في اجسادهم واهل الجنة كذلك على ابهى حال في صورهم والوانهم وقد كثرت اعضاؤهم لانه ذلك اقوى لعضوهم الا شعر اللحى فانها لا تعاد ففي الآثار انهم يدخلون الجنة جردا مردا مكحلين واما اهل النار ففي الآثار انهم يعادون كذلك في عظم اجسامهم الواحد منهم كالجبل ليشتد الم عذابهم فما ازداد من اجزاء العاصي واجزاء حياته كان ذلك ازيد في عذابه **قوله** فقال ابو هاشم يجب اعادتها يعني البنية فيجب اعادة التأليف بعينه وهذا قوله القديم ثم رجع عنه وابو علي لا يوجب اعادته بعينه بل لا يعتبرها لما تقدم من ان من شروط المعاد الا يكون جنسه داخلا تحت مقدورنا **قوله** اقل والحق الى اخره هذا مذهب قاضي القضاة انه لا يجب اعادة التأليف بعينه وكذلك الحيوة **قوله** او مثلها يعني مثل البنية التي هي التأليف مخصوص والمعنى بالمخصوص شكل التأليف الذي كان في الدنيا **قوله** فمثل يجب اعادتها بعينها هذا قول ابي هاشم وهو قول ابي هاشم ايضا لكن حكى عنه قاضي القضاة انه قال بعد لا يجب ذلك وهو مذهب ابي علي قال لان حيوة زيد يصح ان يكون حياة لعمرو **قوله** بما كان لا يصح ان يكون حياة الا له يعني مما لا يصح ان يحل الا في اجزائه بناء على قاعدتهم في ان لكل معنى محلا معينا لا يجوز ان يحل في غيره **مسئلة** واما سائر الاعراض فلا قائل بوجوب اعادتها **فائدة** ينطوي على تكميل الاولى ان المعاد يعاد بمعنى انه يبتدا ايجاده اختراعا لاقتداره تم ومثله ومعنى الاعادة ايجاده ثانيا وذلك بالفاعل وذهب عباد وهشام وابو بكر الرازي الى ان المعاد يعاد لمعنى وبه ايضا قال هشام وعباد في المحدث انه يحدث لمعنى الثاني ان الوجود الحاصل للمعاد هو عين وجوده الاول وصفته التي كانت له في الدنيا لا غيرها لان وجود الذات الواحدة لا يصح تعدده هكذا ينبغي ان يقال على قواعد المثبتين من اصحابنا ويحتجون بانه لو صح كونه على حالتين بالوجود في وقتين لصح كونه عليهما والوقت واحد وذلك يقضي بصحة وقوع الزائد في صفة الوجود وهو باطل فكل ما يأتي على قول من يعتبر مقدورا بين قادرين ويحكم على كل قادر بالتأثير في صفة وجود غير الصفة التي يؤثر فيها القادر الاخر جواز ان يعاد بصفة وجود غير صفة الوجود الاولى **فائدة** اخرى قد تقدم ذكر النفخة الاولى التي يهلكون بعدها الا الاحياء الا من استثنى ثم يكون الاعادة بالنفخة الثانية التي هي عبارة عن البعث وذلك ان الله يبعث بعد نفخة الصور الاولى وموت جميع الخلائق ثم فنائهم يحيي اسرافيل عليه ويعيد الصور فينفخ فيه اسرافيل نفخة اخرى فيقع صيحة شديدة ينفتح بها القبور عن رؤوس الموتى فيثورون دفعة واحدة عن قبورهم والريح ونفخ فيه اخرى فاذا هم قيام ينظرون يثورون منهوسين تزعج منهم الوجوه والاجساد لطول اقامتهم في التراب ولهول ما سوقع فالريح ما بين النفختين اربعون سنة على ما ورد في الاثار ذلك يوم مديد يوم عسير والصور الذي ينفخ فيه النفخ ويسمع منه الصوت كهيئة البوق وقد ورد ان دائرة راسه كعرض السموات والارض وورد في الاثار ان ما بين النفختين اربعون سنة هكذا ذكره غير واحد من اصحابنا قال مولانا عليه وفي هذا الكلام عدول عن قاعدتهم في اثبات الفناء فانهم ذكروا ان العالم يعدم بعد النفخة الاولى ثم ذكروا ان النفخة الثانية يقع فيثورون من قبورهم فظاهره انهم وقبورهم لم يعدموا بل باقون على صفتهم بعد الموت والدفن الا ان يكون مراد كلامهم انهم يعادون قبل النفخة الثانية ويوجدون ويوجد اجزاؤهم ويعادون الى مثل تلك الحالة التي كانوا عليها بعد الموت والدفن فليتأمل

فصل في عذاب القبر وسؤال الملكين

الكلام من ذلك يقع في فوائد ست الاولى في ذكر الاختلاف فيه الثانية في الدليل عليه الثالثة في كيفيته ووقوعه الرابعة في وقته الخامسة في فائدته السادسة في شبه المخالفين فيه الفائدة الاولى **قوله** الا ما يحكى عن ضرار تحقيق الكلام في ذلك ان الذي عليه الاكثرون القول بالحيوة في القبر قبل البعث وانه لا بد فيه من عذاب لاهل النار وبشارة لاهل الجنة ووصول شيء من روحها ونعيمها اليهم كما ورد القبر روضة من رياض الجنة او حفرة من حفر النار وخالف في ذلك مع بعض البغدادية منهم بشر المريسي ويحيى بن كامل وغيرهما وروي ذلك عن بعض الزيدية منهم الناصر الحسن بن علي عليه والمرتضى والناصر ابنا الهادي فقالوا لا يعلم الحيوة بعد الموت الا في البعث يوم القيمة **قوله** ونحو ذلك يعني كان مذهب

او تحزا او تبدد اجزاوه على وجه الارض ولعل كيفيه ذلك ان يعاد اجزاوه وتولف ويحيى في اى مكان يوصل اليه ذلك وهذا داخل
في حيز الامكان مع كونه مستبعدا غايه الاستبعاد والمعتبر الدليل السمعي وقد فصل المصنف الكلام على اهل النار والصحيح
ان الكلام فيهم وفي اهل الجنه والخلاف واحد كما اشرنا اليه الفايده الثانيه في ذكر الادله على ذلك قوله انما يكون
لفايده او اشاره يعني ولا كان الاحيا عبثا لا فايده فيه والحكيم منزه عنه قوله ولم يذكر الحيوه التي هم فيها يعني في
الاخره وهذا جواب عن سوال يرد ههنا تقريره لو كان الامر كما ذكرتم لكان الله قد احياهم ثلث مرات ولم يجعله قرين جوابه
ما ذكر المصنف وحاصله انه انما ذكر الموت الماضيه ولا حاجه الى ذكر الحيوه التي هم فيها ووجه اخر وهو ان المراد الحيوه
التي هم فيها والاحيا في القبر لكونهم عرفوا الله فيهما ضروره ولهذا قالوا فاعترفنا بذنوبنا ولم يذكروا الاحيا في الدنيا
لم يكونوا معترفين فيه بذنوبهم ذكره الامام يحيى قيل ويجوز ان يكونوا غفلوا حيوه القبر لقصر مدتها وذكر جماعه في ما يدل
على اسقاط الثالثه لان تعلق الحكم بعدد لا يدل على نفي ما عداه قوله فان قيل الاماته الاولى هي خلقه اياهم بعد ان كانوا امواتا
هذه عباره ركيكه فاسده وكيف يتصور الاماته الا ولى خلقهم بعد ان كانوا امواتا انما كانوا معدومين فالعباره الحسنه في ذكر
ما قاله السيد الامام في شرح الاصول ومتى قالوا ان احدى الاماتتين انما هو خلق الله الخلق من نطفه هي موات وجوابه احسن
من جواب المصنف وهو ان الاماته في الحقيقه انما هي ابطال الحيوه وازالتها ونفي البنيه التي يحتاج هي في الوجود اليها ولا
يتصور ذلك في النطفه التي لم يكن حيه اصلا وقد جعل الله الاماته مرتين وعلى ما ذكرتم يقتضي ان يكون ذلك مرارا فقد قال تعالى
ولقد خلقنا الانسان من سلاله من طين ولم يصر حيا بعد ذلك بل صار علقه كما قال تعالى ثم خلقنا النطفه علقه فخلقنا العلقه
مضغه فخلقنا المضغه عظاما فكسونا العظام لحما قوله واما قوله لا يذوقون فيها الموت الى اخره هذه اسئله الى ذكر
المجوزيه وسياق الكلام عليه اجرا ان شيتم قوله فتبين انهم يعرضون على النار اى ال فرعون يعني واذا ثبت ذلك في ال
فرعون ثبت في غيرهم من المستحقين للنار للاتفاق على ان الحكم واحد في ثبوت عذاب القبر وعدم ثبوته قوله ان كان المراد
بالاغراق المذكور الا انه لو اراده في قوم نوح ولا كلام ان موتهم مقترن باغراقهم قال جار الله جعل ادخالهم النار في الاخره كانه متعقب
لاغراقهم لاقترابه ولانه كاين لا محاله فكانه قد كان او ان لم يعذاب القبر ومن مات في ما او نار او اكلته السباع او الطير اصابه
ما يصيب المقبور من العذاب انتهى قوله وقد وردت الاحاديث في ذلك فيما ورد منها كثره الا انها احاديه لا يعتمد عليها الا على جهه
الاستظهار فمنها ما روي عنه صلى لولا ان لا تدافنوا لدعوت الله ان يسمعكم عذاب القبر وعنه صلى وقد سمع هده في غشيه او ان
غروب الشمس هذه اصوات اليهود يعذبون في قبورهم وعنه صلى ان الموتى ليعذبون في قبورهم حتى ان البهايم لتسمع اصواتهم
وعنه صلى وقد نفرت ناقته انه قال نفرت من صوت صاحب هذا القبر فانه يعذب وعنه صلى من لم يومن بعذاب القبر عذبه الله
وعنه صلى هو اول منزل من منازل الاخره فمن نجا منه فما بعده ايسر منه ومن لم ينج منه فما بعده اشد منه قوله اى غيرهما
يعني وان كان كبيرا في نفس الامر لانه لا يستحق اتصال العقاب الا على كبيره فهو كما ورد عنه صلى ان الرجل ليتكلم بكلمه يهوى
بها في نار جهنم وما كان يظن ان يبلغ به ما بلغ قوله لا يستتر من البول هذه روايه وفي روايه لا يستنزه بالنون والهاء وهما
بالتا الفوقانيه المثناه بعد السين المهمله ونون بعدها زاي معجمه فالتي بالهاء من النزاهه وهو البعد من السو والاخرى من
النزيع بالنون وكسرها وهو ما يتحلب من الارض من الما ذكره في الصحاح والزاى في روايه حذو الها مضاعفه قوله
والاسوال منكر ونكير الى اخره اعلم ان الاكثر اجازوا دخول الملكين القبر لسوال الميت بعد احيانه عن ربه ودينه ونبيه وهنوا
ذلك لما ورد من الادله النقليه عليه فان كان الميت من المثابين وفق للجواب فيونسانه بعد ذلك ويبشرانه بما اعد له من النعم
الدايم وان كان من المعاقبين العقر لسانه وتحير في الجواب فيتهددانه ويعذبانه ويوقعان الحسره في قلبه والغم فانه

من جزيل الثواب وما اعد له من عظيم العقاب وخالف في ذلك السني وضرار بن عمرو وذهبا الى انه لا يجوز دخول الملكين على الصغير المقبور
ولعلهما يستدلان على نفي عذاب القبر فان هذا من فروعه ومن نفاه نفى سؤال الملكين المذكورين فيكون قيل وممن انكر امر الملكين وما ورد فيهما
الشيخ ابو القسم البلخي **قوله** وقد ورد الاثر من عرف اهل الحديث جعل اسم الاثر لما اثر عن النبي صلى الله عليه وسلم من الصحابة والتابعين
ولم يكن مرفوعا الى النبي صلى الله عليه وسلم والخبر لما كان مرفوعا واشار المصنف بذلك الى ما ورد عنه صلى الله عليه وسلم يقول الله لملك الموت انطلق الى وليي فاتني
به فاني قد بلوته في السراء والضراء فوجدته حيث احب الى ان قال فيبعث الله ملكين ابصارهما كالبرق الخاطف واصواتهما كالرعد
القاصف يطئان في اشعارهما بين منكبي كل واحد منهما مسيرة كذا وكذا قد نزعت منهما الرحمة والرافة يقال لهما منكر ونكير مع كل
واحد منهما مطرقة لو اجتمع عليها ربيعة ومضر لم يقلوها فاما انه فيقولان له من كنت تعبد ومن ربك ومن نبيك فيقول الله ربي
رسول الله ومن يطيق الكلام عند ذلك وانت تصف من الملكين ما تصف فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم يثبت الله الذين امنوا بالقول الثابت
في الحيوة الدنيا وفي الاخرة ويضل الله الظالمين فيقول المومن كنت اعبد الله الخبر الى قوله فيطرق فوقه فاذا باب مفتوح من الجنة
فيقولان له هذا منزلك يا ولي الله قال صلى الله عليه وسلم فوالذي نفسي بيده انه يصل الى قلبه فرحة لا ترتد ابدا ثم قال ويقول الله عز وجل لملك
الموت انطلق الى عدوي فاتني به فاني قد بسطت له رزقي وسربلته نعمتي ولا نعمتي منه الخبر الى قوله ويبعث الله ملكين على
تلك الصفة فيقولان له يا عدو الله ما كنت تعبد وماذا ربك ومن نبيك فيقول لا ادري فيقولان له يا عدو الله لا دريت ولا تليت
ويضربانه ضربة يتطاير شررها في قبره الى اخر الخبر وغير هذا مما روي في معناه فاذا كان هذا قد ورد في الخبر فلا مانع
منه عقلا وجب قبوله ولا نقطع به اذ الخبر احادي فلا يثمر القطع لكن يثمر الظن ويصير يجوز ان يجاوره اشكال على
النظر من حيث ذكر عظم جسم كل واحد من الملكين على ذلك الوجه المفرط في العظم وكيف يتصور دخول من تلك صفته في اللحد
واقعاد الميت فيه وان قيل بانه يوسع ففيه اشكال لا راجح ولكن يومن بالله وما جاء به رسوله ويكل ما اشكل الى علمه فهو تعالى
بعلمه وقدرته الواسعة وحكمته البالغة **قوله** ويشاهدهما على صورة حسنة هذا مقتضى القياس وربما انه ورد في بعض الاحاديث
والالفاظ هذه هذا الخبر الذي نقلناه خلاف ذلك وهو ان الصورة واحدة ولا مانع منه فانه يمكن الا يحدث روعه مع المومن تعالى
الله ويكون في علم المكلفين بذلك لطف واعتبار **قوله** انما يكون التسمية ذما بالقصد الى ذلك يعني ان الاعلام لا يقصد بها
اصلها ولا يعتبر ما يفيده قبل التسمية بها من مدح او ذم وقد ورد السمع بذلك ولا مانع منه **قوله** والغرض بهذه التسمية
الى اخره هذا وجه اخر اذ رجحه في الاول وحاصله ان الوسلمان الاعلام يعتبر ما يفيده قبل التسمية بها فلا معنى لمنكر ونكير قبل
العلمية الا انهما غير معروفين وليس بذم وقد احتسبان الملكين الداخلين على اهل الجنة يسميان مبشرا وبشيرا **الفائدة الثالثة**
في كيفيته وهي انه لا بد ان يحيى الميت اذ لا يصح تعذيب الجماد ولا بد في المعذب ان يكون عاقلا ليعلم استحقاقه لما وصل اليه
والا اعتقد انه مظلوم ومع ثبوت عقله فانه يعلم ضرورة الصانع وتوحيده وعدله ولا يصح منه حينئذ اعتقاد جهل بانه مظلوم
لان معارف اهل الاخرة ضرورية وقد صار في اول احوال الاخرة وزال التكليف وقد ذهب قوم الى انه يعذب ميتا وهي جهالة
فان الميت لا يدرك العذاب لزوال حياته والقول بانه يعذب وهو ميت يؤدي الى القول بانه لا يعذب والمثل ولعل هؤلاء يقولون انه
يعذب روحه دون جسده والمانع من ذلك على ما هو الصحيح من القول بان الروح اجزاء رقيقة متركبة تحيى الفضلها وهي التي
لا يكون الحي حيا الا بها فالروح لا تعلم ولعلهم يحتجون على ما ذهبوا اليه بقوله صلى الله عليه وسلم في الميت انه يسمع خفق النعال فظاهره
انه يسمع وهو ميت لكن ذلك لا يتاتى لهم فان ادراك غير الحي معلوم بضرورة العقل انه محال والخبر مبناه ولا ابان المراد من
كان ميتا الا في تلك الحال او من يظنونه ميتا وقيل ان ذلك على سبيل التمثيل كانه يسمع **الفائدة الرابعة** في وقته
واعلم انه لا يجب العلم بتفاصيل عذاب القبر في وقته وكيفيته ولا البحث عن ذلك ولا او جزما يدل عليه وانما قامت الادلة على وقوعه

جملة

جملة فنعتقد كذلك ومن ثم ذهب السبحاني والمحققون الى انه لا نقطع بوقته هل هو عقيب الموت او بين النفختين اللتين فيهما
ذكرهما او قبلهما وهل هو طويل ممتد او قصير منقطع بل نتوقف امره على ما ورد فان ورد في شيء من ذلك اخبار ولو احاد به
وجب قبولها وصار مظنونا قال مولانا اعلم هكذا ذكر اصحابنا وفيه نظر لان قبول الاخبار الاحادية في الامور العلمية التي لا يتوقف
عليها عمل لا يخلو عن اشكال فليتامل وقد ورد في الاحاديث النبوية وكلام امير المؤمنين عليه السلام ما يدل على ان ذلك عقيب الدفن
وهكذا نقل عن قاضي القضاة فقيل وعدم تواتر النقل لمشاهدة الميت في القبور وسماع الصياح والانين منها ومعلوم ضرورة
لكن لا يقطع بذلك على ان المعذب والذي يصيح هو ذلك الميت المودع ذلك القبر بل الامر يحتمل وان كان الاغلب انه هو وكذلك قد
شوهد بعض الموتى فيما دفن فيه ظاهرة فيه اثار العذاب وتغير جسمه ومما يدل على ذلك ما روي عنه صلعم ان القبر يكلم الميت
عند وضعه فيه اما بلسان الحال او المقال يقول حين يوضع في القبر ويحك الم تعلم اني بيت الفتنة وبيت الوحدة وبيت الوحشة
وبيت الظلمة فما غرك بي وروي عنه صلعم ان العبد الصالح اذا وضع في قبره احتوشته اعماله الصالحة فتاتي ملائكة العذاب
فتقول اعماله الصالحة اليكم عنه لا سبيل لكم اليه ثم يقال له نم طيبا ومتا ويفسح له في قبره مد بصره ويؤتى بقنديل من الجنة
يستضيء به الى يوم بعثه وفي الاخبار ايضا ان المستحق للعقاب اذا وضع في قبره اتاه آت قبيح الوجه منتن الريح فيقول له
ابشر بسخط الله والعذاب الاليم فيقول له من انت فيقول له انا عملك الخبيث والله انك كنت لسريعا الى معصية الله بطيئا
عن طاعته فجزاك الله شرا ثم يقيض له اصم اعمى ابكم معه مرزبة من حديد لو اجتمع عليها الثقلان ما استطاعوا اقلالها
فيضربه بها ضربة يصير ترابا ثم يفرش له لوحان من نار ويفتح له باب الى النار يأتيه من حرها وسمومها الى ان يبعث وورد
ايضا انه لا بد لكل ميت من ضغطة القبر يضغط مستحق العقوبة ضغطة يدخل فيها جانبه الايمن في الجانب الايسر والايسر
في الايمن وعنه صلعم انه قال في ابنته زينب لما ضغطها القبر ضغطة سمعها من بين الخافقين غير الجن والانس قيل والمراد
ما يصيب المؤمن من ذلك ووقوعه بعد الموت لا غير وقال ابو الهذيل والنظام وبشر بن المعتمر وهو معنى كلام الشيخ في شرح الاصول
ان بين النفختين واحتجوا على ذلك بقوله تعالى ومن ورائهم برزخ الى يوم يبعثون والبرزخ الامر الهائل ووجه الاحتجاج قوله
بعد ذلك فاذا نفخ في الصور فلا انساب بينهم يومئذ ولا يتساءلون ففيه اشارة الى ان النفخة الثانية التي تحيى بها الاموات واقعة
عقيب البرزخ لمجيء الفاء في قوله فاذا نفخ في الصور والفاء للتعقيب فدل على ان تلك الفاء عقيب البرزخ والبرزخ في اللغة الامر الهائل
العظيم ولا يتسلط بعد الموت الا التعذيب او التنعيم فيلزم كون ذلك بين النفختين اذ لا قائل باستمراره من وقت الموت الى يوم
القيامة واما المسئلة امره واحده فيشكل وهنا واضح المذموم ولو كانت الاية واردة على هذه الكيفية لكنها ليست كذلك بل اخبر سبحانه
ان الذي يحضره الموت يتمنى ان يزاد في عمره ويفسح في اجله لعله يعمل صالحا فاخبر سبحانه انه لا يجاب الى ما طلب وان بينه وبين
مطلوبه برزخا اي امرا عظيما هائلا يمنع عن ذلك وهو ذوقه سكرة الموت ومنعه من العود الى مثل الحال التي كان عليها قبل
الموت الى يوم يبعثون وقال جار الله في تفسير قوله ومن ورائهم برزخ الضمير للجماعة اي امامهم حائل بينهم وبين الرجعة الى
يوم البعث وليس المعنى انهم يرجعون يوم البعث وانما هو اقناط كلي لما علم انه لا رجعة يوم البعث الا الى الاخرة الفائدة الخامسة
في ذكر فائدة عذاب القبر والاخبار به فالغرض في ذلك ما يحصل للمؤمن من السرور والمسرة وما يحصل للعصاة من العذاب وفائدة
العلم بذلك في الدنيا ما يحصل به من الدعاء الى الطاعة والصرف عن المعصية وفيما يشاهد من العذاب ونحوه لطف للمكلفين فيما
كلفوه الفائدة السادسة في شبه المخالفين ولهم شبه الاولى ان الانسان اذا احترق وصار رمادا وفرق في
الريح في كل جهة او افترسته السباع او اختطفته الطير وتفرقت اجزاؤه كيف يصح تعذيب من هذا حاله والجواب ان اعادة
البنية وتعذيبه بعد ذلك ممكن وليس يشترط ان يكون الاثارة والعذاب في حفرة هي قبر ولا مانع من ان يجمع الله الاجزاء

من بطون السباع وحوها او يجمع الله الاجزاء الاصلية من كل حي ويحييها وينشرها او يعذبها فكل ذلك مقدور وقال الامام يحيى
او يقول الله تعالى يعذب ارواح الذين افترستهم السباع وتفرقت اجزاؤهم ان كانوا من المعذبين كما انه يثيب ارواح الشهداء ويجعلها
في حواصل طير خضر وكل ذلك داخل في الامكان الشبهة الثالثة قالوا لو صح عذاب القبر لوجب ان نسمع انين المعذبين
فيه وصياحهم ولوجب اذا فتح على احدهم قبره ان يوجد جسده وعظامه محرقة بالنار او على صفة من صفات العذاب ومن المعلوم
انها قد فتحت قبور اقوام يستحقون العقوبة فلم يوجد في احد منهم شيء من ذلك والجواب انا لسنا نقطع بوقوع العذاب عاجلا
فقد يجوز ان يكون بين النفختين كما ذكره كثير من العلماء انه لا مانع ان يعذبوا في اوقات ولا نطلع على ذلك لحكمة يعلمها الله ولا يمتنع
ايضا ان يعذبوا حال الاطلاع عليهم ويكون عذابهم باطن اجسادهم فلا نطلع عليه ثم ان ذلك قد شوهد في بعض الموتى قبل الدفن
وبعده وان كان نادرا الشبهة الثالثة من السمع تمسكوا بآيتين الاولى منهما لا يذوقون فيها الموت الا الموتة الاولى ولو احيوا
لذاقوا موتتين الاية الثانية قوله تعالى وما انت بمسمع من في القبور فدل على انهم ليسوا احياء والجواب اما الاولى فان الله تعالى وصف
نعيم اهل الجنة وانه لا ينقطع بالموت كما ينقطع نعيم الدنيا فيجب ان يكون معنى الاية انه لا ينقطع نعيمهم ولا ينغص عيشهم كما كان في الدنيا
فان قال قائل فان قلت كيف استثنى الموتة الاولى المذوقة قبل دخول الجنة من الموت المنفي ذوقه قلت اريد ان يقال لا يذوقون فيها
الموت البتة فوضع قوله الا الموتة موضع ذلك لان الموتة الماضية محال ذوقها في المستقبل فهو من باب التعليق بالمحال كانه قيل
ان كانت الموتة يستقيم ذوقها في المستقبل فانهم يذوقونها واما الاية الثانية فالغرض من تشبيهها الكفرة في عدم الانتفاع
بالقول الحق بحال الموتى ونحن نعرف بان الذين في القبور لا يسمعون حال كونهم موتى فبطل ما ذكروه ويلحق بما تقدم فائدة
وهي انه قد جرى فيما حكيناه من الاثار ما يقضي بوجود الجنة والنار وهي مسألة خلاف بين علمائنا رحمهم الله فذهب ابو الحسين
وابو علي الى انهما مخلوقتان موجودتان وذهب ابو هاشم وقاضي القضاة الى انهما غير مخلوقتين قال الامام يحيى في المحجاز الاول والمعتمد
فيه ثلاث ايات الاولى قوله تعالى سابقوا الى مغفرة من ربكم وجنة عرضها السموات والارض اعدت للمتقين وقال في النار التي وقودها
الناس والحجارة اعدت للكافرين ولا شك ان الاعداد صريح في ثبوت الشيء وحقيقته ووجوده لان ما كان معدوما لا يقال انه معد الاية
الثانية قوله تعالى ولقد رآه نزلة اخرى عند سدرة المنتهى عندها جنة المأوى وجنة المأوى ليست الا دار الثواب باجماع الامة مع
انها في السماء وانها موجودة مخلوقة الاية الثالثة ما سطره الله من ذكر قصة ادم وحوى واسكانهما الجنة واخراجهما منها وهي
مكررة في عدة مواضع وفي ذلك نص صريح على خلقها ولا يجوز حمل ذلك على بعض بساتين الدنيا لاجماع الامة قبل ابي هاشم على ان
الجنة التي اهبط الله آدم منها هي الجنة التي يعودان اليها يوم الجزاء وانكار ذلك يجري مجرى القول بان الذي عصى ما كان ابا للبشر وانما
كان رجلا اخر يسمى ادم ولان الجنة في عرف المسلمين اسم دار الثواب فصرفها عنها غير جائز وقد اعترض هذا الاستدلال بان
ما ذكر لا يفيد القطع اذ قد يعبر عن المستقبل بالماضي كقوله تعالى وسيق الذين كفروا الى قوله وسيق الذين اتقوا ربهم ونادى اصحاب
الجنة اصحاب النار ونادى اصحاب النار اصحاب الجنة ونادى اصحاب الاعراف ونحو ذلك مما يطول تعداده مما ورد بلفظ الماضي
المفيد للوقوع والحصول والمراد به المستقبل وكذلك ما روي عن النبي صلى الله عليه وسلم انه رأى الجنة كذا معناه اذا كان في الاخرة رأى ذلك
هكذا قيل وقد تؤول الاثار ايضا على ما سبقت الاشارة اليه والى الجواب عليه وهو ان المراد جنة الدنيا وهي جنة ادم عليه السلام قال ابو هاشم
لا يمتنع ان يكون في السماء جنانا شتى سوى جنة الخلد وهي الجنة التي كان فيها ادم ويكون فيها كثير من الملائكة والانبياء الان قيل
والحق في هذه المسألة ما ذهب اليه ابو القاسم البستي من ان ادلة القاطع بخلقها مبنية على ان نحو قوله تعالى اعدت يفيد الحصول
وفيه الاحتمال المذكور وادلة القاطع بعدم خلقها مبنية على سورة الفناء كما سيأتي وهو غير مقطوع به وقال الامام يحيى وللمنكرين
لخلقها شبهتان الاولى انه لا فائدة في خلقها وما لا فائدة فيه وجب تركه فيجب الا يكونا مخلوقين والجواب ان في خلقها لطفا للمكلفين

وترغيباً لهم فإن علمهم بخلقها وما أعد فيهما من نعيم مقيم وعذاب أليم يكونون معه أقرب إلى الطاعة وأدخل فيها وفي الانكفاف عن المعصية قال عليّ أو لفوائد في خلقها مصلحة استأثر الله بعلمها الشبهة الثانية والواقدية أن كل شيء هالك فلو كانت الجنة مخلوقة لوجب أن يكون مما يهلك بالفناء ولا يجوز ذلك فيها لقوله تعالى أكلها دائم والدائم ما لا يزول ولا يتغير قال بعضهم وهذه الحجة متمسك أبي هاشم لأنه لا يمنع من خلقها الآن سمعاً وغيره ممن ذهب مذهبه منع من ذلك عقلاً وسمعاً وتمسكه من جهة العقل ما تقدم وأجاب الإمام يحيى بوجهين أحدهما أنا لا نسلم دخول الجنة في الهلاك ولا اندراجها تحت قوله كل شيء هالك إلا وجهه وإذا قام الدليل على خلقها ومنع دليل آخر عن هلاكها وجب إخراجها من العموم وتخصيصها منه وتخصيص العموم جائز الوجه الثاني أن الدائم هو الذي لا يفنى ولا يتغير ومعلوم أن مأكولات أهل الجنة تفنى وتعدم عند أكلهم لها فإذن هي غير دائمة فلا بد من حمل الآية على غير ظاهرها وتأويلها فنقول إن الجنة مما يفنى ويهلك وتأويل الآية أن معنى أكلها دائم أي إن الله تعالى يحدث أمثالها عقيب عدمها والدوام بهذا التفسير لا ينافي تغيرها وزوالها

فصل **قوله** وأما الميزان شرع المصنف في ذكر شيء من أحوال القيامة وأهوالها وبدأ بذكر الميزان وأهمل ذكر ما قبله وقد ذكرنا فيما مضى أول أحوال القيامة وأهوالها وهو النفخة الثانية وقيام الناس من قبورهم وبعثهم من قبورهم فتلك أول أحواله والحالة الثانية المساق إلى أرض المحشر لجميع الخلائق الملائكة والإنس والجن والشياطين والوحوش والطير وسائر الأحياء فإنهم يساقون إلى أرض المحشر حفاة عراة غرلاً قال قاضي القضاة وكونهم عراة هو في حال السوق والنظر إلى العورة في الآخرة غير محرم ثم يكسون بعد ذلك في الموقف يكسى أهل الجنة مما وعدوا به وأهل النار بما توعدوا به وأرض المحشر أرض بيضاء وقاع صفصف ليس فيها ربوة عالية ولا وهدة منخفضة بل صعيد واحد بسيط لا انخفاض فيه ولا ارتفاع ورد أن الناس يحشرون أصنافاً ركباناً ومشاة على أرجلهم ومشاة على وجوههم فقيل له صلى الله عليه كيف يستطيعون المشي على وجوههم إنكاراً من السائل لما استبعد فقال صلى الله عليه الذي أقدرهم على أن يمشوا على أرجلهم يقدرهم على أن يمشوا على وجوههم ومن أحوال ذلك اليوم وأهواله طوله وقد قال تعالى كان مقداره خمسين ألف سنة وورد الحكم لكون أن المكلفين يقفون فيه خمسين موقفاً كل موقف ألف سنة ومن أحواله وأهواله أنه لا شمس فيه ولا قمر ولا نجوم وأن السماء تنشق وهي عليلة غليظها مسيرة خمسمائة سنة ثم تسيل كالفضة المذابة ويخالطها حمرة كما قال تعالى فإذا انشقت السماء فكانت وردة كالدهان أي حمراء كدهن الزيت والملائكة في حافاتها وعلى أرجائها والجبال تسير فيه كالعهن المنفوش وهو الصوف وتشتبك الخلائق بعضهم ببعض وورد أنهم يحشرون كل صنف بالخلقة يطيف بها الصنف الآخر ثم كذلك حتى يكمل جميع أجناس الحيوانات ثم تدنو الشمس بعد ازدحام الخلائق في المحشر وقد نصا على حرها وتدنو من رؤوس الخلائق حتى يصير قاب قوسين ولا يبقى ظل إلا ظل العرش ولا يستظل به إلا المقربون المتقون فيرد حر الخلائق ويشتد عليهم وهج الشمس وحر الأنفاس ويعرق كل حي من كل جزء من بدنه ومن تحت كل شعرة من شعره فمنهم من يبلغ عرقه عقبيه ومنهم من يبلغ نصف ساقيه ومنهم من يبلغ خاصرته ومنهم من يبلغ فاه وغير ذلك وقيل تقف الخلائق شاخصة أبصارهم منفطرة قلوبهم لا يتكلمون ولا ينظرون في أمرهم بل يطلبون عاماً وعنه صلى الله عليه أنه قال بعد وصفه ليوم القيامة وهوله وطوله والذي نفسي بيده إنه ليخفف على المؤمن حتى يكون أيسر عليه من صلاة مكتوبة قال مولانا عليّ ولا يستبعد ما انطوت عليه هذه الأخبار فهذا كتاب الله المتلو الذي لا ريب فيه يقول الله سبحانه يوم ترونها تذهل كل مرضعة عما أرضعت وتضع كل ذات حمل حملها وترى الناس سكارى وما هم بسكارى ولكن عذاب الله شديد ثم نعود إلى شرح ما يفتقر إلى البيان والتذييل من كلام المصنف فيما أورده من ذكر بعض أحوال يوم القيامة **قوله** فقد أثبته الجمهور على الحقيقة أي أثبتوه على حقيقته وظاهره وأنه ميزان ذو كفتين ولسان ينصب في المحشر يوم القيامة فيوضع الحسنات في كفة والسيئات في أخرى فإذا رجحت كفة الحسنات علم أن الموزون عمله من أهل الخير وإن رجحت

كفه السيئات علم انه من اهل الشر وان تساويا عند من يجيز استوا الثواب والعقاب علم انه ليس من هولا ولا من هولا قيل وهو ميزان
وقيل بل موازين متعدده وهو ظاهر الايه الكريمه قوله فليس على الحقيقه قد حمله بعضهم على حقيقته وهو باطل لما ذكره وقوله
وبما لا يجوز عليه الاعاده هو لما يعدم من ان مقدور القدر لا يصح اعادته من القادر عليها لما ذكر هناك ولا يصح اعادته من القادر
لذاته لتاديه الى مقدور بين قادرين قوله ويجوز ان يجعل الله في احدى الكفتين نورا علامه للطاعه وفي الاخرى ظلمه علامه
للمعصيه قال ابو هاشم فان قيل النور والظلمه اجسام خفيفه لا ثقل فيهما فكيف يصح وزنهما اجيب بانه يجوز ان يخلق الله فيهما ثقلا
بقدر ما جعلت علامه له من الثواب والعقاب وقد قال بعضهم يوضع الشخص في كفه وعمله في كفه وهو غير متصور ولا مقابله بينه وبين
عمله الا المقابله بين الفعل والفاعل قوله ويجوز ان يكون الاعمال مكتوبه في صحائف الى اخره هذا الوجه ارجح والمهر وقد ورد من
الاخبار ما يقضي به فانه روي عنه صلى الله عليه وسلم يؤتى يوم القيمه ابن ادم بتسعين سجلا كل سجل منها مد البصر مكتوب فيها ذنوبه ثم يؤتى بقرطاس
يوازي قدر الانمله فيها شهاده ان لا اله الا الله فترجح بتلك السجلات قيل وهو محمول على ان تلك الذنوب صغاير او المضي التوبه بينهما
الى الشهاده قوله وفايده ذلك يجعل الميسره الى اخره هو كلام جيد لا غبار عليه وهو اشاره الى رد حجه المنكرين للميزان الحق
فانهم احتجوا بانه لا فايده فيه قوله ويكون في العلم به لطفا للمكلفين هكذا في المتن وفيه خلل من جهه العربيه ولعله من سهو القلم
والحقيق اللطفيه ان المكلف اذا علم ذلك عرف الاهتمام بحاله وانه غير مغفول عن محاسبته بنصب الميزان الذي هو الغايه القصوى
في تحقيق الحساب والزياده والنقصان فيكون اقرب الى التحفظ فيما كلفه خوفا من هتك الاستار والفضيحه على اعين الاشهاد
قوله وقد ذهب بعض السلف الى ان المراد بالميزان في الاخره العدل اراد والعدل في تحقيق الحساب السوي وان الجزا على حسب
العمل وانه لا يغفل عن صغيره الاعمال وكبيرها من غير ان يظلم العباد مثقال ذره وهذا القول منسوب الى مجاهد التابعي الكبير
والطبري يعني والضحاك وهو قول المطرفيه وقد عزي الى الهادي عليه السلم قوله ولا يوجب للعدول عن الظاهر يعني لكون ذلك ممكنا
ولا مانع عنه من جهه القدره ولا من جهه الحكمه قوله لما كان لذكر الثقل معنى اما لو كان للعدول عن الظاهر موجب وذكر الثقل
منع من ذلك ويكون من قبيل التوسع والاستعاره وهو من انواع البلاغه فايده وقد ورد ان صاحب الميزان يوم القيمه والقايم عليه
هو جبريل عليه السلم

فصل

قوله واما الحساب ونشر الصحف وانطاق الجوارح فمما لا يمكن انكاره يعني لما ورد من القران
فيها كقوله تعالى فسوف يحاسب حسابا يسيرا وقوله واذا الصحف نشرت وقوله يوم تشهد عليهم سمعهم وابصارهم وجلودهم بما
كانوا يعملون وغير ذلك من الايات القرانيه والاخبار النبويه الواسعه قوله وصوره الحساب الى اخره قال السيد صلاح
الاصولي غير ان محاسبه الله ايانا لا تجري على حد ما تجري المحاسبه بين البشر بكمن او المعاملين فان ذلك يكون لخلق العلم
الضروري في علمه انه يستحق من الثواب كذا ومن العقوبه كذا قيل وفيه نظر لان الحساب انما يوضع لمثل ذلك لغه ولا شرعا
وقد يجوز ان يكون المحاسبه بكلام يخلقه الله تعالى فيه بيان ما له وما عليه وان يعهد الله تعالى الى بعض الملايكه ان يحاسب
المكلف وعلى كل تقدير فاغرت الاحوال في كيفيتها نعرف بحسناته وسيئاته ويحصى ذلك عليه ونعرف مقدار ثواب الحسنات
ومقدار عقاب السيئات وسقوط ما يسقط من الاكثر في مقابله الاقل وبقا ما يزيد على ذلك قوله وليس على حد المحاسبه في الشاهد
يعني كما يجري بين البشر بكمن والمعاملين فان ذلك يكون بعقد الاصابع وما يجري مجراه ولو كان كذلك لم يكن محاسبه هذه الخلايق
بسرعه ولا يمكن الا بعد مده وزمان طويل قوله واما انطاق الجوارح الى اخره احتج المصنف في ذلك بالكلام وتفصيلا في حقيقه
وكيفيته اجمالا وتخبط واما انكاره بالكليه فلا قايل به فالقران مصرح به في عده ايات كقوله تعالى يشهد عليهم سمعهم وابصارهم
وجلودهم وقوله تعالى وتكلمنا ايديهم وتشهد ارجلهم وقال تعالى تشهد عليهم السنتهم وايديهم وارجلهم قيل المراد من الاسماع شهود
ما سمعت والابصار ما ابصرت والجلود ما مست من الحرام وما اشبه ذلك مما يقضي الماضي الحرمات وقيل المراد بالجلود

الجوارح وقيل هو كناية عن الفروج **قوله** فهو ان يخلق الله فيها الكلام هذا هو الوجه المعتمد عليه عند اهل التحقيق
وهو اولى من الوجوه واخلاها عن الاشكال والاستبعاد ويكون المتكلم وفاعل الكلام هو الله سبحانه ونسبة الكلام والشهادة
الى الجوارح حينئذ من قبيل المجاز الاسنادي قال جار الله فان قلت كيف تشهد عليهم اعضاؤهم وكيف تنطق قلت الله عز وجل ينطقها
كما انطق الشجرة بان يخلق فيها كلاما **قوله** او بان يبنيها بنية يصح منها الكلام ولا يتوقف على اختياره اي يصح منها الكلام لاجل
تلك البنية وظاهره انه اراد بتبنيها بنية كبنية اللسان واللهوات التي يصلح الة للكلام وهذا لا يستقيم على ظاهره لان المتكلم
ان كان صاحبها فهو متكلم من لسانه ولا حاجة الى ذلك ويكون حينئذ شاهدا لا مشهودا عليه ولا يصح ذلك وقد منع عنه بقوله
ولا يتوقف على اختياره وان كان المحدث للكلام الله سبحانه فقد تقدم ما لا يتوقف على تلك البنية لان الله سبحانه يصح ايجاد الكلام في كل محل
كما وجد في الحصى والشجر واما يتوقف على تلك البنية كلام القادر بقدرة فالاولى ان يكون المقصود من هذا الوجه وحاصله ان
يجعل كل عضو من الاعضاء صالحا بانفراده متكلما له الة الكلام البنية تلك البنية المخصوصة وهكذا ذكر السيد في شرح الاصول وصرح
به وضعف الشيخ ابو هاشم هذا الوجه بانه يلزم منه خروج الجوارح من ان يكون جوارحهم اذ قد صار كل عضو منها حيا قادرا
على انفراده الا ان يراد انها كانت جوارحهم وفيه خروج الى المجاز ورجح الوجه الاول وقد نسب الى الشيخ ابي هاشم وجه اخر نسبه
ايضا الى الفقيه حميد وهو ان المراد ان يجعل الله في كل عضو الة ويقع الكلام بها ويضاف الكلام الى الجارحة لحلول الكلام فيها
كما يضاف الى اللسان وان كان المتكلم في الحقيقة هو الجملة قال مولانا عليه السلام ولا يبعد ان يكون هذا الوجه هو مراد المصنف لكن فيه ما
ذكرناه من الاشكال ويمنع من ان يكون مراده قوله ولا يتوقف الكلام على اختياره فان هذا الوجه مبني على انه هو المتكلم قيل وكل
هذه الوجوه ممكنة لا يستبعد شيء منها كما استبعده ابو هاشم في ذلك الوجه وذكر الامام المهدي وجها رابعا وهو ان يكون المراد ان
الجوارح تتكلم بلسان الحال لا بلسان المقال على معنى ان الحال يقتضي ان لو كان لتلك الجوارح لسان وقدرة على الكلام لتكلمت وشهدت
فهو كقوله تعالى قالتا اتينا طائعين والوجهان الاولان ارجح واصح لان فيهما ابقاء للفظ التكلم والنطق على حقيقته واما التجوز فيهما
من جهة النسبة وفي هذا الوجه حمل اللفظ على مجازه وهو ابعد من المجاز العقلي ولا يعدل الى ذلك مع عدم الموجب ولانه لا معنى
مع هذا الوجه لما حكاه الله من عتاب المعاتبين لجوارحهم اذ لم يكن منها نطق ولا يكون لذلك وجه يستوجبه ولا قاعدة يبنى عليها
وقال الشيخ ابو القسم لا يصح ان يكون ذلك الكلام الا من فعل الله وقطع بالوجه الاول وهو الراجح كما تقدم **تنبيه**
ذكر المصنف صورة الحساب وصورة انطاق الجوارح ولم يتعرض لصورة نشر الصحف فاما الدليل عليه فهو ظاهر وقد اكتفى المصنف
بظهور ادلة تلك الامور كلها عن ذكرها وقد تكرر في القران ذكر ايتاء الكتاب باليمين وبالشمال ووراء الظهر وقال تعالى انا كنا نستنسخ ما
كنتم تعملون وقال تعالى اقرأ كتابك كفى بنفسك اليوم عليك حسيبا وصورة ذلك ان المرضي عنه يؤتى كتابه بيمينه وذلك عنوان
الرضا والثواب والمغضوب عليه يؤتى كتابه بشماله وذلك عنوان الغضب والعقاب نعوذ بالله منهما وفي بعض الاثار ان الذي
يتناول بشماله يكون ذلك من وراء ظهره بان تثنى شماله الى ظهره لما في ذلك من تعسفه قيل وذكر بعض المفسرين ان يد العاصي
تدخل في صدره حتى تخرج من ظهره ويتناول كتابه كذلك ثم انه لا بد لنشر الصحف الا الدراية بما تضمنته وبدلالة ان
صاحب الكتاب يقرأ ما فيه قوله تعالى اقرأ كتابك كفى بنفسك اليوم عليك حسيبا قيل وقراءته لذلك ان كان غير امي على ظاهره وان كان
اميا فانه يلهمه الله تعالى ما في الكتاب فيستطيع قراءته وعن النبي صلى الله عليه وآله وسلم يقول الله للعبد اقرأ كتابك كفى بنفسك اليوم عليك حسيبا
فيحرك لسانه فيقول تعالى للعبد اقرأ كتابك فتأخذه الرعدة فيقول يا رب عذاب جهنم احب الي من قراءة كتابي فيقول الله له اذهب الى
الجنة بعد عفو ربك قيل والمثل ويحمل على انه استمر على المعاصي حتى حضره الموت فتاب وعن الحسن البصري ليس من ميت الا ودخل
معه ملك في قبره ومعه صحيفة ودواة ويناوله صاحب القبر ويقول اكتب كل عمل عملته من خير او شر فيكتب ثم يطوي الكتاب

فيضعه عند راسه فاذا اتاه يوم القيامة وخرج من قبره جاء ذلك الملك فدفع اليه ذلك الكتاب ويقول اقرا هذا الكتاب فيقول نعم
فيقول اقرا كتابك كفى بنفسك اليوم عليك حسيبا **فصل** قوله واما الصراط فهو الطريق يعني لغة وهو بالصاد
والسين والزاي يقال صراط وسراط وزراط وشاهده قول الشاعر اكر على الحروريين مهري واحملهم على وضح الصراط
هكذا في الصحاح وقال جار الله الصراط الجادة من سرط الشي اذا ابتلعه لانه يسرط السابلة اذا سلكوه كما سمي لقما لانه
يلتقمهم والصراط من قلب السين صادا لاجل الطا كقولك مصيطر في مسيطر وقد تشم الصاد صوت الزاي وقري بهن جميعا
وفصحاهن اخلاص الصاد وهي لغة قريش ويجمع على صرط ككتب ويذكر ويونث كالطريق والسبيل والكلام منه يقع في
اربع فوايد الفايدة الاولى هل للمكلفين صراط او صراطان الذي عليه الجمهور انه صراط واحد وقال بعضهم بل صراطان واليه
اشار المصنف بقوله قيل وهو طريقان الى اخره وهذا قول محمود بن الملاحمي قوله في احد وجوهه يعني وجوه تفسيره
لان منهم من فسره بان المراد طريق الحق وهو ملة الاسلام ذكره جار الله في الكشاف الفايدة الثانية هل هو طريق يجتاز
او غير ذلك جمهور العلما انه طريق يجتاز في الاخرة وذكر قاضي القضاة عن كثير من المعتزلة انه ليس بطريق يجتاز لكنه
عبارة عن الادلة الدالة على ما كلفناه في الدنيا من فعل او ترك وهي التي من تمسك بها نجا ومن تنكب عنها هوى قال السيد في
شرح الاصول حكي ذلك عن عباد بن سليمن وهو قول ضرار من المجبرة قلت وللهادي عليه السلم كلام في تفسير قوله اهدنا الصراط
المستقيم يقضي بمثل قول ضرار والمسئلة غير قطعية فلا نخطئ المخالف ودليل القول الاول وهو المختار انه ظاهر القران وان
الصراط هو الطريق الحقيقي ويويده الخبر المشهور الوارد فيه من مسند ابي هريرة وفي اخره ولجهنم جسر وهو الصراط ادق
من الشعر واحد من السيف عليه كلاليب وحسك والناس يمرون عليه منهم كالبرق والريح ومنهم من اخذته الكلاليب والحسك
والناس بين ناج مسلم ومخدوش مكبوب في النار على وجهه وورد ايضا عنه صلعم ان بجانبي الصراط ملايكة بايديهم خطاطيف من
حديد يجذبون بها العصاة فيوقعونهم في النار وورد ايضا ان شعار الملايكة والرسل والمومنين اللهم سلم سلم يرون
المومنين المجاوزين للصراط من هو كالبرق الخاطف ومنهم من يمر كالريح ومنهم من يمر كالفرس ومنهم من يسعى سعيا ومنهم من يمشي مشيا
ومنهم من يحبو حبوا ومنهم من يزحف زحفا فاذا خلص المومن وجاز الصراط وورايه ينظر الى الناس الى النار وجرت الملايكة
للعصاة اليها قال الحمد لله الذي نجاني من النار بعد اذ رايتها الفايدة الثالثة في صفته الذي عليه جمهور المتكلمين انه طريق
متسع لاهل الجنة ويضيق على اهل النار مع امكان المشي فيها وينكرون ما ورد في الخبر المذكور من دقته وحدته ويقولون
انما هو من كلام الحشوية وقد حكى السيد صاحب شرح الاصول عن الحشوية انه ادق من الشعر واحد من السيف وان المكلفين
يكلفون اجتيازه فمن اجتازه فمن اهل الجنة ومن لم يمكنه ذلك فهو من اهل النار قيل وبه قال بعض المتكلمين واجاز ذلك
الامامان [illegible] والمويد يحيى ع وفي كلام الامام يحيى القطع بذلك وابطل السيد في الشرح هذا القول بان تلك الدار ليست
دار تكليف حتى يصح الزام المومن وتكليفه ما هذا سبيله في الحدة والدقة وايضا فالصراط الطريق وما ذكروه ليس من الطريق
بسبيل واعترض الوجه الاول بان مجرد ذلك نقول لا يلحق المومن باجتيازه المرور غم بل يقدره الله على المشي فيه بيسر كما في
اقدار الانبيا واهل الكرامات على المشي في الهوى وعلى الما واما اهل النار فيستحقون لما نالهم بذلك من الم او غم قال الامام يحيى بعد
ذكر الميزان والصراط واعلم ان هذه الامور ممكنة وظاهر الكتاب والسنة عليها فوجب الاعتراف بها ولا يقال العقل يحيل وزن
الاعمال وحمل المرور على الصراط وهو ادق من الشعر واحد من السيف لانا نقول لم لا يجوز ان يقول الموزون هو الصحف ويستدل
بتفاوتها على تفاوت الاعمال واما المرور على الصراط فلما لم يستحيل الطيران في الهوى والمشي على الما لا يستحيل المرور على
الصراط ومن نظر الى كمال القدرة فلا يليق به استبعاد هذه الامور الفايدة الرابعة في موضعه ذكر السيد صاحب الشرح

وعن بعض المتكلمين انه طريق بين الجنة والنار وذكر قاضي القضاة انه طريق على باب النار فمن كان من اهل الجنة مر على باب النار
الى الجنة ومن كان من اهل النار عدل الى النار وادخل من بابها وحمل على هذا قوله وان منكم الا واردها فجعل الورود المرور
على بابها قوله وقيل هو جسر على جهنم هذا قول طائفة من المتكلمين وقال به الامام يحيى بن حمزة وهو مروي عن ابن مسعود
والحسن وقتادة والجسر بفتح الجيم وكسرها واحد الجسور التي يعبر عليها قوله ان كان الضمير عائدا الى النار ظاهره ان فيه
وجها اخر انه يعود الى غيرها ولم اقف على ذلك في شيء من التفاسير قال رحمه الله ان اريد بقوله وان منكم الا واردها حصل الناس
بمعنى الورود دخولهم فيها وهي خامدة فيعبرها المومنون وتنهار بغيرهم وعن جابر انه سال رسول الله صلى الله عليه وسلم عن ذلك فقال
اذا دخل اهل الجنة الجنة قال بعضهم لبعض اليس وعدنا ربنا ان نرد النار فيقال لهم قد وردتموها وهي خامدة وعنه صلى الله عليه وسلم
انه سئل عن هذه الاية فقال سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول الورود الدخول لا يبقى بر ولا فاجر الا دخلها فتكون على المومنين
بردا وسلاما كما كانت على ابرهيم عليه السلام حتى ان للنار ضجيجا من بردها وعن ابن مسعود والحسن وقتادة هو الجواز على
الصراط لان الصراط ممدود عليها وعن ابن عباس قد يرد الشيء الشيء ولا يدخله كقوله تعالى ولما ورد ماء مدين ووردت القافلة
البلد وان لم تدخله ولكن قربت منه وعن مجاهد ورود المومن النار هو مس الحمى جسده في الدنيا لقوله عليه السلام الحمى من فيح
جهنم ويجوز ان يكون المراد جثوهم حولها وان اريد الكفار خاصة فالمعنى بين ويلحق بما تقدم بذكر فوائد الاولى اعلم
ان من احوال القيمة لامر اهوالها الحوض وهو من نعم الاخرة وهو المراد بقوله تعالى لنبيه صلى الله عليه وسلم انا اعطيناك الكوثر في احد
تفسيراته ففي مسلم عنه صلى الله عليه وسلم اتدرون ما الكوثر هو نهر وعدنيه ربي عليه خير كثير وهو حوض ترد عليه امتي آنيته عدد
نجوم السماء وورد عنه صلى الله عليه وسلم انه قال اشد بياضا من اللبن واحلى من العسل واطيب ريحا من المسك اول الناس ورودا عليه فقراء
المهاجرين من شرب منه لا يظما ابدا الفائدة الثانية هل يلحق من يستحق الثواب منذ مات الى ان يدخل الجنة شيء من الالام والغموم
كاهوال القبر والبعث والقيمة ام لا الذي عليه الجمهور انه لا يلحقه شيء من ذلك فلا يتالم ولا يغتم والا كان الالم والغم لا لجلب
النفع واعتبار ولا لاستحقاق والمومن لا يستحق ذلك والدار ليست بدار تكليف وهذا الدليل عام في كل من لا يستحق عقابا
من الملائكة والانبياء والاطفال والبهائم والصالحين من الجن والانس قال هذا الدليل انما يمنع من ان يتالموا من الله تعالى ولا يمنع من ان يغتموا
من قبل انفسهم لظنون فاسدة واوهام كاذبة يسبق لهم لشدة ما يشاهدونه وعظمه لانه يجوز عن ذلك بان العلوم كلها
ضرورية في ذلك اليوم فلا بد ان يعلم المومنون صدق ما وعد الله والامن من العذاب واستحقاق نعيم الابد علما ضروريا والعلوم
لا يصاحبها الظنون والاوهام ومن الادلة على ذلك قوله تعالى لا يحزنهم الفزع الاكبر وذهب الشيخ ابو القسم الى حصول الغم على المومنين
وهو قول ابن الاخشيد لظواهر احاديث وردت تقتضي بذلك من ذلك ان النار تضج ضجة شديدة يوم القيمة فلا يبقى ملك ولا نبي الا
جثا على ركبتيه من صيحتها قال والاية لا تمنع من ذلك لانه انما منع فيها ان يحزنهم الفزع الاكبر من الفزع ويجاب بان غيرها من الايات
يقتضي بذلك كقوله تعالى وهم من فزع يومئذ امنون ولا خوف عليهم ولا هم يحزنون الفائدة الثالثة ذهب الجمهور الى انه لا
تكليف في الاخرة وبعد الموت وقال الشيخ ابو القسم ان اهل الاخرة مكلفون في الجنة والنار فقيل ولا يحل وان يشكر نعمة الله واجب
على اهل الاخرة وانه يقبح منهم القبائح العقلية الا انهم غير مكلفين بذلك لما هم عليه من الالجا ولعدم المشقة قال مولانا عليه السلام هذا
كلام ركيك ولكنه يحكي الاجماع على ان شكر النعم واجب عليهم مع نفي التكليف وهل التكليف الا وجوب الواجب ونحوه والظاهر من قول
الجمهور انه لا واجب عليهم لما ذكره من الالجا وارتفاع المشقة
فصول في ان الله تعالى يفعل بالعصاة ما يستحقونه

فصول اولها في ان وعيد الكفار مقطوع به وثانيها في ان وعيد الفساق مقطوع به وثالثها في بيان المخالفين في ذلك
من العصاة فصدر به الكفار والفساق ولا يدخل فيه اهل الصغائر وان كانوا عصاة وان كان يفعل بهم ما يستحقونه من اسقاط

بعض ثوابهم حسبما يقابل عقابها قوله وينبغي ان نتكلم في مقدمتين اما المقدمة الثانية فلا كلام في وجوب تقديمها لانها

الفصول هذه عليها اذ أدلتنا فيها وادلة المخالفين من قبيل العمومات واما المقدمة الاولى فالاحتياج اليها هنا وذكرها مقدمة

لهذه الفصول غير واضح الوجه وكان ذكرها في فصول الاحباط والتكفير اولى لانا اذا علمنا ان ما يستحقه المثاب على الكبيرة من العقاب

يحبط ثواب طاعاته وما يستحقه على الصغيرة يصير مكفرا في جنب ماله من الثواب لم يكن بد من بيان معنى الصغيرة والكبيرة ولعل

المصنف لمح الى ان الفاسق هو فاعل الكبيرة لا الصغيرة واعظم مسائل هذه الفصول ذكر استمرار عقاب الفاسق اليه وانه غير معفو

عنه فاراد ان يقدم [illegible] الكبيرة والصغيرة ليتميز الفاسق من غيره من العصاة ولانه لا بد ان يذكر في اثناء الكلام في هذه الفصول

ان التائب وصاحب الصغيرة مستثنيان من تلك العمومات فاتضح الوجه وقد اشتملت هذه المقدمة على فوائد الاولى في ذكر حقيقتهما

وهي كما ذكره المصنف وهي حقيقة جيدة سليمة عن الاعتراض مبنية على ما بنى عليه المتأخرون من المتكلمين من عدم اثبات الكبيرة

والصغيرة المقدرتين فاما المتقدمون فيجعلون كلا منهما قسمين محققة وهي ما كانت على ما ذكر ومقدرة والكبيرة المقدرة ما

صدرت ممن له ثواب عظيم كثير فزاد على عقابها وصار عقابها مكفرا في جنبه ولو قدر انها صدرت ممن لا يستحق مثل ذلك

الثواب كان عقابها اكثر فهي كبيرة مقدرة وصغيرة محققة والصغيرة المقدرة نحو ما يرد مما يرد من الفساق مما هو صغير

في حق غيرهم فانها حال صدورها منهم ليست بصغيرة محققة اذ لا ثواب لفاعلها يزيد على عقابها لكنها صغيرة مقدرة لان فاعلها

لو لم يكن فاسقا وصاحب كبيرة لكان له من الثواب ما يزيد على عقابها فهي في حقه صغيرة مقدرة وكبيرة محققة وعلى قاعدة المتقدمين

تزاد في الحد تحقيقا او تقديرا كما فعل السيد صاحب شرح الاصول قوله والاعتبار بما احتج له في ان [illegible] وقال [illegible] يعني بالاعتبار

ان ثواب تلك الطاعة اكثر اعتبارا به لان العقاب [illegible] ما يستحق في كل وقت ولهذا قال بعضهم في حقيقتهما الكبيرة المعصية التي

الاصلي اقل [illegible] يزيد عقاب صاحبها المستحق على اصل اقترافها على ثواب صاحبها المستحق على اصل طاعته والصغيرة المعصية

التي عقابها الاصلي اقل من ثواب صاحبها الاصلي الفائدة الثانية ان في المعاصي كبائر وصغائر واليه اشار المصنف بقوله

وقد ورد السمع بان في المعاصي صغائر وكبائر وقد ذهب المعتزلة الى ان جميع ذنوب الانبيا وكل معصوم صغائر وان جميع ذنوب

الفساق كبائر اذ لا ثواب لهم يزيد على عقابها نظرا الى ان المعتبر التحقيق لا التقدير واما سائر المكلفين فما علمناه كبيرة

فلا كلام فيه وسائر معاصيهم يجوز انها كبائر وانها صغائر لان ذلك بحسب قلة الثواب وكثرته ولا نعلم ذلك فالمعاصي عندهم

منقسمة الى صغير وكبير وهذا قول جمهور الزيدية ولا فرق في ذلك بين العمد والخطأ واختلفوا هل نعلم عقلا ان فيها صغائر

او لا نعلم الا بالسمع فقال ابو هاشم نعلم عقلا ان في الذنوب الصادرة من سائر المكلفين ما هو صغير بمعنى انا نقطع بان في ذنوبهم

ما ينقص عقابه عن ثواب بعض الطاعات بحيث لو جمع المكلف بين تلك الطاعات وبينه لكان صغيرا ساقطا في جنبها وقال ابو علي

والقاضي لا نقطع بذلك من جهة العقل وانما نجوز فقط اذ ما من ذنب الا [illegible] الا ويحتمل كونه كبيرا قال ابو علي فان اقل قليل

من الطاعات لا يستحق عليه الا جزء واحد من الثواب واقل قليل من المعاصي يستحق عليه اجزاء لانه موقع الطاعة في حق الله المنعم باصول

النعم وفروعها ليس كموقع معصيته والجرأة عليه والتوصل بنعمه الى عصيانه واتفقوا على انا نقطع سمعا بان فيها صغائر

لقوله تعالى لا يغادر صغيرة ولا كبيرة الا احصاها وكل صغير وكبير مستطر ان تجتنبوا كبائر ما تنهون عنه نكفر عنكم سيئاتكم وكره

اليكم الكفر والفسوق والعصيان وظاهر العطف المغايرة فهو قسم ثالث كما ذكره المصنف وليس الا الصغائر وقال تعالى الذين يجتنبون

كبائر الاثم والفواحش الا اللمم والمراد باللمم ما قل وصغر من المعاصي والاستثناء على هذا منقطع وهذا التفسير مروي عن ابن

مسعود وابي هريرة والشعبي وغيرهم ومنهم من ذكر ان اللمم النظرة والقبلة وما دون الزنا ومنهم من قال هو الخطرة بالبال

اذا هم بمعصية ولم يعزم عليها وقيل اللمم ان يفعل كبيرة ثم [illegible] عنها [illegible] ولا يعود وهو قول الحسن والسدي والزجاج

والاستثناء مشعر على هذا وذهبت الخوارج الى ان كل معصية كبيرة ومنهم من قال بذلك الا في معاصي الانبياء وهو باطل لما تقدم وذهب
المعتزلة الى ان كل عمد من المعاصي كبيرة ومنهم من قال بذلك وهو المروي عن الناصر عليه السلام مذهب هؤلاء انه لا صغيرة الا ما صدرت
عن سهو او نسيان وقال الشيخ ابو علي بل لا يكون الصغيرة الا ما صدرت تأويلا ونحو استدلال لا ما اقدم عليه مع العلم بقبحه
فانه كبيرة وشطط انه لم يفرق الدليل الدال على ان في المعاصي ما هو صغيرة بين العمد وغيره ولا مانع يمنع من كون العمد صغيرة
والله قد بين ان الصغيرة واقعة من الانبياء ان كانت عن تعمد فهو الذي نقول وان كانت عن سهو ونسيان فلا تثبت بذنب
اصلا لانهما مرفوعان وان كان لم يرد الاستدلال كما يقوله ابو علي فهل يرد الا الاستدلال متعمدا وكان معصية فذلك ما
نقول او سهوا او لم يرد الاستدلال ويعود الكلام فيه كما تقدم فيتسلسل **تنبيه** السهو والنسيان مترادفان
وقيل السهو اعم والنسيان مخصوص بما تقدمه علم والخطأ ما صدر من غير قصد وقد ذهب الجمهور الى انها معفوة من كل مكلف
ولا انطام يعني ذلك الا نحو الانبياء فانهم لعظم شأنهم امروا بالتحفظ والتحرز من السهو دون غيرهم ورد بانه يستلزم
تكليف ما لا يطاق لان السهو من فعل الله وهو سلب العلوم الضرورية والتحرز من فعل الله غير ممكن واعترض بانه
قد يكون سببه من فعل العبد ككثرة التشكر فيمكنه الاحتراز واجيب بانه اذا فعل الشيء عن قصد فعلا على ما فعله حال
السهو **الفائدة الثالثة** هل من الصغيرة ما هو مقدر وكذلك الكبيرة او ليسا الا قسما واحدا وهو المحقق واليه
اشار المصنف بقوله وقد اختلف الشيوخ الى اخره ذهب المتقدمون الى ان كل واحد منهما قسمان محققة ومقدرة وذهب المتأخرون
الى خلاف ذلك وقد سبقت الاشارة اليه وهو كما ذكر المصنف خلاف لفظي **قوله** وفائدته هل للكفار صغائر ام لا وكذلك الفرق
يعني ان بان قسم المقدرة يكون لهم صغائر وهي ما لو صدرت من المطيعين المؤمنين لكان ثواب فاعلها اكثر من عقابها ومثله يلزم
في الكبيرة المقدرة فيكون للمؤمنين كبائر مقدرة وهي ما لو صدرت من غيرهم من ليس ثوابه كثوابهم لكان عقاب فاعلها اكثر من
ثوابه **الفائدة الرابعة** هل يجوز التعريف بالصغائر ام لا واليها الاشارة بقوله واتفق الشيوخ على انه لا يجوز التعريف
بجميع الكبائر وقوله وعلى انه لا يجوز التعريف بشيء من الصغائر وهما في معنى واحد لان التعريف بكل الكبائر يعلم منه ان ما عداها
صغائر فهو تعريف بها واعلم ان التعريف بالصغائر من جهة السمع ممكن اجماعا كان يرد دليل سمعي على ان من فعل هذه المعصية
مع هذه الطاعات كان عقابها مكفرا بثواب تلك الطاعات واما هل يمكن معرفة الصغيرة بالعقل فاختلف فيه فقال ابو علي واختاره القاضي
لا يمكن ان يعلم عقلا ذلك الا في حق الانبياء فانه يعلم بالعقل ان معاصيهم صغائر وقال ابو هاشم بل يمكن ان يعلم عقلا لغيرهم اكثر وهو
لعمرو الوفاء بستر وعليه حجة فانه يعلم صغر هذه الاساءة في جنب احسانه وكذلك من اطاع الله عمره فلا يمتنع ان يعلم بالعقل
صغر معصيته اليسيرة بعلمها بالنظر الى طاعاته الكثيرة في المدة الواسعة ورد ما قاله بان كبر المعصية وصغرها هو بالنظر
الى علمها وعدمه وكثرة عقابها وقلته ومقادير الثواب والعقاب بحسب الموقع ولا طريق للعقل الى تحقيق ذلك واتفقوا على
انه لا يجوز التعريف بالصغائر من الله تعالى ثم اختلفوا في التعليل فقال ابو هاشم والجمهور لانه اغراء بفعلها حيث خلق في المكلف
شهوتها ومكن منها وعرف بانه لا يناله العقاب عليها بل يزيد ثوابه على عقابها فيخلص منه وهذا معنى المفسدة وقال ابو علي
بل لان التعريف بها اباحة لها اذ يعلم المعرف بها انه لا ضرر عليه فيها ولا معنى للاباحة الا ذلك ورد بان ذلك خرج عن الاباحة
لكونها يسقط بعض ثوابه وذلك ضرر واما مع معرفة الصغائر لا يعرفها الله فقد قال جعفر بن مبشر ومن ذهب مذهبه ان
الصغيرة ما كان عن سهو او تأويل فيعرف الصغائر لا يعرفها الله بذلك **قوله** اما بعد فعلها فيجوز الى اخره احترازا عن سؤال
وهو انكم قد حكمتم على ذنوب الانبياء بانها صغائر وهم عارفون لذنوبهم فيعلمون انها صغائر وفي ذلك اغراء لهم بفعلها وتقرير
الجواب ان الطريق الى صغر معاصيهم ليس تعريفهم بها قبل فعلها بل كونها وقعت منهم ولا يعلم صغائرهم الا بعد فعلهم لها

ولا اغرا بعد العقل واعترض بان النبي اذا علم ان كل ذنب يرتكبه فهو صغيرة مكفرة فقد عرف الصغاير وحصل الاغرا ورجح في
الجواب ان تعريف الصغاير ليس باغرا على الاطلاق بل يختلف الحال فيه باختلاف المكلفين فمن كان عظيم الرغبة منهم في طاعة الله
شديد التعظيم له حريصا على امتثال امره ونهيه يمكن ان يحمل مشاق فعل المندوب وترك المكروه ولما يحصل الثواب لا يكون التعريف
في حقه اغرا وهذه حالة الانبيا فلا يكون تعريفهم بالصغاير اغرا لهم ويكون تعريفهم بعضها من بواعثهم ويكون معصية كما في
لهم في الزجر عنها الفائدة الخامسة في التعريف ببعض الكباير وهو جائز لانه لا يقع منه تعيين الصغاير والا لزم منه
محذور قوله وبالجملة فما كان عليه عقاب في الدنيا وما عداه الى اخره الذي يذكره المحققون ان الكبيرة تعرف بامور منها ما
ذكره المصنف من ان الله تعالى اوجب اقامة الحد عليها كقطع الطريق والسرقة وشرب الخمر والزنا ومنها وصف صاحب الذنب بان عليه
غضب الله ولعنته كما ورد في الفار من الزحف وفي قاتل المؤمن ومنها ذكر الاحباط كما ورد في الشرك اذا صدر من النبي لئن اشركت
ليحبطن عملك ومنها الوصف بالكبر كما قال في قتل الاولاد انه كان خطأ كبيرا ومنها الوصف بالعظم نحو قوله في القذف
وهو عند الله عظيم ومنها الوصف بالفحش نحو قوله في الزنا انه كان فاحشة ومنها الامر بالقتال على تلك المعصية نحو فقاتلوا
التي تبغي لان ذلك يستلزم اباحة دم العاصي ومن ابيح دمه فلا يستحق مدحا ولا ثوابا ومنها ما وقع اجماع قطعي على انه فسق
كالاستخفاف بالامام وعقوق الوالدين فان قيل بما علم والاجماع القطعي عزيز الوجدان لكن قد ورد من الاخبار ما يقضي بكبر
العقوق كقوله صلى الله عليه الا اخبركم باكبر الكباير قلنا بلى يا رسول الله قال الشرك بالله وعقوق الوالدين وكان متكيا فجلس ثم قال الا
وقول الزور الا وقول الزور فما زال يكررها حتى قلنا ليته سكت ولا يعتمد هنا الا الاخبار المتواترة قوله وقيل تعلم بذلك
فيما تناوله وعيد هذا قول ابي القاسم ورد بان الصغاير كلها متوعد عليها لان الوعيد عليها داخل في وعيد العصاة نحو ومن يعص
الله ورسوله فلم يفصل بين عاص وعاص وكذلك قوله فليحذر الذين يخالفون عن امره فانه وعيد يدخل فيه صاحب الصغيرة
وهذا على جهة الالزام لابي القاسم وهو ان يقال اذا كنت تجعل ما توعد عليه كبيرة مطلقا لزم ان لا يكون في المعاصي صغيرة فانه قد ورد
الوعيد على فعلها كلها ولم يعتبر الا ورود الوعيد على المعصية لكن من قواعده انه لا وعيد على صغيرة اصلا ومثل قوله هذا عن الحاكم
في صاحب الصغيرة والباب فانه ذهب الى انها غير داخلة في الوعيد وقال الشيخ ابو علي والاكثر انها داخلة فيه لكن هي مستثناة
عن دخول النار قيل والخلاف لفظي لانه لا خلاف في المعنى والاصح ان الوعيد على المعصية لا يقضي بكبرها لان الوعيد عليها هو
باعتبار عقابها ولا مانع من ان يكون ثواب فاعلها اكثر من عقابها فيكون حال الصاحب عن الوعيد كالتائب ويكون تمام الوعيد مقيدا
بالا يكون ثواب فاعلها اكثر من عقابها وعلى هذا فلا يقطع بكون الركون الى الظلمة فسقا وان كان الوعيد قد ورد عليه بعينه
كقوله تعالى ولا تركنوا الى الذين ظلموا فتمسكم النار فيكون نحو اخذ الولاية منهم معصية محتملة ومن قال ان الوعيد على المعصية
بعينها يقضي بكبرها جعل الركون كبيرة وقطع على آخذ الولاية بانه فاسق وقد فسقه السيد لا لاجل الا لان ذلك
في حكم الاعانة لامامه وفيه اشكال لانه تعالى من اين انه يعد فسقا للعلة التي ذكرها تنبيه اختلف في تعيين ما ثبت
الادلة على كبره من المعاصي فعن عبد الله بن عمر رضي الله عنهما انها الشرك بالله وقتل النفس بغير حق والزنا والقذف والسحر
واكل مال اليتيم والفرار من الزحف والالحاد في الحرم وعقوق الوالدين وزاد ابو هريرة اكل الربا وزاد علي عليه السلام السرقة وشرب
الخمر وزاد جمهور العلما الخروج على الامام وقال بعضهم البغي على المحق وزاد بعضهم النميمة اخذا بظاهر قوله ان جاءكم
فاسق بنبا وفيه نظر لدخوله في الاية ما يقضي بان ذلك موجب فسقه وعن بعضهم منها القنوط من رحمة الله والاصرار على معصية
الله والامن من مكر الله وههنا قاعدة لا يغفل عنها وهو ان صاحب الكبيرة فاسق ولا يصح التفسيق الا بدليل قطعي وتحقق
فمن ذلك تعرف انه لا يصح اثبات الكبيرة الا بقاطع ولا مانع من ان يستعمل الدليل القاطع لبعض دون بعض وما لم يقم الدلالة القاطعة

على كل معصية فلا يسمى الحكم بكبرها الفائدة السادسة ذهب الاكثر الى ان الاصرار على الصغيرة وعدم التوبة عنها لا يقطع
بكونه وقال ابو القسم كل اصرار كبيرة فهذا الاصرار كبيرة وهو مردود بان كبر المعصية لا يعلم الا بالسمع ولا دليل في السمع قاطع
على ان ذلك الاصرار كبيرة فبقي محتملا الفائدة السابعة قال الشيخان فاعل الصغيرة يسمى ظالما لنفسه لانه عصى الله
وتعدى حدوده ومن كان كذلك فقد ظلم نفسه ويدل عليه قوله تعالى رب اني ظلمت نفسي فاغفر لي لا اله الا انت سبحانك اني كنت من الظالمين
مع ان معاصي الانبياء صغائر ولان معنى ظلم النفس احد امرين اما تفويت النفع او جلب الضرر لها ولا يخلو فعل الصغيرة عن
احدهما واختلف الشيخان في اثبات العلة في ذلك فقال ابو هاشم تفويت النفع لانه يسقط من ثوابه ما يقابل عقابها ولما كان ابو علي
لا يقول بانه يسقط من الثواب شيء في مقابلة عقابها لعدم اعتباره الموازنة قال انه ظالم لنفسه لجلب الضرر وهو مشقة التوبة
لانه بفعل الصغيرة عرض نفسه لذلك ورد بان التوبة مشقتها مجبورة بما يستحق من الثواب عليها والضرر لا يعد ظلما الا
اذا خلا عن النفع قوله واما المقدمة الثانية فقد ذهب الجمهور الى ان في اللغة الفاظا موضوعة للعموم هذا مذهب الزيدية
والمعتزلة قوله وهي من وما واين ومتى واي في الاستفهام والمجازاة من لمن يعقل وما لما لا يعقل وهما اسمان بهذين المعنيين
المذكورين واين اسم ظرف مكان ومتى اسم ظرف زمان واي اسم مثالها على الترتيب من في الدار من دخل داري اكرمته وما في الدار
ما تصنع اصنع واين تقعد اقعد ومتى تسافر متى تسر اسر واي الرجال عندك ايا تضرب اضرب قوله
والنكرة في النفي مثال ذلك ما في الدار احد وليس في الدار احد قوله والجمع المضاف نحو عبيد زيد وابناء عمرو واخوة خالد
المعرفة قوله والاسم المفرد والجمع اذا دخلهما اللام يريد اسم الجنس نحو الرجل وجمعه نحو الرجال والصفة نحو الضارب
والمسلم والجمع نحو الضاربين والمسلمين واراد باللام لام التعريف نظرا الى انه حرف التعريف ولم يعبر بالهمزة كما ذكره
بعض النحاة والاكثرون يجعلون التعريف بمجموع الهمزة واللام والمراد بما دخله حرف التعريف لغير عهد فما كان للعهد
فهو مقصور عليه كما لو قلت جاءني رجال اليوم من صفتهم كيت وكيت ثم قلت فعل الرجال ومثاله في المفرد كما ارسلنا الى فرعون رسولا
فعصى فرعون الرسول وضابط ما هو للعهد ان يسبق الحضور حسي كما مثلناه او كان مشاهدا حال الخطاب كقولك القرطاس
لمن رايته يسدد سهما او حضور علمي وهو ما لم يسبق له ذكر ولا شاهد نحو اذ هما في الغار اذ يبايعونك تحت الشجرة ونحو هو
مقصود النحاة بالعهد الخارجي وكذلك لا يفيد العموم ما قصد به العهد الذهني كقولك ادخل السوق تشتري لنا لحما فلك
ان تحرى ذكر سوق بعينه ولا هو مشاهد في تلك الحال قوله بحسب اختلاف الشيوخ اعلم ان القول بان جميع تلك الالفاظ
موضوعة للعموم هو قول الجمهور من علمائنا وهو الصحيح وخالف الشيخ ابو هاشم في الاسم المفرد والجمع الداخل عليهما الالف
واللام وفي الجمع المضاف فزعم انها ليست من الفاظ العموم ووافقه في الاسم المفرد فقط ابو الحسين والرازي والفقيه حميد وهاهنا
اورد من الخلاف وهو ان منهم من ادخل في العموم لفظا غير الالفاظ المذكورة وذلك اسم الجمع المنكر نحو رايت رجالا زعم الشيخ ابو علي
انه من الفاظ العموم والجمهور على انه ليس بعام وهو الصحيح بدليل انه لا يصح منه الاستثناء فلا تقول رايت رجالا الا زيدا
وكذا اختلف في نفي التساوي نحو لا يستوي اصحاب النار واصحاب الجنة فالجمهور على انه لا يقتضي العموم ولا يدل على نفي الاستواء
في كل صفة من صفاتهما ويكفي في صدقه عدم التساوي من وجه واحد وفي صفة واحدة وقال ابن الحاجب يقتضي الشمول
والا لم يشترك المنفي عنهما الاستواء في وجه من الوجوه قوله وقالت المرجئة ليست للعموم ظاهره ان الخلاف في هذه المسألة مختص
بالمرجئة وناشئ عن مذهبهم في الارجاء وليس عندي كذلك بل الخلاف في ان للعموم الفاظا او لا خلاف لغوي لا يتعلق بالارجاء ويحتمل ان
يقول بالوعيد من يخالف في هذه المسألة وان يرجى من يوافق فيها قوله فقال البعض هي للخصوص يعنون للبعض لا للكل فيصرف
صور الحكم لفرد الا لفظ الجمع فيحمل على ثلاثة فقط فاذا قلت جاء الرجال انما يحمل على ثلاثة من هذا الجنس واذا قلت من دخل داري اكرمته

افاد الكرام بعض داخلي الدار يحنث انه لخرج عن الخلف بالكرام داخل واحد وحكى هذا عن الاشعري **قوله** وقال بعضهم مشتركة بين
العموم والخصوص بعينون فيستعمل تارة للشمول والاستغراق وتارة للبعض فهي لفظ مشترك بين معنيين كامر حيث اتفاقهما
قوله وقال بعضهم هي للقدر المشترك اي لا بعد العموم ولا الخصوص ولا يمنع منهما وهذه الزيادة لم اقف عليها في كلام غير المصنف
وفي العبارة ما فيها لكن اقرب ما يحمل عليه ان المعنى كون تلك الالفاظ موضوعة للقدر المشترك بين العموم والخصوص فيكون من قبيل
المتواطي **قوله** اي لا بعد العموم ولا الخصوص معناه لا بعد كل واحد منهما على انفراده مثل لفظة الحيوان باعتبار الانسان والفرس
فانها موضوعة للقدر المشترك ولا بعد احدهما بعينه ولا يمنع منهما الكل وبالقدر المشترك بين العموم والخصوص فانهما يتغايران
ووجد في كلام ابن الحاجب ما يقتضي بان منهم من يقول بانها من قبيل المتواطي موضوعة للقدر المشترك بين العموم والخصوص
لانه ذكر ان الخلاف فيها في الالفاظ هل للعموم او للخصوص كالخلاف في لفظ الامر هل للوجوب او للندب ومن الخلاف هنا كانه
متواطي فيهما او موضوع للقدر المشترك بينهما الا ان شارحي كتابه في تفصيلهم للخلاف والعوا ذلك ولم يثبتوه والاعتزو والاحر
قوله وقال بعضهم بالوقف مطلقا حقيقة انهم قالوا انا وجدنا الفاظ العموم مرة تستعمل في العموم ومرة تستعمل في الخصوص
ولم نعلم هل استعمالها فيهما حقيقة فيكون مشتركة او حقيقة في احدهما ومجاز في الاخر فنقف والمشهور الواقفية **قوله**
وقال بعضهم به اي بالوقف في الاخبار خاصة ومفهومه واما في غيرها فيقولون بانها للعموم ومنهم من ذهب الى انها اذا وردت
في غير الاخبار حملت على الاستغراق واما في الاخبار فهي غير موضوعة له وحكى ابو الحسين عن قوم القول بان الفاظ
العموم لم توضع لخصوص ولا عموم ولا تحمل على خصوص ولا عموم الا بقرينة ودلالة وهو مذهب معتزلي وحكي عن المرجية
وحكى هذا ايضا عن الاشعري **قوله** لنا ان الاستغراق معنى عقله اهل اللغة ودليله انهم ارباب العقول الكاملة فلا يجهلون
ذلك وبالجملة ان حاجتهم ماسة الى التخاطب به ودليله ان الواحد منهم يحتاج الى امر ونهي وخبر واستخبار ويحوز لذلك ومس الحاجة
الى الشمول ذلك الامر لمن يريده منه ويطول عليه تعداد من يريد منه ذلك ولذلك مست بهم الحاجة الى عبارة شاملة لجميع
هذا المراد وبالجملة انه جرت بصيغ اللفظ الشمول لفظا ودليل ذلك ان من حق الفادر على امر متى توفرت دواعيه الى ايجاده ان
يوجده والا خرج عن كونه قادرا **قوله** كلا ما في معنى يشتد الحاجة الى العبارة عنه يعني وهذه المعاني التي ذكرتم انتم
الحاجة الى التكلم بما يكشف عنها كالعموم وقد اعترض ابن الحاجب هذه الطريقة بانا لا نسلم افتقار العموم الى وضع لفظ
له مفرد فانه قد يستغنى بالمجاز وبالمشترك عن ذلك **قوله** والا لما حسن ان يحيد بذكر جميع العقلاء يعني لما احسن من حيث
وضع اللغة الا بقرينة تقضي بان المستفهم اراد غير الحقيقة **قوله** حتى يستفهم السائل يعني اذا لم يكن ثم قرينة حالية
فقال يعني بارادة احد المعنيين **قوله** وانهم متفقون يعني اهل اللغة وارباب العربية فانهم شرطوا في صحة الاستثناء حصول
الفائدة قالوا فلا يصح ان يقال جاء قوم الا رجلا لعدم الفائدة **قوله** وتاولوه حيث وقع دالا على خروج الظاهر ان الا اذا جاءت بعد
الجمع المنكر حكم عليها اهل العربية بانها صفة بمعنى غير لتعذر معنى الاستثناء فقالوا في قوله تعالى لو كان فيهما آلهة الا
الله لفسدتا ان آلهة وصفت بالا كما توصف بغير لو قيل آلهة غير الله هكذا ذكره جار الله وغيره فاذا عرفت هذا فقول
المصنف ان المعنى ليس بعضهم زيد اغلط فان هذا هو معنى الاستثناء الذي نفاه ولكنه رحمه الله اذا خاض فيما يرجع الى
العربية كبا جواده وما وزى زناده قال صاحب مغني اللبيب الثاني من وجوه الا ان تكون صفة بمنزلة غير فيوصف بها وبتاليها
جمع منكرا وشبهه فمثال الجمع المنكر لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدتا ولا يجوز في الا هذه ان تكون للاستثناء من جهة
المعنى اذ التقدير حينئذ لو كان فيهما آلهة ليس فيهم الله لفسدتا وذلك يقتضي بمفهومه انه لو كان فيهما آلهة فيهم الله
لم تفسدا وليس ذلك المراد ولا من جهة اللفظ لان آلهة جمع منكر في الاثبات فلا عموم له فلا يصح منه الاستثناء ولو قلت

[illegible]

قام

جعل ع

فاذا جاء الا زيدا لم يصح ايضا قافا فانظر كيف النفي لو يلبس بعضهم زيدا معنى الاستثنا وهو صحيح فان معنى جا القوم الا زيدا
ليس بعضهم زيدا **قوله** والاستثنا من الاعداد خروج ما لولاه لوجب يعني فاذا لم يستثن حكم عليه بالعشرة كامله ولم يقبل
قوله ان الامر خلاف ذلك **قوله** يزيد السامع البابسا يعني لان المراد بلفظ التاكيد تقرير ما سبقه وتاكيده على ما هو عليه
من غير افاده زياده معنى اخر **قوله** ونحوها يعني اجمع واجمعين ونحوهما **قوله** دليل اذا قال ضربت من في الدار فانه
الخ والمراد بالمنافاه ان يفيد نفي جميع ما اثبته والمناقضه ما اصطلح عليه المنطقيون من ان نقيض الكليه الموجبه نحو كل انسان
حيوان سالبه جزئيه نحو ليس بعض الانسان بحيوان **قوله** ومع الاشتراك والخصوص لا منافاه يعني لاحتمال انه اراد بقوله
ضربت من في الدار بعضهم وبقوله لم اضرب من في الدار البعض الاخر هذا اذا كان للخصوص او مشتركا اذ لا مانع ان يراد
في المشترك احد معنييه **قوله** دليل فهم عثمان بن مظعون الى اخره اعلم انه اذا اطلق عثمان فهو الخليفه عثمان بن عفان لانه
حتن رسول الله صلعم المشهور فكان الاولى ان يطلقه المصنف هنا فان صاحب هذه القصه عثمان بن مظعون الجمحي وكان من افاضل
الصحابه واصلبهم دينا ومات في حياه رسول الله صلعم فبكا عليه رسول الله صلعم بكا شديدا واهل التاريخ يحكون صفته ومن صلابه دينه
وشده يقينه انه لما قدم مكه بعد هجرته الى الحبشه وراى ما كثر من المسلمين عليه من الاهانه واستهزاء المشركين بهم منهم وكثره
اذاهم لهم وكان له جوار من الوليد بن المغيره وهو امن بسببه غارت نفسه على كونه امنا بجوار مشرك وغيره يلقى من البلا
في حب الله ما لا يصيبه مثله فرد على الوليد جوازه وقال له لا استجير بغير الله والقصه ان لبيد بن ربيعه الشاعر المشهور
كان نفدا الى مكه ويسمع فيها اشعاره فاتفق يوما انه دخل المسجد الحرام وصار ينشد وعنده جماعه منهم عثمان بن مظعون
رضي الله عنه فلما انشد الا كل شي ما خلا الله باطل قال له عثمان صدقت ثم انشد وكل نعيم لا محاله زايل قال فقال كذبت فان
نعيم الجنه لا يزول فانف لبيد من ذلك وقال يا معشر قريش ما كان جليسكم يؤذى فمنى حدث فيكم هذا فلطم بعضهم وجه
عثمان فاصاب احدى عينيه فقال الوليد لعثمان لقد كنت في ذمه منيعه فاجابه عثمان بان عيني الصحيحه لفقيره الى
مثل ما اصاب صاحبها في الله **قوله** وكذلك فهم ابن الزبعرى العموم الى اخره القصه ان رسول الله صلعم دخل المسجد وصناديد
قريش في الحطيم وحول الكعبه ثلاثمايه وستون صنما فجلس اليهم فعرض له النضر بن الحارث فكلمه رسول الله صلعم حتى افحمه
ثم تلا عليهم انكم وما تعبدون من دون الله الايه فاقبل عبد الله بن الزبعرى فراهم يتهامسون فقال فيم خوضكم فاخبره
الوليد بن المغيره بقول رسول الله صلعم فقال عبد الله اما والله لو وجدته لخصمته فدعوه فقال ابن الزبعرى انت قلت ذلك
قال نعم قال قد خصمتك ورب الكعبه اليس اليهود عبدوا عزيرا والنصارى عبدوا المسيح وبنو مليح عبدوا الملايكه فقال صلعم
بل هم عبدوا الشياطين التي امرتهم بذلك اراد صلعم ان العباده عباره عن امتثال الامر فانزل الله تعالى ان الذين سبقت لهم
منا الحسنى اولئك عنها الايه يعني عزيرا والمسيح والملايكه قال المصنف في الصغرى فان قيل فيها الجواب عن ابن الزبعرى فلنا
اولا لنا ان ما لا يستعمل حقيقه لما لا يعقل وذلك كان فلان الملايكه وعيسى ممن يعقل وان لم يثبت ذلك فاللفظ عام لكن العقل
خصصه والسمع اما العقل فهو ان من لا ذنب له لا يعاقب واما السمع فقوله ان الذين سبقت الايه قال مولانا عليم وروي
ان النبي صلعم قال لابن الزبعرى ما اجهلك بلغه قومك اما علمت ان ما لما لا يعقل ذكره في بعض حواشي الكشاف والذي
يظهر لي في هذه المسيله ان الشمول يسبق الى الذهن عند ذكر احد صيغ العموم ذلك ودليل الحقيقه الا ترى ان القايل
اذا قال اكرم العلما وجاهد الكفار فانه يسبق الى الفهم اكرام كل عالم وجهاد كل كافر ولا يسبق البعض ولا يقع تردد في ان
المقصود ذلك او غيره **قوله** والا لو كانت للعموم لكان الاستثنا منها نقضا حقيقه اي لو قلنا جا الرجال الا زيدا لو كان لفظ
الرجال فيه عاما كان هذا اثبات مجي زيد في ضمن الرجال ونفيه بخصوصه ولا شك انهما لا يصدقان معا فيكون تناقضا والتناقض

قوله ولا زيدا فصل كلما حيث لا يصار الى زياده التصرف ايضا
لمراد من النفي البعض الاخر ع

غير سايغ في تفهيم لا سيما في كلام الله تعالى وهذا السؤال يورد على الاستثناء فجعله المصنف شبهة للمخالف في العموم ولاجل هذا
السؤال اضطرب كلام العلماء في توجيه الاستثناء فالجمهور على ما ذكره المصنف من ان المستثنى غير مراد باللفظ العام له ولكن
لما اتى وله اللفظ باصل وضعه اتى بالاستثناء قرينة لارادة ما عداه وعدم ارادته وان اللفظ لم يستعمل في حقيقته لكل الجزء
فيه باطلاق لفظ الكل على الجزء وقيل بل اذا قيل على عشرة الا ثلثة فهو لفظ مركب يفيد ما يفيده سبعة واذا قيل جا الرجال
الا الطوال فهو بمنزلة جا القصار الا ان هذا مفرد وذاك مركب وقال ابن الحاجب وغيره بل اذا قيل على عشرة الا ثلثة فالمراد
بالعشرة جميع اجزائها لم يعبر معناه فيتناول السبعة والثلاثة ثم اخرجت الثلاثة بقولك الا ثلاثة فدل الا على الاخراج
ودل على العدد المسمى بها فبقي سبعة واسند الى السبعة فقط ما ذكر من ثبوتها عليه او نحو ذلك فلم يسند الا الى سبعة
فما ثم اثبات ولا نفي في حق الثلاثة اصلا فلا تناقض ولهم في هذه المسئلة مجادلات ليس هذا موضع بسطها واستيفائها قوله
ثم يتعلق عليهم السؤال الى اخره ليس بالواضح فانه اذا كان للخصوص او مشتركا توجه الاستفهام وحصلت الفائدة بالجواب
وقوله لا يحسن كل جواب بحيث فهو خاص او مشترك كلام غير مستقيم وما معنى كون الجواب خاصا او ما معنى كونه مشتركا
ان القائل بالفاظ مشتركة يسال ليفهم ما قصد الناطق بها هل العموم او الخصوص ووصوله الى ما اراد من ذلك ممكن بالجواب
النص والقائل بانها للخصوص وبعض افراد العام يسال عن تعيينه لانه مبهم لانها للبعض لا بعينه بها فطلب تعيينه ما يعينه
قوله لا عن كلهم الا حسن لا عن جملتهم قوله ثم يتعلق عليهم السؤال الخ اقرب ما يمكن من تصوير القلب ان يقال لو كانت للخصوص
لم يحسن ان يجيب بان الكل عنده او بانه ليس الكل عنده ولو كانت مشتركة لم يحسن ان يجيب حتى يفهم ما قصد هل السؤال عن الكل
او عن البعض قوله شبهة القائلين بانها للعموم في غير الوعيد ظاهر هذا ان خلافهم في افادة الوعيد مقصور على الوعيد
والاقرب ان خلافهم في الاخبار كلها فيقولون بعدم افادة شيء منها للعموم قالوا لانه لا تكليف فيها واما شمول التكليف بالامر
والنهي والتكليف شامل لعامة المكلفين فلعله ان صيغ الامر والنهي للعموم لما كان التكليف عاما وجواب الشبهة على هذا التقرير
بان الاجماع منعقد على التكليف بمعرفة كثير من الاخبار نحو قوله تعالى والله بكل شيء عليم وهكذا الوعد والوعيد ولولا الشمول
ما حصل الانزجار عن المعاصي والمواظبة على الطاعات **فصل** في ان وعيد الكفار مقطوع به قد فسر المصنف مقصوده
بهذه العبارة وهي مفتقرة الى التفسير لعدم وضوحها في المعنى المقصود والمعنى ان الذي توعد به الكفار من العقاب العظيم
المستحق ابدا ان يوصل اليهم قوله الا ما يحكى عن مقاتل الخ لا ينبغي ان يكون هذا مذهبا لاحد من المسلمين فانه رد لما علم
من ضرورة الدين ولعل الرواية غير صحيحة في نسبته الى من نسبت اليه من المسلمين وكيف يقول عاقل ممن يؤمن بالله انه لا معنى
للشرك وهذا مقاتل قال فيه ابن خلكان كان اماما في التفسير وقال الامام الشافعي الناس عيال على مقاتل في التفسير وعلى زهير
بن ابي سلمى في الشعر وعلى ابي حنيفة في الكلام قال موالا باطلهم ولكنه كان ينسب اليه الكذب ووضع الحديث قال ابن خلكان قال النسائي
المعروفون بوضع الحديث على النبي صلعم ابن ابي يحيى بالمدينة والواقدي ببغداد ومقاتل بخراسان ومحمد بن سعيد المصلوب بالشام وقال
القاضي ابن حجر المصري في التقريب هو مقاتل بن سليمن بن بشير الازدي الخراساني ابو الحسن البلخي نزيل مرو كذبوه وهجروه
ورمي بالتجسيم مات سنة خمسين ومائة **فصل** في ان وعيد الفساق مقطوع به معناه انه يفعل بهم ما استحقوه من العقاب
اعلم ان هذه المسئلة هي ام مسائل الوعيد المختصة بالنزاع الشديد عظيمة الاخطار متشعبة الخلاف بين علماء الاقطار ونرجو
ان يسددنا الله فيها بالقول الثابت وان نجمع كتابا في هذا الشان ما هو في غيره منها متفاوت ونحو ان شاء الله نذكر الخلاف فيها
مستوفى ثم نذكر ما وقفنا عليه من ادلة اهل المذاهب ثم نأتي بعد ذلك بفوائد وزوائد ونحلل في اثناء ذلك ذكر ما لا غنية عن
ذكره من كلام المصنف اما لبيان او استفادة او تحقيق نستفيد اما ذكر اقاويل العلماء فيها فالجمهور من العدلية والمعتزلة

والزيادة

والزيدية والامامية والخوارج وغيرهم ان كل واحد من فساق هذه الامة واهل الكباير يستحق العذاب بالنار في الاخرة ولا بد
ان يدخلها ويعذب فيها ويخلد فيها ابد الابدين وما هم عنها بغايبين قوله وقد خالف في ذلك المرجية وقد جرى اصطلاح
اصحابنا على ان كل مخالف فيما ذكرنا في حكم فسقه فهو مرجي سوا قطع او وقف والاتفاق على ان المرجية مذمومون
ملعونون وان الارجا اسم ذم كالقدرية لما روي عنه صلعم لعنت القدرية والمرجية على لسان سبعين نبيا وروى الحاكم
عنه صلعم لكل امة يهود ويهود هذه الامة المرجية وعن ابن عباس رضي الله عنه كلام القدرية كفر وكلام الرافضة هلكة وكلام
المرجية ضلالة ولكن اختلف في مسماه وموضوعه فالاصحاب بنوا على ما ذكرنا وان كانوا يقولون الارجا الحقيقي مذهب
الواقفة منهم الذين لا يقطعون بشي قيل لان الارجا التردد وقال الفقيه حميد في العمدة انه الوقف والشك قال مولانا عليه
بل المحقق ان الارجا هو التاخير ومنه قوله تعالى ترجي من تشا منهن قال الجوهري ارجات الامر اخرته ومنه وآخرون مرجون
لامر الله اي موخرون حتى ينزل الله فيهم ما يريد ومنه سميت المرجية قال مولانا ويكون وجه المناسبة تاخيرهم القطع
بالعقوبة والتخليد والله اعلم وطوايف المخالفين يتبرون من هذا الاسم ويقولون الارجا المذموم وايلوه هو مذهب من يزعم
ان الايمان قول بلا عمل لما روي عنه صلعم وقد سئل عن المرجية فقال قوم يقولون الايمان قول بلا عمل ويقولون فيما يحكم
الاصحاب عليه بانه الارجا الحقيقي هو رجا وليس بارجا واعلم ان القول بالارجا ليس مقصورا على فرقة دون فرقة
بل شايع في جميع فرق الاسلام من العدلية والمجبرة والامامية وغيرهم وفي الفرق الخارجة عن الاسلام كاليهود فان
اصل الارجا نشا منهم كما حكى الله عنهم وقالوا لن تمسنا النار الا اياما معدودة وقول من قال انه من المسلمين محمد بعد وفاة
اسس للموسى عليهم لحالا وكثير من مذاهب المبتدعة كالجبر والتشبيه ومذهب الخوارج فانه حدث على عهده عليه فقيل
والموسوس تسل السامعا في الخبر واما نامن الشر والقسم عليه ما معناه الطاعة طريق الجنة والمعصية طريق النار ومثال
القايل بالارجا كرجل يمشي الى المغرب وهو مع ذلك يرجو ان يبلغ به مشيه الى المشرق وقال بعضهم ه ومن يمشي في جمع الارجا ه
فقد مشي بالقدم العرجا ه واشار في مدرجة عوجا ه حايرة موحشة الارجا ه ومن العجايب انك ترى كثيرا من
القايلين بالوعيد والمايلين الى التشديد يسكتون عن مذاهب المرجية ويبالغون في تقبيحها ويوبخ القايلين بها ويزجر المايلين اليها
وهم يرتكبون المعاصي وينقادون اليها بالنواصي حتى قال بعض المرجية ه تعيب القول بالارجا حتى ترى بعض الرجاء من الجرايز ه
واعظم من اهل الارجا عيبا وعيدي اصر على الكباير ه حكى البيتين هذين الفقيه حميد الشهيد في كتابه عمدة المسترشدين
اذا عرفت هذا فالمرجية هم المجبرة باسرهم والحشوية كلهم ومن المعتزلة محمد بن شبيب وغيلان الدمشقي وموسى بن عمران
وابو شمر وصالح قبة والرقاشي والصالحي والخالدي وغيرهم ومن الزيدية الشيخ ابو القسم البستي وهو من فقها المويدية
وغيره ومن التابعين سعيد بن جبير ومن الفقها حماد بن سلمة وابو حنيفة واصحابه وتحقيق مذاهبهم ان منهم من قطع على ان
الفساق لا يدخلون النار وهم الكرامية والخراسانية ومقاتل بن سليمان كما في الفوايد لدى اهل العسكر ومنهم من قطع بدخولهم وخروجهم
وهم بشر المريسي ومن قال بقوله ونسب اليه في المحيط القول بان الفساق غير مرادين بآيات الوعيد ومنهم من قال يستحق الفاسق
العقوبة الدايمة الا انه يجوز ان يعفو الله تعالى عمن شا منهم واذا عفى عن البعض عفى عن الكل والا ادى الى المحاباة وهي لا تجوز
على الله تعالى وهذا قول محمد بن شبيب من المعتزلة ومن قال بقوله ومنهم من قطع بدخول الفاسق النار الا ان الطاعات التي ضربت
منه ترد عقابه من الدوام الى الانقطاع وهذا قول الخالدي واتباعه هكذا قيل في حكاية مذهبه وهو قريب من مذهب بشر
الا انه بين سبب الانقطاع وعدم التخليد وقال الفقيه حميد ذهب الخالدي الى ان الطاعة والمعصية اذا اجتمعتا فلا يستحق
على المعصية الا عقابا منقطعا لان الطاعة يرد ثوابها عقاب المعصية من الدوام الى الانقطاع ثم الله تعالى بالخيار في المنقطع

ان شا اسقطوا وان شا استوفى فان استوفى فنقله بعد ذلك الى الجنة ومنهم من قال بالوقف ومال اليه لتعارض ايات الوعد والوعيد
وعدم المرجح بحمل احدها على الاخر وعدم العلم بالمخصص منها للاخر فالوقف حينئذ هو الواجب لان في الادلة متى تعارضت
مذهبين التوقف وان تتساقط ويرجع الى الاصل فالمتوجه على كل واحد منهما هو التوقف فاذا رجعنا الى الاصل فهو ان الغفار
يجوز ان يفعل وان لا يفعل وهذا قول ابي حنيفة وغيره ومنهم من توقف في دخولهم النار واذا قدر دخولهم قطع بخروجهم ومنهم
من قطع بدخولهم وتوقف في خروجهم ومنهم من جوز دخولهم النار وعدمه وجوز ان دخلوا خلودهم وخروجهم وهذا
مذهب المرجئة الخلص ومذهبهم هو الارجاء الحقيقي وبه قال ابو القسم البستي وكثير من المرجئة واليه ذهب جملة اهل الارجا
من الغيلية وقال الرازي في النهاية بل المرجئة الخالصة هم القاطعون بان الفساق لا يعذبون ولا يدخلون النار وحكى من المذاهب
في هذه المسئلة القول بان الله يعذب البعض ويعفو عن البعض وقال هو مذهب اهل السنة وحكى اتفاقهم على ان الانعام الا ان
ان الله يعفو عن كثير ويعفو واتفقوا ايضا على انه لا يخلد عقوبة احد من هولا وذكر ان عدم القطع يسمى بالاقسام بمعنى دخولهم
النار وعدمه وخلودهم وعدمه مذهب كثير من اصحابهم وعزاه الى اكثر الامامية واعلم ان هذا الخلاف هو باعتبار دخول
الفساق النار وخلودهم فيها والقطع بالامرين او القطع بعدمهما معا او القطع باحدهما والقطع بعدم الخلود او التردد
فيهما او في احدهما وحاصله يرجع الى ما ذكر وقد يحكى الخلاف في المسئلة على كيفية اخرى وهي باعتبار الوعد والوعيد فالاكثرون من
المعتزلة والزيدية وهم الموسومون بالوعيدية يذهبون الى ان الفساق داخلون في عمومات الوعيد وانه واقع بهم لا محالة
واختلف طوائف المرجئة فقال مقاتل [illegible] وغيره ليس اصلا فهم غير داخلين في الوعيد وقد سبق انه يحكى هذا في المحيط عن بشر
المريسي وقال الاصم لا يدل ايات الوعيد على تعذيب الفساق لعلمنا انها غير باقية على عمومها لخروج التائب وصاحب الصغيرة عنها
فهي مجملة حيث خصصت لان العام اذا خص صار مجملا في الباقي كما يذهب اليه بعض علماء الاصول وقال ابو هشم دلالة العموم
على تعذيب الفساق غير مقطوع بها لانه يجوز ان يكون ثم استثناء او شرط مخصص له بالكافر بعينه الا ان اعتقاده لم يفعل
او ان لم يكن غفرانه للمسئلة او ما شابه ذلك وان لم نعلمه وقال ابو حنيفة تعارض العمومين كما سبق وقال زرقان واكثر المرجئة
قد اجتمع الوعد والوعيد في الفساق فنقطع بخروج العاصين او الكبائر من النار الى الجنة لانه يصح عندهم اجتماع استحقاق
الثواب والعقاب ويثبتون الاحباط والتكفير كما سبق هنالك فيفعل بالفاسق عندهم ما يستحقه من العقاب ويقطع ذلك
ثم يفعل ما يستحق من الثواب ويدوم ولا ينقطع قوله لنا الكتاب والسنة شرع المصنف في الاستدلال على المذهب المختار وحين
يتسع ما يفتقر من كلامه الى التذكر بزيادة فوائد وزوايد والله الموفق قوله اما الكتاب فما يتلى من الايات الدالة على المذهب
المختار هي من قبيل العمومات وهي على قسمين خاصة في اهل الصلوة وعامة فيهم وفي غيرهم من العصاة فالاول نحو قوله تع
يا ايها الذين امنوا اذا لقيتم الذين كفروا زحفا فلا تولوهم الادبار الى قوله فقد باء بغضب من الله وماواه جهنم وبئس المصير
وقوله تع يا ايها الذين امنوا لا تاكلوا اموالكم بينكم بالباطل الى قوله ومن يفعل ذلك عدوانا وظلما فسوف نصليه نارا وقوله تع
في اخر اية المواريث المختصة بالمومنين ومن يعص الله ورسوله ويتعد حدوده يدخله نارا خالدا فيها والثاني هو ما
ورد عاما لاهل الصلوة وغيرهم نحو قوله تع من يعمل سوءا يجز به ومن يعمل مثقال ذرة شرا يره ومن يقتل مومنا متعمدا
الاية قوله وكذلك الكافر فكان يلزم بطلان فائدتها يعني ان الكافر لم يتعد جميع حدود الله والحاصل ان احدا من
المكلفين لا يمكنه تعدي جميع الحدود سواء كان كافرا او فاسقا اذ فيها ما لا يمكن الجمع بينه وهي المتنافية والمتضادة الا ترى انه لا يمكن
الجمع بين اليهودية والنصرانية قوله على ان سياق الاية في فساق اهل الصلوة وذلك لما سبق من ورودها في اخر ذكر المواريث
المختصة بالمومنين وايضا فالاية محجة على ان اهل الصلوة مزجورون بهذه الاية عن تعدي حدود المواريث ولو حملت على

تعدى

يعدى جميع الحدود لامتنع تناولها لهم **قوله** قال تعالى اذا طلقتم النسا فطلقوهن لعدتهن او ترده استظهارا على ان الايه واردة في
فساق اهل الصلوه وان ساقها فيهم وهو وهم فان الايه المحتج بها في سورة النسا الكبرى اخر ايات المواريث قال تعالى يوصيكم
الله في اولادكم للذكر مثل حظ الانثيين الايه ثم قال ولكم نصف ما ترك ازواجكم ان لم يكن لهن ولد الى الايه ثم قال تلك حدود الله
ومن يطع الله ورسوله الايه ثم قال ومن يعص الله ورسوله ويتعد حدوده الايه المحتج بها واما الذي بعد ايه سورة
النسا الصغرى وذكر الطلاق فهو قوله تعالى وتلك حدود الله ومن يتعد حدود الله فقد ظلم نفسه وكان الصواب ان
يقول ان سياق الايه في اهل الصلوه لانها بعد ذكر المواريث المشروعه فيما بينهم التي خوطبوا بها وسبب وهم المصنف ان السيد
ذكر الشرح حال خوضه في هذا المعنى ما لفظه الذي ذكرتموه باطل لانه تعالى قال يا ايها النبي اذا طلقتم النسا الايه الى قوله ومن
يتعد حدود الله فقد ظلم نفسه ومن طلق امراته لغير العده واخرجها من بيتها لا يكون متعديا لجميع الحدود وذكرها
للاحتجاج على عدم عموم الحدود والمصنف جا بعبارة اخرى توهم انها اول الايه المحتج بها فانظر كلامه **قوله** عموم
اول الايه لا يمنع من خصوص اخرها كان الاولى ان يقول خصوص اخر الايه لا يمنع من عموم اولها وحقيقته انه لا يجب اذا
كان اخر الايه وهو قوله حتى اذا راوا ما يوعدون الى اخره محمولا على الكفار وخاصا بهم ان يحمل اول الايه بهم بل
يجب ترك اولها على عمومه وحمل اخرها على ما يصح حمله عليه هكذا قرره الرازي في النهايه **قوله** قالوا المراد انه يستحق
جهنم حقيقه ان الايه تدل على ان جزا القاتل ذلك ولا تدل على انه يجازى بذلك ويوصل جزاؤه اليه وهو سؤال حسن ثم ان
المصنف رحمه الله اعترض اعتراضا اخر وهو تجويز ان التقدير فجزاؤه ان جازاه ووجه الاجوبه الى هذا الطرف الاخير ثم لمح الى
جواب الطرف الاول بقوله وبعد فالجزا مصدر جازى يجازي الى اخره ولا يخلوا الكلام عن عدم انتظام وتحقيق الجواب عن
الطرف الاول من وجهين ذكرهما في النهايه واجاد فيهما احدهما ان تقدير قوله فجزاؤه جهنم اي من قتل مومنا جوزي بجهنم
ولذلك صح ان يعطف قوله وغضب الله عليه ولعنه لان عطف الفعل انما يصح على الفعل دون الاسم وثانيهما قوله تعالى من يعمل
سوا يجز به دل ذلك على ايصال الجزا الى المستحق واما الطرف الثاني فجوابه ما ذكره المصنف وحاصله انه لا دليل على تقدير
ذلك الشرط وما لا دليل عليه لا يجوز اثباته **قوله** يمنع من تقدير هذا الشرط يعني لان قوله وغضب الله عليه ولعنه فعلان
ماضيان فلا يصح تعليقهما بالشرط لانه يقتضي الاستقبال فيه نظر لان الفعل الماضي اذا وقع بعد الشرط او جزائه عاد
الى معنى الاستقبال والتقدير ومن يقتل مومنا متعمدا يغضب الله عليه ويلعنه ويعد له عذابا عظيما واذا قدرنا قوله
فجزاؤه شرط وتقديره ان جازاه فهو لا يمنع عن صحه عطف ما بعده على ما قبله والخصم يقول اخبر الله ان القاتل عمدا
عدوانا جزاؤه جهنم ان لم يعف عنه ويغضب عليه ويلعنه ويعد له مع عدم العفو عذابا عظيما **قوله** وبعد فقوله
ويغضب الله عليه ولعنه واعد له جهنم هذا غلط في التلاوه والايه واعد له عذابا عظيما **قوله** مصدر جازى يجازي صوابه
جزى يجزي لان مصدر جازى يجازي المجازاه هذا باعتبار اللفظ واما المعنى فهو واحد **قوله** فلا يصح تقديره بالاستحقاق
يقال لم يسبق ذكر ان الخصم قدر الجزا بالاستحقاق وجوابه ان المصنف وان لم يذكر ذلك السؤال فقد ذكره غيره قال في
الشرح فان قيل ليس في الايه الا الجزا وهو الاستحقاق لان تقدير الايه فجزاؤه ان جازاه جهنم ونحن لا ننكر الاستحقاق
قوله وبعد فالاستحقاق اسم الى اخره يقال والجزا ايضا اسم لان الاستحقاق مصدر استحق يستحق والجزا مصدر
جزى يجزي فلا فرق بينهما في الوجه المذكور وهو لزوم عطف الفعل على الاسم واحسن ما يقال انهم اذا حملوا الجزا على الاستحقاق
كان المعنى فهو مستحق ولفظه مستحق ليست مصدرا ولا اسما للفعل ونحن نقول معناه جازاه الله او جوزي بجهنم
فصح عطف الفعل عليه هكذا قيل ولا يخفى ما فيه من التكلف **قوله** ومنها قوله ان المجرمين في ضلال وسعر الى قوله

واما قوله في اخرها ام يحسبون انا الاية وهم المصنف رحمه الله وكانه قصد الى الاحتجاج بقوله تعالى ان المجرمين في جهنم خالدون كما
هي كذلك في الشرح فسبق القلم الى قوله تعالى في ضلال وسعر وهي اية اخرى ليس اخرها ما ذكره ووجه الاحتجاج بالاية انه تعالى
اخبر ان المجرمين في عذاب جهنم ولا شك ان الفاسق مجرم فيجب ان يدخل النار ويخلد فيها قوله واما قوله في اخرها الى اخره
احتراز عن سوال مقدر وهو ان ما بعدها يقتضي كونها واردة في الكفار لانه تعالى قال ام يحسبون انا لا نسمع سرهم ونجواهم وهذا
لا يصدق الا في حق الكفار وتقرير الجواب ان الاية التي استدللنا بها قد تمت فايدتها واستقلت بنفسها فلا يجب اذا اختص ما
بعدها ان يكون مخصصة مع ان لفظها لفظ عموم فيجب حمله على ظاهره الا لمانع ولا مانع ههنا فتقول ويجاب بانه ليس اخرها
ما يدل على الاختصاص بالكفار لكن المنافقين منهم والسر قد يكون بالكفر كالمنافقين وفي النجوى وقد يكون من اهل الفسوق نحوهم
قال مولانا عليه السلام وهو صحيح بالنظر الى ما ذكره لكن من جعله خاصا بالكفار بنى على ان قوله ام يحسبون انا لا نسمع استفهام
تقرير لحسبانهم ولا يحسب ان الله لا يسمع الا الكفار لان كل مومن يعتقد ان الله يسمع كل سر ونجوى وقد اعترض دلالة
هذه الاية باعتراض اخر وهو انها لو حملت على ظاهرها فهو يقتضي ان المجرمين الان في جهنم واجاب الفقيه بانه وان افاد
ظاهرها ما ذكره السائل الا انا حملناه على المستقبل لعلمنا انه لا يصح ان يحمل على ظاهرها قوله وقوله بلى من كسب سيئة الاية
عامة واحاطت به خطيئاته فاولئك اصحاب النار هم فيها خالدون وجه الاستدلال بالاية انا قد علمنا ان الفاسق قد احاطت به خطيئاته
بدليل انه اذا وقع منه زنا او سرقة اقيم عليه الحد على وجه الاستخفاف والاهانة ولا يصح ذلك الا وقد احاطت به خطيئاته
بدليل انه يعني انها قد احبطت ثوابه لان ثوابه لو كان باقيا لما صح ذلك ولولا احاطتها ثوابه لما صح لعنه ولا ذمه كالاحسن
ذلك في حق الصغيرة هكذا ذكره في الجملة وقد اورد على الاستدلال بهذه الاية سوال وهو ان الاية واردة في اليهود لانه حكى
عنهم قولهم لن تمسنا النار الا اياما معدودة ثم عقب ذلك بهذه الاية واذا كانت فيهم لم يصح الاستدلال بها في حق الفساق
واجاب الفقيه حميد بانها وان وردت فيهم فلا يجب قصرها عليهم لان الخطاب الوارد على سبب لا يجب قصره عليه الا اذا كان متناولا للسبب
فقط واما اذا كان عاما فانه يستقل بنفسه فيجب حمله على عمومه لان الحجة بنص الخطاب دون السبب ودليله انه يصح ان
يستثنى منه غير السبب واورد عليها ايضا ان الاحاطة لا تصح الا في الاجسام فيكون من قبيل المجاز ولا يصح التمسك بما
هذه حاله واجيب بان ذلك يقتضي الا يصح دلالتها على خلود اليهود في النار ولا شك انها مفيدة له فاذا تناولتهم وجب تناولها
لغيرهم والمجاز يصح الاستدلال به متى علم المراد منه والمراد باحاطة خطيئته ان كبيرته التي جاء بها ابطلت ثوابه فصار كالمحيط
به قوله وان الفجار لفي جحيم الحجة تامة في هذه الاية وبما يليها من قوله يصلونها يوم الدين وما هم عنها بغائبين فاخبر تعالى ان
الفجار في الجحيم وانهم يصلونها ولا يغيبون عنها والاية عامة للفاسق مع الكافر اذ لا خلاف في ان الفاسق فاجر ومن عجائب
ما اطلعنا عليه من الاوهام ان الفقيه حميد رحمه الله مع كماله وفضله وسعة فهمه وعلمه وحلمه اورد بعد الاستدلال
بهذه الاية سوالا وهو ان قيل ما انكرتم ان المراد بها الكفار لان ما بعدها ينبئ عن ذلك وهو قوله تعالى ويل يومئذ للمكذبين
ثم اجاب عنه بجواز اطالة الكلام فيه وفرعه وخرج منه الى فوايد تتعلق بان خصوص اخر الكلام لا يقتضي عموم اوله وليس
بعد الاية المحتج بها شي مما ذكره وانما وهم وظن ان الكلام في اية سورة المطففين وهي قوله تعالى ان كتاب الفجار لفي سجين فسبحان
من لا تعتريه الاوهام ولا يحيط بكنه جلاله الافهام قوله ومن يظلم منكم نذقه عذابا كبيرا قال جار الله والظلم
الكفر لا يحق بكل من ظلم والكافر ظالم لقوله تعالى ان الشرك لظلم عظيم والفاسق ظالم لقوله ومن لم يتب فاولئك هم الظالمون قوله
واسامتها يعني اسماء الايات المتقدمة الواردة في الوعيد كقوله تعالى ومن يعص الله ورسوله فان له نار جهنم خالدين فيها ابدا
انه من يات ربه مجرما فان له جهنم لا يموت فيها ولا يحيى وقد خاب من حمل ظلما واما من طغى واثر الحيوة الدنيا فان الجحيم هي

المأوى ونسوق المجرمين إلى جهنم وردا ونذر الظالمين فيها جثيا ومن يعمل مثقال ذرة شرا يره يا أيها الذين آمنوا إذا لقيتم الذين
كفروا زحفا فلا تولوهم الأدبار إلى قوله فقد باء بغضب من الله ومأواه جهنم وبئس المصير ومن يفعل ذلك عدوانا وظلما فسوف
نصليه نارا ومن يفعل ذلك يلق أثاما يضاعف له العذاب يوم القيامة ويخلد فيه مهانا وغير ما ذكر من آيات الوعيد التي يطول بها
التعداد قوله ومنها قوله إن تجتنبوا كبائر ما تنهون عنه نكفر هذه الآية ليست من عمومات الوعيد ولا دلالة فيها
صريحة على أن الفاسق يعذب لكن دلالتها من حيث أن الله سبحانه شرط في تكفير المعاصي وإذهاب حكمها وهو استحقاق العذاب
واتقاء اجتناب الكبائر فإذا لم يحصل الشرط لم يحصل المشروط فدل ذلك أن ما ذهب إليه المرجئة من تكفيرها مع ارتكاب
الكبائر وإسقاط العقاب عن الفاسق غير صحيح قوله ومنها قوله فخلف من بعدهم خلف الآية هذه الآية أيضا ليست
من عمومات الوعيد والاحتجاج بها من وجه آخر وهو أن الله سبحانه وتعالى أنكر على هؤلاء الخلف الخالفين للمذكورين أولا من اليهود
وهم في زمن رسول الله ادعاؤهم أنه يغفر لهم مع كونهم غير تائبين وهم الذين ورثوا الكتاب وهو التوراة بقيت في أيديهم بعد سلفهم
لا يعملون بها يأخذون عرض هذا الأدنى أي حطام الدنيا وما يتمتع به منها والمعتاد ما كانوا يأخذونه من الرشا في
الأحكام وعلى تحريف الكلم لتسهيل التكليف على العامة ويقولون سيغفر لنا أي لا يؤاخذنا الله بما أخذنا وإن يأتهم عرض مثله
يأخذوه أي يرجون المغفرة وهم مصرون عائدون إلى مثل فعلهم غير تائبين وغفران الذنوب لا يصح إلا بالتوبة والمصر لا
غفران له ويؤخذ عليهم ميثاق الكتاب ألا يقولوا على الله إلا الحق المعنى وهو أنه لا يغفر إلا للتائب وميثاق الكتاب قوله في
التوراة من ارتكب ذنبا عظيما فإنه لا يغفر له إلا بالتوبة ولا يخفى عليك بعد فهم تفسير الآية وفهم من أنزلت فيه صحة الاحتجاج
بها على ما نحن بصدده [illegible] اعلم أن أصحابنا رحمهم الله في الاستدلال بهذه الآيات الكريمة الدالة على إيصال العقاب
إلى الفساق على طريقة واحدة وهي من حيث عمومها وشمولها لكل عاص فاسق بدليل ما سبق من أن للعموم ألفاظا تخصه
وتعينه وذكر الرازي في النهاية وتابعه الإمام يحيى في المعتمد والإمام المهدي في الغايات الاستدلال بطريقة أخرى وتوجيه آخر وهو
من حيث الإيماء والدلالة وذلك على وجهين أحدهما أن ترتب الحكم على الوصف المناسب يشعر بكون ذلك الوصف علة لذلك الحكم
فقوله تعالى ومن يقتل مؤمنا متعمدا فجزاؤه جهنم خالدا فيها يقتضي أن كونه قاتلا على سبيل العمد به علة للأحكام المذكورة
وبيانه أن الوصف إنما يكون علة للحكم إذا كان مناسبا له والمناسبة حاصلة هاهنا لأن هذه الآيات جرت مجرى الزجر عن
موافقة المعاصي فوجب ترتب هذه الأحكام كلها على هذه المعاصي إيماء وحدوثا وأيضا ذكر الرازي والإمام يحيى أن في الاستدلال
بهذه الآيات ما لا يحوج إلى بطلان كلام المرجئة وهو الاستدلال بالآيات الكريمة مصحوبة بتقريب الإجماع وتوجيهه أن
يقال أجمعت الأمة على أن العصاة مزجورون بهذه الآيات المصرحة بالوعيد فسواء قلنا إن صيغة من ونحوه موضوعة
للعموم أو مشتركة أو موضوعة للخصوص فإنه يجب حملها في هذه الآيات على العموم وإلا لزم القول بأن العصاة غير مزجورين
بهذه الآيات وذلك خلاف الإجماع قوله وأما السنة فالأخبار مشحونة بالوعيد العظيم على من شرب وزنى واغتاب وقتل
النفس إشارة إلى نحو قوله صلعم مدمن الخمر إن مات لقي الله كعابد وثن وقوله صلعم لعن الله الخمر وشاربها وساقيها وعاصرها
ومعتصرها وبائعها ومبتاعها وحاملها والمحمولة إليه وقوله صلعم إذا فعلت أمتي خمس عشرة خصلة فقد حل بها البلاء
ثم ذكر منها شرب الخمور وقال صلعم من شرب الخمر فسكر لم يقبل له صلاة أربعين صباحا فإن مات دخل النار فإن تاب تاب الله
عليه فإن عاد فشرب فسكر لم يقبل له صلاة أربعين صباحا فإن مات دخل النار إلى أن قال في الرابعة فإن عاد في الرابعة
كان حقا على الله أن يسقيه من طينة الخبال يوم القيامة وهي عصارة أهل النار ونحو ذلك مما يطول شرحه وقوله صلعم في الزنا
وغيره لا يزني الزاني حين يزني وهو مؤمن ولا يسرق السارق حين يسرق وهو مؤمن ولا يشرب الخمر حين يشربها وهو مؤمن

وقوله صلعم ان الزناة تشتعل وجوههم نارا وقوله صلعم الزاني لا ينظر الله اليه يوم القيمة ولا يزكيه ويقول ادخل النار مع الداخلين وقوله صلعم
اياكم والزنا فان فيه سوء الحساب وسخط الرحمن والخلود في النار وعنه صلعم اذا ظهر الزنا والربا في قرية فقد احلوا بانفسهم
عذاب الله وغير ذلك وقوله صلعم في المغتاب من قال في مسلم ما ليس فيه اسكنه الله ردغة الخبال حتى يخرج مما قال رواه ابن
عمر وقال صلعم من ذكر امرءا بشيء ليس فيه ليعيبه به حبسه الله في نار جهنم حتى ياتي بنفاذه رواه ابو الدرداء
وتعليق حبسه في النار بما علق به يشعر بانه لا امد له لان اتيانه بنفاذه محال وكذلك ما سبق في الحديث الاول وغير هذا وغيره
مما ورد في الغيبة بحيث لو استقصيناه او اكثره وقوله صلعم في قاتل النفس لو ان اهل السماء واهل الارض اشتركوا في دم
مومن لاكبهم الله في النار وقوله صلعم من قتل مومنا فاغتبط بقتله لم يقبل الله منه صرفا ولا عدلا وغير ذلك وغيره مما يطول
ذكره ويخرج بشطره له واشباه ذلك يعني مما يعود الى الوعيد الشديد على انواع من المعاصي كقوله صلعم من تردى من
جبل فهو يتردى في نار جهنم خالدا مخلدا ومن قتل نفسه بحديدة فحديدته في يده يتوجأ بها بطنه في نار جهنم خالدا
مخلدا ومن تحسى سما فسمه في يده يتحساه في نار جهنم خالدا مخلدا والوارد من الاحاديث النبوية في الوعيد على انواع المعاصي اكثر
من ان يحصى واجل من ان يذكر بعضه بعينه ويسطر فانه يجاوز المجلد والمجلدين والمائة ومن احب مطالعة كثير منه فعليه بالكتاب
الجليل الذي ليس له شبه في فنه ولا عديل الموسوم بكتاب الترغيب والترهيب للحافظ العالم المحدث عبد العظيم المنذري رحمه الله
فانه جمع من عمومات الوعد والوعيد وزيادات الاطماع والتشديد ما لم يجمع في غيره من كتب الاولين والاخرين فهو في
اسفار الاخيار واسطة العقد الثمين **تنبيه** مما ذكره الرازي في نهايته من ادلة اصحابنا وتابعه فيه الامام يحيى
في التمهيد طريقة مركبة من العقل والسمع وتحريرها ان الفاسق يستحق العقوبة بفسقه لما تقدم من الادلة فلو عفا الله عنه
لكان لا يخلوا اما ان لا يدخل النار ولا الجنة او يدخل النار او الجنة والاول باطل لانهم اما ان يموتوا او يكونوا احياء في مواضع اخر
سوى الجنة والنار وكلاهما باطلان بالاجماع واما ان ادخلهم النار فان عذبهم فيها فما عفا عنهم وان لم يعذبهم فيها فذلك
باطل بالاجماع وان ادخلهم الجنة فاما ان يتفضل عليهم او يثيبهم والاول باطل لان الامة مجمعة على ان حال المكلفين في
الجنة متميزة عن حال الاطفال والمجانين وليس ذلك الا بالتفضل والتعظيم فالتعظيم ثبت والا قبح التكليف والثاني ايضا باطل
لانا قد بينا ان استحقاق العقاب واستحقاق الثواب لا يجتمعان بل حصول استحقاق العقاب احبط استحقاق الثواب واذا كان
القول بالعفو موديا الى هذه الاقسام الباطلة كان باطلا وقد ذكر المهدي عليه السلام قسما اخر في هذا التقسيم وهو ان يدخل
بعد العفو عنه النار مدة والجنة مدة وابطله بانه متفرع على ثبوت الاستحقاقين واجتماعهما في شخص واحد وذلك محال
لما تقدم ولتاديته الى ثبوت العقاب المنقطع وهو معترف بانقطاعه وذلك ممتنع وذكر الرازي وجها اخر مما هو مركب وتحريره
ان اسقاط الله للعقاب والعفو عنه اما ان يكون من قبل المعصية او حال حصولها او بعد حصولها لا يجوز ان يكون
واقعا قبلها لانا قد علمنا انه لا احد من المكلفين الا ومتى سرق استحق القطع على سبيل العقوبة والنكال وذلك يدل على
ان العفو لم يحصل اذ لو حصل لما جاز التنكيل والعقوبة لانا علمنا وهذه الطريقة على وجهها المذكور بين اعتماد اصحابنا عليها
قليل وتحريرها عن القطع في محل النزاع كليل اما الوجه الاول فهو مبني على ما ذكر من الاجماع وهو غير محقق والمعلوم واما
الوجه الثاني فليس فيه الا ان العفو لم يحصل وقت اقامة الحد على السارق ونحوه ومن اين انه لا يحصل من بعد وما المانع
من ان يستحق السارق ونحوه عقابا عظيما على كبيرته التي ارتكبها فامر الله بان يوصل اليه جزءا يسيرا من تلك العقوبة
عاجلا وهو الحد ويتفضل بنفسه ما يستحقه من جزاء العقاب واعترض الرازي الوجه الاول بانا نقول يدخل الجنة
تفضلا فلم لا يجوز ذلك فانا لا نسلم قبح التفضل بالتعظيم ولو ساعدنا على ذلك فلا نسلم انعقاد الاجماع على ان المكلفين

يجب

حتى ان يتميز حالهم في الجنة عن حال اهل الفضل واعترض الوجه الثاني بانه لم لا يجوز ان يغفر الله للعاصي اسقط عنه عقوبة
ما فعله بعد ذلك من المعاصي فيكون دافعا لاستحقاق العقوبة على تلك المعاصي ثم ان سلم ذلك فلم لا يجوز ان يسقط بعد حصول
المعصية فلا نسلم انه يحد على سبيل التنكيل لان الحد يقام على التائب وادعى بعضهم اجماع العلماء على ان الحد على التائب والمصر واقع
على وجه واحد لا يختلف فالواو الآية دالة على انه يقام نكالا في كل منهما فاذا لم يدل اقامته في حق التائب على استحقاق العقاب فكذلك
المصر وقال الرازي لا نسلم الاجماع على انه يقام على المصر على وجه النكال فان المرجئة بأسرهم يخالفون في ذلك ويدعون انه يقام لا على
وجه النكال وقد بالغ الامام المهدي عليه السلام في الرد عليه فيما ذكره وقال المعلوم من دين الامة انهم كانوا يستخفون باهل الكبائر وان علم
كان يقيم الحد على وجه التشفي لسورة المسكر على وجه الاهانة وان عليا عليه السلام حين جلد الوليد بن عقبة ضربه [illegible] اهانه له وقال وانكار
الرازي لاقامة الحدود على غير التائبين على وجه النكال والخزي بهت يتضمن تكذيب صريح القرآن حيث قال تعالى نكالا من الله
وحيث قال لهم خزي في الحيوة الدنيا واما اقامته على التائب فليس كذلك والفرقة بينهما معلومة من حاله صلعم فانه حين رجم العامرية
صلى عليها واثنى عليها خيرا ولم يفعل كفعله في حد العكليين الذين استوخموا المدينة فقتلوا الراعي فامر صلعم بسمل اعينهم
وقطع ايديهم وارجلهم من خلاف ولا يبعد ذلك انما جزاء الذين يحاربون الله ورسوله وكما كان من الصحابة في شان من لوط به
حتى قتل بحرق او يهدم عليه جدار او يرمى به من اعلى جدار تحقيرا له وقال عليه السلام هذا لا ينكره الا جاحد الا سفسطي الذي
تليل النفس قال مولانا عليه السلام ولما منع الرازي من قبح تعظيم من لا يستحق التعظيم لو خلينا وعقولنا بناه على عدم القبح والتحسين العقليين
وذلك غير مسلم له التالي دعواه انه انما قبح في الشاهد لما فيه من الضرر المظنون وهو تاديته الى ان الانسان يزهد في طلب صفات الكمال
التي يعظم لاجلها وذلك يؤدي الى الاخلال بنظام العالم الا انه حسد لا يكون المعظم اولى بالرتبة من المعظم وذلك يوجب عود الضرر
على فاعل التعظيم فيقبح منه لاجل ذلك ان يتفضل بالتعظيم والباري سبحانه وتعالى لا يخاف ضررا فلا يقبح منه التعظيم قال الامام المهدي عليه السلام
والعهد ان دعواه هذه باطلة واحالته ما ذكر كذب كما قال بعض اصحابه المجبرة فيه انه لا يبعد ان يكون كذا لا نعلم ان احدنا لا يخبر
من نفسه انه يمتنع من ذلك لخشية الضرر المذكور وقال فالانا نعلم ان الله تعالى سبحانه قادر على ان يجعل الواحد منا على صفة كمال يستحق لاجلها
التعظيم من غير تكليف ولا نعقل حسن التكليف بالتعريض لرتبة التعظيم وقال عليه السلام وهذا اضعف فان احدنا لا يستحق التعظيم على شيء
خلق فيه من غير اختياره قوله ويقال للخصوم لو جاز ان يتوقف في عمومات الوعيد الى قوله اي بعد القائلين بالوقف
من المخالفين وهذا ما اورده المصنف على صفة الاحتراز والجواب عن سؤال يورد بعد ذكر ايات الوعيد وعموماته وتحريره ان يقال
كما دلت الادلة على ان الفاسق من اهل العقوبة فقد دلت على انه من اهل المثوبة فايات الوعد معارضة بايات الوعيد وليس بان يدخل
المصر تحت الايات الدالة على استحقاقه للعقوبة باولى من ان يدخل تحت الايات الدالة على استحقاقه للمثوبة لعدم امكان الترجيح
وفي الحديث [illegible] المؤمن وقاف عند الشبهات فيجب الوقف وفي ذلك بطلان القطع على كونهم من اهل العذاب وهذا متمسك القائلين
بالوقف في سائر ايات الوعد والوعيد وعدم القطع بدخول الفاسق في هذه او هذه وقد عرفت بما تقدم ان اصحابنا رجحوا ايات الوعيد
وقطعوا بدخول الفاسق فيها وحملوا ايات الوعد على ما يوافقها وان من المرجئة من عكس فرجح ايات الوعد وحملها مخصصة
لعمومات الوعيد فهذه ثلث فرق [illegible] من رجح ايات الوعيد ومن رجح ايات الوعد والوقف وقد ابطل السؤال على ذكر متمسك
اهل الوقف والجواب عنه ذكر متمسك من رجح ايات الوعد ثم يأتي بعد ذلك بما هو جواب عنه وبالمقتضي لترجيح ايات الوعيد فاعلم ان ايات الوعد
كثيرة وهي انواع منها ما ورد مورد ايات الوعيد بان يعم الوعد على الطاعات بالثواب ودخول الجنة والتخليد فيها كقوله تعالى ومن يطع الله
ورسوله يدخله جنات تجري من تحتها الانهار خالدين فيها وذلك الفوز العظيم ان المتقين في مقام امين في جنات وعيون ان الذين
امنوا وعملوا الصالحات كانت لهم جنات الفردوس نزلا خالدين فيها لا يبغون عنها حولا وغير ذلك مما يطول شرحه وورد من الاخبار

بلغ

ما يرد في بعض معناه من الترغيب العظيم على انواع منها من الطاعات نحو قوله صلعم من قال مثل ما قال هذا يعني المؤذن دخل
الجنة ومن بنى لله مسجدا قدر مفحص قطاة بنى الله له بيتا في الجنة ومن اخرج اذى من المسجد بنى الله له بيتا في الجنة وكقوله صلعم
لمن قال له ارايت ان شهدت ان لا اله الا الله وانك رسول الله وصليت الصلوات الخمس واديت الزكوة وصمت رمضان وقمته فممن
انا قال من الصديقين والشهداء ومن المعلوم ان كثيرا من الفساق يفعلون جميع ما ذكر وقوله صلعم خمس من جاء بهن مع ايمان دخل الجنة
من حافظ على الصلوات الخمس على وضوئهن وركوعهن وسجودهن ومواقيتهن وصام رمضان وحج البيت ان استطاع اليه سبيلا
واعطى الزكاة طيبة بها نفسه وادى الامانة قيل وما اداء الامانة قال غسل الجنابة ان الله لم يامن ابن ادم على شيء من دينه غيرها
وغير ذلك مما ورد عنه صلعم في هذا المعنى مما لا يحصى والاتفاق ان الفاسق غير متق ولا مومن ولا عامل للصالح لا يقال ان الكريم
يصدق على من اطاع طاعة واحدة او اتقى مرة واحدة والايمان بالله التصديق به وبوحدانيته ومعلوم ان من الفساق من له طاعات
واسعة ومراقبة لله وتقوى مستكثرة وايمان صحيح وعقيدة صالحة ومنها ما يتضمن الوعد بغفران الذنوب نحو قل يا عبادي
الذين اسرفوا على انفسهم لا تقنطوا من رحمة الله ان الله يغفر الذنوب جميعا ان الله لا يغفر ان يشرك به ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء
نبئ عبادي اني انا الغفور الرحيم ومن هذا القبيل ما ورد من الاخبار التي ليس لها انحصار كقوله صلعم ان لله ملكا ينادي عند كل صلوة
يا بني ادم قوموا الى نيرانكم التي اوقدتموها فاطفئوها رواه انس وروى مثله ابن مسعود قال يبعث مناد عند حضرة كل صلاة فيقول
يا بني ادم قوموا فاطفئوا ما اوقدتم على انفسكم فيقومون فيتطهرون ويصلون الظهر فيغفر لهم ما بينهما فاذا حضرت العصر فمثل
ذلك فاذا حضرت المغرب فمثل ذلك فاذا حضرت العتمة فمثل ذلك فينامون فمدلج في خير ومدلج في شر وعن ابي مسلم التغلبي قال
دخلت على ابي امامة وهو في المسجد فقلت يا ابا امامة ان رجلا حدثني عنك انك سمعت رسول الله صلعم يقول من توضا فاسبغ الوضوء
ثم غسل يديه ووجهه ومسح على راسه واذنيه ثم قام الى صلوة مفروضة غفر الله له في ذلك اليوم ما مشت اليه رجلاه وقبضت عليه
يداه وسمعت اليه اذناه ونظرت اليه عيناه وحدث به نفسه من سوء فقال ابو امامة والله لقد سمعته من النبي صلعم مرارا وقوله صلعم اذا
قال العبد لا اله الا الله اهتز عمود من نور من تخوم الارض الى العرش فيقول الله عز وجل اسكن فيقول لا اسكن حتى تغفر لقائلها فيقول
سبحانه اني قد غفرت له كان قال لا اله الا الله يغفر معه كل ذنب كبيرا وصغيرا وفي البخاري ومسلم والترمذي عن ابي ذر عنه صلعم
قال اتاني جبريل فبشرني انه من مات من امتك لا يشرك بالله دخل الجنة قلت وان زنا وان سرق قال صلعم وان زنا وان سرق
وفي رواية قال في الرابعة على رغم انف ابي ذر وفي بعض الترغيبات الواردة في بعض الطاعات غفرت له ذنوبه وان كانت مثل رمل عالج
وفي بعضها وان كانت كالجبال وفي بعضها وان كانت مثل زبد البحر وظاهرها يقضي بالغفران من غير توبة ولا يمكن استقصاء
ما ورد من هذا القبيل ومنها قوله تعالى ومن يؤمن بالله يهد قلبه ولن يجعل الله للكافرين على المؤمنين سبيلا وقوله حسبك الله
ومن اتبعك من المؤمنين ونحو ذلك من الايات المقتضية بظاهرها ان الايمان هو سبب السلامة من العقاب فلا يجامعه عقوبة
هكذا قيل وليس بالواضح اذا عرفت هذا فاعلم ان حاصل ما احتج به المرجحون لايات الوعد وجاء به الجاعلون لايات الوعيد متناولة
للكفار فقط بلا نه وجوه احدها ان ايات الوعد المثنى وله للفساق والكثير من ايات الوعد والتمسك بها ارجح لان العمل بموجبها
كرم والعمل بموجب ايات الوعيد خلافه والترجيح بالكرم في حق اكرم الاكرمين ارجح وثانيها ان الفاسق قد اطاع الله
باحب الطاعات اليه وهو التوحيد وتجنب ابغض المعاصي اليه وهو الشرك ومن المعلوم ان مالك العبد اذا كان عنده فاعلا لاحب
الاعمال اليه وتاركا لابغضها عنده من حقه ان يتجاوز عنه ما بينهما والا كان لئيما بعيدا عن التكرم وثالثها انه يوجد اخبار
احاد بحاما به لا يغفر الشرك الا بالتوبة وانه يغفر ما دونه والمعنى من دون توبة كما سيأتي تقريره فكان ذلك مخصصا
لعموم ايات الوعيد وطريقا الى القطع بانهم غير داخلين فيها وانما ما ورد في الكفار وفي حق من لم يعف عنه ومن على عمه

من عمومها كالثابت والجواب عن الوجهين الاولين اما الاول فانا نسلم ان العفو والعمل بموجب ايات الوعد فقط كرم لكن ليس كونه
كرما يقتضي بمجرده خروجهم من ايات الوعيد فمن الكرم ان يعفو عن المشركين وليس كلما كان كرما اقتضى ان يقع من حكيم
ويترجح وقوعه لا بدليل غير كونه كرما اذ لا يقتضي ذلك ان يسوى بخلقنا في الجنة وان يزيدنا من الارزاق اضعاف ما نحن عليه
واما الثاني فمهما كانت المعصية محبطة لاعماله السابقة حسن عقابه ولم يمنع الطاعة المتقدمة من حسن عقابه وان عظم
قدرها مهما صارت محبطة بالمعصية ولا يلزم من كونها احب الطاعات اليه الا يحبطها الا ابغض المعاصي اليه بل ما زاد عقابها
على ثوابها وكذلك العبد اذا عصى سيده واتى اليه اساءة يزيد قدرها وموقعها على طاعته وخدمته له فانه يحسن منه تاديبه
وان كان عقيب تلك المعصية لحسن منها وحاصله ان المعصية زيادة قدر العقاب على قدر الثواب ولا اعتبار بغير ذلك والجواب
عن الوجه الثالث يأتي ان شاء الله تعالى في فصل الشبه عند ذكر احتجاجهم بتلك الاية الكريمة واستيفاء الكلام عليها سؤالا وجوابا
قال الامام المهدي عليه السلام ومن يجيب عن العمومات التي اوردوها بجواب واحد وهو قوله تعالى فاي الفريقين احق بالامن الاية والمحتجا
للسؤال الذين امنوا ولم يلبسوا ايمانهم بظلم فما جعل الايمان وحده كافيا في حصول الامن من العقاب بل شرط الا يكون معه ظلم
وان كان معه ظلم فلا امن وهذا صريح في بعض ما ادعوه قال فاما ما يرويه بعض المجبرة من ان الصحابة لما شق عليهم هذه
الاية قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم ما منا الا من يلبس ايمانه بظلم لنفسه فقال صلى الله عليه انما اريد بالظلم الكفر فهذه الرواية لا يليق بمن له ادنى معرفة
الاصغاء اليها فكيف يستقيم هذا التفسير وقد حكم للايمان حيث قال الذين امنوا ولم يلبسوا ايمانهم بظلم ولا يستقيم ان يقول الذين
امنوا ولم يلبسوا ايمانهم بكفر وهل الايمان يجامع الكفر حتى يكون ملتبسا به وهما كالضدين اللذين لا يصح اجتماعهما وانما
هو بظاهر قوله الذين امنوا وعملوا الصالحات فاكثر الايمان في القران مقرون بهذا الشرط وهو عمل الصالحات قال مولانا عليه السلام اما
اذا حمل الايمان التصديق فلا يمتنع اشتراط الا يلبس بكفر لانه يرى ان كثيرا من علماء الاسلام وجهابذته رموا بالكفر واعتقد فيهم
عدم سلامتهم من لبس ايمانهم به ولا مانع من الجمع بين التصديق بالله وكتبه ورسله وما جاءوا به وبين خصلة كفرية من استحلال
محرم او عقيدة يقتضي الكفر او نحو ذلك قال عليه السلام وكذلك قوله صلى الله عليه امرت ان اقاتل الناس حتى يقولوا لا اله الا الله فاذا قالوها
عصموا مني دماءهم واموالهم الا بحقها وقوله بني الاسلام على خمسة اركان الخبر فجعل الصلاة والزكاة والصوم والحج شرطا
في كمال الاسلام ونظائر ذلك كثيرة وكاهكذا الوعيد الذي ورد في حق الفساق خاصة فالمخالف في هذا لا يعد مخالفا لما علم
من دين النبي صلى الله عليه ضرورة انتهى واما ما احتج به اصحابنا على ترجيح ايات الوعيد فوجوه احدها انه ورد الشرع بجواز لعن الفاسق
والاستخفاف به واقامة الحدود عليه على وجه الخزي والنكال كما قال تعالى في المحاربين بعد ذكر حدهم ذلك لهم خزي في الدنيا ولهم في
الاخرة عذاب عظيم وقال تعالى في القاذف لعنوا في الدنيا والاخرة ولهم عذاب عظيم وقال والسارق والسارقة فاقطعوا ايديهما جزاء
بما كسبا نكالا من الله واذا ثبت استحقاقهم العذاب واللعن في الدنيا والاخرة والخزي والنكال في الدنيا الا يكونوا مستحقين للثواب
لما ثبت من ان الاستحقاقين لا يجتمعان فكان ادخالهم تحت عمومات الوعيد اولى الوجه الثاني ان حمل الوعد على الوعد ويرجح
الوعيد فيه زجر عن المعاصي وترهيب للمكلفين عنها واذا عكس او قيل بالوقف كان فيه اغراء بالمعاصي وترغيب للمكلفين فيها
والحمل على ما فيه المصلحة ودفع المفسدة هو الاولى بكلام العدل الحكيم الوجه الثالث ان عمومات الوعد دلالتها ظنية وعمومات
الوعيد ليست كذلك بيانه انها على ضربين منطوقات ومفهومات اما الاول فكقوله تعالى يا عبادي الذين اسرفوا على انفسهم لا تقنطوا
من رحمة الله ان الله يغفر الذنوب جميعا وكقوله تعالى وان ربك لذو مغفرة للناس على ظلمهم وكقوله تعالى ويعفو عن كثير وكقوله
ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء واما الثاني فكقوله تعالى انا قد اوحي الينا ان العذاب على من كذب وتولى وقوله تعالى كلما القي فيها فوج سألهم خزنتها
الم يأتكم نذير قالوا بلى قد جاءنا نذير فكذبنا وقوله لا يصلاها الا الاشقى الذي كذب وتولى وقوله تعالى وهل نجازي الا الكفور وقوله تعالى

يوم تبيض وجوه وتسود وجوه فأما الذين اسودت وجوههم أكفرتم بعد إيمانكم وقوله تعالى وجوه يومئذ مسفرة ثم قال ووجوه يومئذ
عليها غبرة إلى قوله أولئك هم الكفرة الفجرة وقوله والسابقون السابقون ثم قال وأصحاب الميمنة ما أصحاب الميمنة ثم قال وأصحاب
المشأمة ما أصحاب المشأمة ثم حكى عقائدهم بقوله وكانوا يقولون أئذا متنا وكنا ترابا وعظاما فمفهوم الآية الأولى أن الفاسق لا يدخل
النار لأنه غير مكذب ومفهوم الرابعة أن غير الكفور لا يجازى والفاسق غير كفور ومفهوم الخامسة أن الفاسق لا يسود
وجهه فيبيض إذ لا واسطة بينهما ومفهوم السادسة أن وجه الفاسق ليس عليه غبرة لأنه ليس من الكفرة الفجرة ويلزم أن
يكون من ذوي الوجوه المسفرة ومفهوم السابعة أن الفاسق ليس من أصحاب المشأمة لأنه ممن لا يقول أئذا متنا وكنا ترابا وعظاما
أإنا لمبعوثون أو آباؤنا الأولون لأنه ممن لا ينكر البعث فيلزم أن يكون من أحد القسمين الأولين إذا عرفت ذلك فالضرب الأول وهو المنطوقات
الآية الأولى منه وإن كانت عامة لجميع الذنوب فهي محتملة من حيث الغفران إذ يحتمل أنه بالتوبة وأنه بغيرها ويرجح الأول
أن من جملة الذنوب الكفر ولا يغفر إلا بالتوبة اتفاقا والآية الثانية لا عموم فيها والمغفرة محتملة والآيتان الثالثة والرابعة لا عموم
فيهما وهما محتملتان من جهة الغفران ومن جهة المغفور له معا وهذه الآيات أقوى أدلتهم وقد تبين بطلان عمومها وكونها مجملا
بعضها من جهة وبعضها من جهتين وأما الضرب الثاني وهو المفهومات فالآيتان الأولتان من قبيل مفهوم الصفة والجمهور على أنه ليس
بحجة والآية الثالثة لا مفهوم لها لأن نارا تلظى فيمكن أن يدخل الفاسق نارا أخرى والآية الرابعة من قبيل مفهوم الاستثناء لا
أنها المجازاة غير مبينة ويحتمل أن يكون المعنى وهل يجازى ذلك الجزاء العظيم أو نحوه والآية الخامسة لا يلزم منها ما ذكروه لأن قوله
فأما الذين اسودت وجوههم أكفرتم المقصود إلى ذوي الوجوه المسودة المراد بقوله وتسود وجوه وهي وجوه مخصوصة وليس
ذلك بعام لكل الوجوه المسودة وأيضا فالآية لا تقضي بانحصار الوجوه كلها في المبيضة والمسودة فلا يلزم إذا لم يسود وجه الفاسق
أن يبيض وهكذا يأتي الكلام على الآية السادسة وأما الآية السابعة وهي آية الواقعة فكان يلزم منها ألا يدخل النار إلا من أنكر البعث
وهو خلاف الإجماع فإن كثيرا من الكفرة يقرون به ولو سلم ثبوت المفهوم في جميع هذه الآيات وأنه حجة فإنما هو من قبيل الحجج الظنية
ولا يبلغ شيء من المفهومات إلى درجة القطع والمسألة قطعية قال مولانا عليه السلام أما لو لم يرد من عمومات الوعيد إلا ما ذكر وما في حكمه
لكان هذا وجها حسنا لكنها فيها من الصرائح والمنطوقات الخالصة عن الاحتمال ما هو واسع كثير كما أشرنا إليه فيما سبق ولذلك
قال المهدي عليه السلام دليل الوقف قوي لولا قوله تعالى ليس بأمانيكم ولا أماني أهل الكتاب من يعمل سوءا يجز به فإن هذه الآية لا
تحتمل التخصيص بآيات الوعد المذكورة لأن في القول بتخصيصها نقضا لما سيقت له من الرد على من ادعى هذه الدعوى وذلك أن سبب
نزولها أن جماعة من المؤمنين وجماعة من اليهود تذاكروا في أمر الغفران فادعى كل فريق أن الله سبحانه يهب سيئاتهم لحسناتهم ويعفو عنه
لسابقة إيمانه والرسول المرسل إليهم ولفضل الصالحين منهم فنزلت ترد دعوى كل واحد من الفريقين وتعرفنا بأن رجاء العفو
عن عاصيهم من قبيل الأماني الباطلة ولا برهان عليه وأكد ذلك بقوله من يعمل سوءا يجز به أي لا بد للعاصي من الجزاء سواء كان منكم
أو منهم ولا عفو فيه تصريح ببطلان الرجاء قال مولانا عليه السلام أما الوقف فقوة الوقف من قبل تعارض آيات الوعد والوعيد وكونها
مستوية لم تكن هذه الآية الكريمة هي الموجبة للقطع بهلاك الفاسق وأن الوعيد حق عليه وأنه لا يمحى بسبب آيات الوعد فأما في
الدلالة على ذلك كغيرها من سائر عمومات الوعيد وهي على ما ذكره واردة على سبب خاص وفي تناولها لما هذا حكمه لغير السبب خلاف
والصحيح بين علماء الأصول كيف وفي سبب نزولها والمراد بها اختلاف كثير بين علماء التفسير قال جار الله في ليس ضمير وعد الله أي
ليس ينال ما وعد الله من الثواب بأمانيكم ولا أماني أهل الكتاب والخطاب للمسلمين لأنه لا يتمنى وعد الله إلا من آمن به وكذلك ذكر أهل
الكتاب معهم لمشاركتهم في الإيمان بوعد الله وعن مسروق والسدي هي في المسلمين وقيل إن المسلمين وأهل الكتاب افتخروا فقال أهل
الكتاب نبينا قبل نبيكم وكتابنا قبل كتابكم وقال المسلمون نحن أولى منكم نبينا خاتم النبيين وكتابنا يقضي على الكتب التي كانت قبله فنزلت

ويحتمل ان يكون الخطاب للمشركين لقولهم ان كان الامر كما تزعم هولا لنكونن خيرا منهم واحسن حالا لأنّا اكثر مالا وولدا وان لي عنده
للحسنى وان اهل الكتاب يقولون نحن ابناء الله واحباؤه ولن تمسنا النار الا اياما معدودة ويعضده بعدم ذكر اهل الشرك قبله
وعن مجاهد ان الخطاب للمشركين فتامل ما فصل في هذه الاية الكريمة ففيه ما يرشد الى عدم القطع على ما ذكره عليهم واما قوله تعالى
من يعمل سوءا يجز به ففيه اطلاق الجزاء وعدم بيان انه العقاب ودخول النار ومن المعلوم ان الحدود والتعزيرات جزاء وانه
يطلق على مثلها اسم الجزاء وللخصم ان يقول قد ورد في الحديث من روايات متعددة وطرق شتى ان ما اصاب الانسان من نصب او وصب
او غم او الحمى او الشوكة يشاكها فهو بذنب وما يعفو الله عنه اكثر والقرآن مصرح به وما [illegible] وما اصابكم من مصيبة فبما كسبت ايديكم
ويعفو عن كثير وكلما كان فيما بالله الذنب فهو جزاء عليه وقد قرر جار الله هذا المعنى في تفسير هذه الاية وان كان مخالفا لقاعدة
الاصحاب اذ من قواعدهم ان كل ما اصاب العبد من مصيبة في الدنيا فلا يصح ان يكون جزاء للذنوب ولا مكفرا لها بل يستحق المسلم
والمجرم عليها اعواضا لكن جار الله في تفسيرها ما لفظه والاية مخصوصة بالمجرمين ولا يمتنع ان يستوفي الله بعض عقاب المجرم
ويعفو عن بعض واما من لا جرم له كالانبياء والاطفال والمجانين فهؤلاء اذا اصابهم شيء من الم او غيره فللعوض الموفى والمصلحة
وعن النبي صلى الله عليه وآله ما من اختلاج عرق ولا خدش عود ولا نكبة حجر الا بذنب ولما يعفو الله عنه اكثر وعن بعضهم من لم يعلم ان ما وصل
اليه من الفتن والمصائب باكتسابه وان ما عفى عنه مولاه اكثر كان قليل النظر في احسان ربه اليه وعن آخر العبد ملازم للجنايات
في كل اوان وجناياته في طاعاته اكثر من جناياته في معاصيه لان جناية المعصية من وجه وجناية الطاعة من وجوه والله يطهر
عبده من جناياته بانواع من المصائب ليخفف عنه اثقاله في القيامة ولولا عفوه ورحمته لهلك في اول خطوة وعن علي عليه السلام وقد
رفعه من عفي عنه في الدنيا عفي عنه في الآخرة ومن عوقب في الدنيا لم تثن عليه العقوبة في الآخرة وعنه رضي الله عنه هذه ارجى اية في
القرآن للمؤمنين وبالجملة فقوله تعالى ومن يعمل سوءا يجز به ان لم يزد في الابهام واحتمال التخصيص والتعذر عن القطع على
غيره من عمومات الوعيد لم ينقص عنها وان لم ينقص عنها في افادة ايصال العقاب الى الفاسق ومصيره في النار وعدم العفو عنه
لم يزد عليها بل هي دون تلك الايات لما ذكرنا فانه لا تصريح فيها بايصال العقاب الاخروي والوقوع في النار واما تعويل المهدي عليه السلام
على ما سبقت له من الرد على من ذكر فيما ادعوه وان في تخصيصها بعض الادلة فقد سبق ما ورد في التفسير والاحاديث وسنوردها
وغير وجه [illegible] وجمعها من قبيل ايات الاحاد التي لا تثمر القطع فكيف يترك الدلالة القطعية عليها فقد وضح لك ضعف
الاعتماد على الاستدلال بهذه الاية الكريمة مع تسليم عدم حصول القطع بغيرها وقوة التوقف لولا هي والا فقوة الاعتماد على
غيرها كما بنى عليه سائر الاصحاب والله ولي التوفيق **قوله** قلنا لهم جوزوا الخلف في الوعد بالفضل الذي لا يجب ايصاله لهم
ان يحسنوا ابدا لانه لا وجه للخلف فيه يقتضيه ويحسنه واما الخلف في الوعيد ففيه عفو ومسامحة واسقاط للحق وتعد كرم
ويمدح به فلا تستوي شبهتها **قوله** فان قالوا علينا في عمومات الوعيد تكليف من جهة العمل هذا السبيل الواضح واي
تكليف علينا في ذلك فان الواجبات تجب لوجوه تقع عليها لا للقطع بمضمون الوعد عليها بالثواب وانما يتصور ذلك لو ثبت ان
الواجبات والمندوبات لا تجب الا بسبق الوعد بالثواب على فعلها ولسنا نلتزم ذلك فهذا السؤال مختل **فصل** وللمخالفين
شبه عقلية [illegible] اطلق المصنف نسبة الشبه الى المخالفين وهم فرق ولهم اقوال مختلفة وهكذا اضرب المصنف بيانهم
وان اراد تلك الشبهة كالفرقة الواحدة وكان الاولى ان ينسب كل شبهة الى اهل قول خاص وهو الذي يطابقه تلك الشبهة ويناسبها
اذ ليس فيها الاستدلال وجدت العظيمة منها ما يناسب مقالة اهل الوقف والارجاء الحقيقي وعدم القطع بشيء في حق الفاسق
اما على دخول النار او بعده على ثبوت التجويز او حسن العفو واذا تاملت الشبه المتقدمة وجدتها تناسب مقالة القاطعين بالعفو
قوله قلنا لهذا يؤيد الالزام بالكذب فهو باطل لانهم [illegible] الفرق بين الوعد [illegible] بتعذر ان الزموا

الا استوا فلهم ان يقولوا البحوث ليست مما لم يمنع منه مانع وهو ما يفيد القطع وقد حصل في ذلك وعند الكفار دون وعيد الفساق
قوله نقلنا الكلام الى جبريل الى اخره بنى المصنف في هذا على قاعدة الاصحاب وهي ان الله تعالى لا نعلم في دار الدنيا الا استدلالا لا سوا
في ذلك الملائكة المقربون والانبيا والمسلمون وان كان الاهون والاصح ان جبريل عليه السلم وسائر الملائكة المقربين لا يبقى معرفتهم لرب
العالمين بشك ولا تخمين وان علمهم به ضروري قوله كون هذه الاحادة يعني الايات التي ينطوي على الاخبار باستحقاق العقاب
الى الفساق قوله فان قالوا فقد يجوز ان يكون شروطا لم ينبئ عنها الظاهر الى اخره ارادوا شروطا في نفس الوعد سابقا على صحة الوعيد
المشروط كما ذهب اليه ذلك ابو علي فانه اجاز الوعد والوعيد المشروط ونحو لئن اشركت ليحبطن عملك ولو ان اهل القرى امنوا
الاية وجعل الانبيا والصالحين واهل الصغائر والتائبين داخلين في الوعيد ولكن لا يعاقبون لعدم حصول شرط العقاب لانه
مشروط بعدم التوبة وعدم تكفير الثواب للعقاب وجعل الكفار داخلين في الوعد ولكن لا يثابون لعدم حصول شرط الثواب وهذا
قول اكثر المعتزلة وخالف ابو هاشم في ذلك ولم يجوز الوعد والوعيد المشروط وطين قال لانهما يتضمنان ارادة الثواب والعقاب فيلزم
ان يكون الله تعالى مريدا لثواب الكفار وعقاب الانبيا ولا يصح ان يقال انه يريد ذلك بشرط ان يفعلوا ما يوجبه لان الارادة لا
يقف تعلقها على شرط فقال بان صاحب الصغيرة والتائب غير داخلين في عموم آيات الوعيد لان الوعيد انما هو بصفة الاستحقاق
في الاخرة فلا يتناول الوعيد الا من يستحق العقاب في دار الاخرة وهكذا الوعد هذا مع اتفاق الشيخين على صحة الوعد والوعيد
المتعلقين بشرط حاصل وكذلك يتفقان على جواز العلم المشروط والخبر المشروط كقوله لو دخل الجنة لو امن وقد نقل
ان خلاف الشيخين لفظي لاتفاقهما على ان قوله لئن اشركت ليحبطن عملك خطاب للنبي صلعم وقصد به واتفاقهما انه غير
داخل فيما توعد به وهو الاحباط لعدم الاستحقاق وكان الشيخ ابا علي نظر الى اللفظ والاول وقضى بانه متوعد داخل في الوعيد
ونظر ابو هاشم الى اللفظ والخبر فقضى على انه غير متوعد وقال الشيخ ابو عبد الله بل الخلاف بينهما معنوي مبني على انه هل
يصح تعلق الارادة على شرط او لا وكذا قال القاضي هو معنوي لان ابا هاشم يقول ارادة العقاب لا يتناول المستحق فقط
وابو علي يقول يتناول المستحق وغير المستحق لكن بشرط ان يفعل موجب الاستحقاق ولا يجعل الشرط شرطا في تعلقها
بل في حصول متعلقها وهو فعل العقاب والصحيح ما قاله ابو علي والا لزم ابا هاشم ان يخرج كثيرا من الوعيد عن كونه اخبارا
كقوله تعالى في حق الملائكة ومن يقل منهم اني اله وقوله في النبي صلعم لئن اشركت ليحبطن عملك ولكن يجيب ابو هاشم على ان الوعيد
يتناول الفعل لا الفاعل ويرد بان الفعل لا ينفك عن الفاعل فهما في الوعيد لاحدهما متناول للاخر فلا يصح ان يثبت وعيد فعل
متوعد عليه ولا متوعد اصلا قوله لان احدنا لا يستحق على غيره عقوبة يعني لا يصح ان يعلم بالعقل ان احدنا يستحق على غيره
اجزاء من العقاب معلومة بصفة بصفة العقاب الحقيقي في كونها مضار يقترن بها الاستخفاف والاهانة ونحو ذلك
وهذا ما ذهب اليه ابو هاشم فانه كان يمنع من ذلك اشد المنع والمذهب الاكثرون فقالوا انا لو علمنا ان المسي الينا يستحق
العقوبة على المسي فهو لا يعلم القدر المستحق ولا يا من التعدي عليه فيبطل استحقاقه والاساءة محسوبة بالعوض المستحق
وفي ذلك حصول الانصاف وقال ابو علي بل يصح ذلك على معنى ان الواحد يعلم بعقله ان له الانتصاف ممن اساء اليه مثل ما فعل
والسمع مطابق له قال تعالى فمن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم وجعل من هذا القبيل استيفا القود من الجاني
والحد من القاذف ودليل الاستحقاق واجزائنا له صحة عفوه عنه واسقاطه له واعلم ان الجمهور لا يخالفون ابا علي فيما ذكره لكنهم
يقولون طريق ذلك السمع لا العقل ولا خلاف في الحقيقة فانهم متفقون على استحقاق المسا اليه ما قضى به الشرع له
من قود او قيمة متلف او حد قاذف وابا علي لا يخالف في انه لو لم يرد الشرع به لم يجز للمسا اليه استيفاؤه وعقله لا يجزه
العقل قوله انا رغبنا في العفو لما لنا في ذلك من النفع والثواب هذا كلام محتمل فان الترغيب بالثواب والنفع وليس الثواب

بلغ

بعلة الترغيب وانما علة الترغيب كونه احسانا وفضلا من افعال الخير والثواب والمدح لاجل ذلك وهو العلة فيهما لا انهما العلة فيه واذا كان العلة فيه كونه تفضلا واحسانا فهي حاصلة في حقه تعالى لاستحقاق الوجه في حق الله اوفى واكمل قوله وان توعده بماله ان يوصله اليه كالحدود ونحوها لعلة ان ذلك يستحقها زجرا للظلمة وتمكين المستحق للمقصود منه ويقال ان الحدود ونحوها يجب عليه ان يوصلها والله سبحانه لا يجب عليه ايصال العقاب في زمان المسألة ما كان للسلطان ان يوصله والا يوصله كالتوعد بما يستفاد من له او بعقوبته له ان يسقطها كالتعزير والخصم حسبما يدعي ان عدم يعد ذلك عدل وحسن ويستحق به المدح والثنا قوله وقد ثبت عند العقلاء ان الخلف في الوعد كرم الخلف هو بفتح الخاء وسكون اللام والذي بالفتح هو الردي من القول يقال سكت الفا ونطق خلفا اي سكت عن الف كلمة ثم تكلم بخطأ والخلف بالضم الاسم من الاخلاف وهو في المستقبل كالكذب في الماضي هكذا ذكر الجوهري وقال السيد في الشرح هو الخبر بانه يفعل ولا يفعل او لا يترك ولا يترك وليس بصحيح فان الخبر بانه يفعل او يترك هو نفس الوعد او الوعيد والاولى ان يقال هو ترك ما اخبر بانه يفعله او فعل ما اخبر بانه يتركه وان كانت عبارة الجوهري تقتضي بمثل ما ذكره السيد قلنا مثل قوله في البيت اذا وعد السراء وان وعد الضرا السرا الرجا والخوف اي الضرا نقضه قوله وقد ثبتنا ان الخلف يقتضي الكذب هذا ليس على اطلاقه بل من الخلف ما يكشف عن الكذب ومنه ما لا يكشف عنه وتحقيق ذلك ان القائل اذا قال لافعلن كذا غدا مثلا فاما ان يخبر عن عزمه او على القطع ان كان مخبرا عن عزمه وهو كذلك فخبره صدق سواء فعل او اخلف وكذلك ان اخبر عن ظنه او اعتقاده واما ان اخبر عن علمه بانه يفعل ذلك فهو كذب من جهة سواء وفي او لا لانه لا طريق له الى العلم بذلك ولا يمكن اليه طريق الا الوحي واما اذا لم يخبر عن عزمه ولا عن ظنه ونحوه بل اخبر عن نفس الفعل فهذا يتوقف كونه صدقا على الوفا واذا لم يف انكشف كذبا اذا عرف ذلك فالوعد والوعيد من اسمائنا يصح ان يكونا خبرا عن عزم او ظن او اعتقاد اذ لا يجوز عليه تعالى شيء من ذلك فلم يبق الا ان يكونا خبرا عن الفعل وسمينا الخبر عن العلم به فلو لم يفعل انكشف كذب ذلك الخبر والكذب لا يجوز عليه تعالى واما اذا صدرا من الواحد منا فلا يحسنان الا اذا كانا خبرا عن عزمه على الفعل وظنه لصدوره عنه او اعتقاده لذلك وهما حينئذ صدق بكل حال سواء فعل او لم يفعل واما اذا قصد بهما الاخبار عن الفعل في المستقبل فلا يحسن منه ذلك مطلقا لا لاجل الكذب فهو يتوقف على الا يفعل بل لاجل الاقدام على ما لا يؤمن كونه كذبا اذا لا سبيل له الى القطع بوقوعه فهذا شأن صفة الخبر عن الفعل في المستقبل واما تحصيل الكلام في الخلف فهو ان نقول ليس الخلف يقبح مطلقا لاجل كونه خلفا وانما يقبح لوجه يقارنه قال الامام المهدي عليه السلام وقد يحسن لوجوه تقتضي ذلك مثال القبيح ان تعد تقاضيك بما لا تقضيه فقبحه لاجل الاخلال بالواجب لا لكشفه عن كذب الخبر المتقدم ومثال الواجب ان تخبر بانه لا يعطي زيدا او ديعته او دينه ثم تحلف فيعطيه فهذا واجب ولو كشف عن كذب الوعيد ومثال الحسن ان يعد بان يطالب غريمه بالدين ثم يطالبه او ان يطالبه ثم لا يطالبه فان ذلك حسن اما المطالبة فلانها بالحق واما عدمها فلانه تفضل واحسان وقد بين لك بما ذكرنا ان الخلف لا يكشف عن كذب الوعد الا اذا كان اخبارا عن وقوع الفعل فقط اذ عن العلم بوقوعه قوله ويعد فاعل القدوات الموعد في الشاهد الى اخره اوضح منه ان يقال القدوات الواحد منا لا يحسن وعده ووعيده الا اخبارا عن العزم فقط اذ ليس له ان يخبر عن وقوع الفعل منه في المستقبل لانه لا طريق له الى العلم بذلك فاذا اخلف لم يكن خبره المتقدم كذبا والا كان بعض ترك ذلك الفعل قبيحا اذا لم يكن واجبا عليه واما الله تعالى فلا يخبر عن عزم انما يخبر عن وقوع الفعل فاذا لم يفعل انكشف كذب الخبر المتقدم فكان قبيحا واما ترك الفعل فهو نفس الخلف ولا يتصل بكون حسنا اذا لم يكن ما سبق الاخبار باصالة واجبا كالعقاب قوله وان كانا قبيحين يعني الوعد والخلف وليس هذا الاطلاق بصحيح اما الخلف فهو واحد لما ذكر الامام المهدي في تقسيمه وهو قوي واما الوعد فاذا كان خبرا عن عزمه وهو عازم فهو صدق

فلا قبح فيه واما القبيح عزمه وهو المخبر عنه لا الخبر وان كان عن عزم والوعد هو القبيح لانه خبر غير مطابق فهو كذب قوله
فليس الخلف فيه كرما عدم نقض كرم من سهو العلم وفيه عدم انه يمكن قسم ثالث بان يكون الخلف فيه كرما وحسنا قوله فاما ذكر من
جهة العقل واما السمع فيمنع منه تعالى لان العقل المانع منه ايضا لما تقرر من ان الخلف فيه يكشف عن كذب في الوعد فلا يجوز على الله
عقلا كما انه لا يجوز سمعا قوله وقال تعالى ما يبدل القول لدي تفسير الا انه مطابق للاحتجاج بها فيما ذكره المصنف وقال جار الله اي لا
تطمعوا في ان ابدل قولي ووعدي فاعفيكم عما اوعدتكم به قوله وقال تعالى ومن كان بكم صدقا وعدلا لا مبدل لكلماته وقيل
ان المراد بالكلمات القرآن فلا تطابق احتجاج المصنف وقيل المعنى تم كلما اخبر به وامر ونهى ووعد واوعد لا احد يبدل شيئا من ذلك كما
هو اصدق منه واعدل فلا يخلو هذا عن مناسبة للاحتجاج قوله واشباه ذلك من الآيات يعني كقوله تعالى حاكيا عن الشيطان ان
الله وعدكم وعد الحق ووعدتكم فاخلفتكم ولا يقال انها خاصة في الوعد دون الوعيد فان سياقها يقضي بان المراد كلاهما لانه تعالى
قال وقال الشيطان لما قضي الامر الى قطع وفرغ من الحساب وتبادر الفريقين ودخول احدهما الجنة والآخر النار فالمراد بوعد
الحق البعث والجزاء على الاعمال فوفى لكم ما وعدكم وقوله تعالى ونادى اصحاب الجنة اصحاب النار الى قوله فهل وجدتم ما وعد ربكم
حقا والوقائع قوله وحكي ان ابا عمرو بن العلاء قال لعمرو بن عبيد الى آخره هو كما حكاه وفي رواية ان عمرو بن عبيد قال ولكن حدثني عما
قول الله لاملان جهنم من الجنة والناس اجمعين ان ملأها اتقول صدق قال نعم قال فان لم يملأها اتقول صدق فسكت ابو عمرو والحاكي لهذه
المناظرة ابو حنيفة والشيخ ابو علي وذلك ان ابا علي ناظر بعض المرجئة لحضرة ابي حنيفة فحكى ابو حنيفة كلام ابي عمرو بن العلاء فقال له ابو علي
ان عمرو بن عبيد قد اجابه وحكى قوله ان الشاعر قد يكذب ويصدق ولكن حدثني عن قول الشاعر الى آخره قوله في ما حكاه من البيت شعر
الآيات والبيت اتاه ما المبيت الحال والمعنى يشير الى ابا والابا قال الجوهري والبيت انما نجد الرجل ابي ويحتمل ان يريد البيت المعروف
فانه وصف به بالبيت وفيه حسن الساعة قوله والاسد من ثاره على وزن هذه الثار بالسكون وهمزة بعدها ساكنة هو الذحل
قال الجوهري يقال ثأرت القتيل وبالقتيل ثأرا اي قتلت قاتله فائدة قد عرفت مما تقدم امتناع الخلف على الله في وعيده لانه يكشف عن
كذب الوعيد والكذب لا يجوز عليه تعالى واختلف الشيخان بعد وقوع الوعيد والاخبار باتصال العقاب الشديد هل يصير العقاب واجبا
على الله تعالى حتى لا يحسن منه تعالى الاخلال به او لا مع اتفاقهما على انه يحسن قبل الوعيد اسقاط العقاب فقال ابو علي يصير واجبا
ولا يحسن منه تعالى اسقاطه وقال ابو هاشم بل يحسن منه ذلك لان العقاب قبل الخبر غير واجب اتفاقا فلا يصيره الخبر واجبا الا
بوقوع امر لا يصح ان يخرجه عن الصفة التي كان عليها قبل الخبر فمن المعلوم ان الخبر لا يكسبه وجها يقع عليه مما يقتضي له
بالوجوب ولا يخرج الواجب الا لوجه يقع عليه ولعل ابا علي يحتج الى انه تعالى اذا لم يفعل العقاب انكشف كذب خبره الاول فيجب عليه فعله
لئلا يقبح بما يسوقه من الاخبار وهذا لا يوجب العقاب بل لو ترك سبحانه فعله لكان ذلك الترك حسنا والحسنا ان انكشف
كون الخبر الاول كذبا ويستوي قبيحا كما انه سبحانه اذا اخبر بانه سيفضل على المطيعين في الآخرة كما في قوله ويزيدهم من فضله لم يقف ذلك
وجوب التفضل عليه وان قطعنا على انه لا بد ان يفعله وانه لو لم يفعل لكان خبره كذبا قوله واما سبيلهم الشبهة
ما قواها قوله تعالى ان الله لا يغفر ان يشرك به ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء انما جعلها اقواها لما فيها من التصريح بغفران ما دون
الشرك وهي اعظم مستند المرجئة وابلغ متمسكاتهم ولهذا قال صاحب زهر الكمائم هذه الآية سيوف وجناحة على خناجر
المعتزلة وقال الامام المهدي عليه السلام ولعمري ان هذه الآية الكريمة كالمصرحة بانه سبحانه يغفر ما دون الشرك من غير توبة لكنه لما
قال لمن يشاء صارت محتملة وللمتمسكين بها والمحتجين عليها في ذلك خبط كثير ونزاع كبير وقد ذكر المصنف تخريجها والجواب
عنها خلاصة ما ذكر في ذلك وزيادة وان لم يستوف كلما قيل فيه قوله ان المعنى لا يغفر ان يشرك به تفضلا وذلك لانه قد
ثبت انه يغفره بالتوبة قوله فالواجب ان يكون المقدر ويغفر ما دون ذلك تفضلا وذلك لان ما التزم اضماره في الجملة الاولى

وحاصله

وجب اضماره في الجملة الثانية والا خرج الكلام عن النظم كما لو قيل فلان لا يعطي المائة دينار ولكن يعطي العشرة لمن يستحقها
قوله لكان لا وجه لتعليقه بالمشيئة يعني لانه انما تعلق بالمشيئة في وضع اللسان ما لم يكن واجبا الا ترى انه لا يحسن ان يقال
الملك يعطي الدينار لمن يشاء من المستحقين ويحسن ان يقال ان الملك يخلع على من يشاء قال الرازي فثبت ان المراد من الآية غفران المعاصي
التي لا تجب غفرانها وكل من حمل الآية على ذلك لم يخصها بمعصية بل اثبت مقتضاها وهو جواز المغفرة في كل المعاصي سوى
الكفر وهو المطلوب قوله يوضحه انه تعالى اضاف الغفران الى نفسه هذا وجه مستقل جعل تتمة انه تعالى اضاف في الآية الغفران
الى نفسه والذي يتعلق به من المغفرة ليس الا مغفرة اصحاب الكبائر دون التائب واصحاب الصغائر فان التائب لتوبته وصاحب
الصغيرة باجتنابه الكبائر قد ازالا ما استحقاه من العقوبة ولا حاجة بهما الى من يزيلها عنهما هكذا قرره السيد الشريف وجعل
وجها مستقلا وهو ارجح مما ذكره المصنف قوله وايضا فما دون الشيء الى اخره اعلم ان لهم في قوله تعالى ما دون ذلك وجهين من
الاحتجاج احدهما هذا الذي ذكره المصنف وهو كما قرره ولا غبار عليه الا ان قوله في اخره وانما يحمل على التسع مائة
خطا من جهة العربية والقياس ان يقال على تسع مائة وان قيل في التسع المائة فهو سائغ الوجه الثاني من احتجاجهم ان قوله تعالى
ما دون ذلك يتناول الصغائر والكبائر لان ما من الفاظ العموم ولا يجوز ان يخص بالصغائر دون الكبائر والا لما وقعت التوبة
به دون غيره لانه تخصيص من غير مخصص لا يجوز يوضحه ان السيد اذا قال لعبده خذ ما في الكيس فانه يتناول ما فيه
من الدنانير والدراهم وغيرها ويدل على العموم صحة الاستثناء فانه لو قال ويغفر ما دون ذلك الا الزنا والسرقة لكان حسنا
وحسن الاستثناء دليل الاستغراق وانما اهمل المصنف هذا الوجه لانه والوجه الاول في حكم الواحد فاكتفى باحدهما
قوله وتخرج عليه الجملة الى اخره قد اجيب عن هذه باجوبة كثيرة منها ما ذكره المصنف ومنها ما لم يذكره وانما جاز الله [illegible]
باحض الكلام في تفسيرها والتي نشير اليه وجيز جعل الفعل المنفي وهو غفران الشرك والمثبت وهو غفران ما دونه موجهين
الى قوله لمن يشاء فكانه قيل ان الله لا يغفر لمن يشاء الشرك ويغفر لمن يشاء ما دون الشرك على ان المراد بالاول من لم يتب وبالثاني
من تاب ونظيره قولك ان الامير لا يبذل الدينار ويبذل القنطار لمن يشاء تريد لا يبذل الدينار لمن لا يستاهله ويبذل القنطار
لمن يستاهله وحكي في سبب نزولها انه جاء شيخ من العرب الى رسول الله صلعم فقال اني شيخ منهمك في الذنوب الا اني لم اشرك
بالله شيئا منذ عرفته وامنت به ولم اتخذ من دونه وليا ولم اوقع المعاصي جرأة على الله ولا مكابرة له وما توهمت طرفة
عين اني اعجز الله هربا واني لنادم تائب مستغفر فما ترى حالي عند الله فنزلت قال وهذا الحديث يقوي قول من فسر من يشاء
بالتائب من ذنبه قوله انما يقتضي ظاهرها انه يغفر ما دون ذلك لمن يشاء يعني فهو مقيد بالمشيئة لا مطلق قوله فمن
اين شاء ان يغفر الكبائر يعني فان ذلك لا يثبت الا بحجة فبينوا ان الله تعالى قد شاء الغفران لاصحاب الكبيرة قال الرازي معترضا
لاحتجاج اصحابه بهذه الآية ولئن سلمنا دلالة الآية على غفران الكبيرة فانه تعالى لو قال ان الله لا يغفر ان يشرك به ولا
اكل اموال اليتامى ولا الفرار من الزحف وقتل المؤمن بغير حق ويغفر ما دون ذلك لكنا نقطع على انه ليس المراد بقوله ما
دون ذلك شيئا من هذه الكبائر وقد تواعد تعالى على هذه الذنوب في غير هذه الآية فوجب الاختلاف في الحكم الذي ذكرناه لان القران كله
كالكلمة الواحدة في البعد عن التناقض والاختلاف قوله ويعد ذلك يتعلق كل واحد من فرق المرجئة الى اخره حملها الرازي
على ان الله يعفو عن بعض الكبائر قوله وقوله لمن يشاء لا يقتضي الوقف الى اخره قد ذكر الرازي مثله فقال المعلق على
المشيئة ليس هو اصل الغفران بل من يغفر له الغفران ولا جرم افادت الآية القطع باصل المغفرة والتوقف فيمن يغفر له
المغفرة مثاله اذا قال الملك لعبيده مشيرا الى خلعة معه اني اخلع هذه الخلعة على من اشاء منكم فذلك يفيد القطع بانه يخلع
تلك الخلعة على بعض عبيده والتوقف في تعيين ذلك العبد وقد سبق عنه انه لا بد ان يكون المراد بالآية غفران معصية لا تجب

غفرانها قال وكل من حمل الآية على ذلك لم يخصصها بمغفرة معينة بل اثبت مقتضاها وهو جواز المغفرة في كل المعاصي
سوى الكفر قوله والواجب اعتبار الدليل في اخذها بما قد اقاموا الدليل على ذلك وهو انه لو لم يقدر لخلا الكلام عن الانتظام
قوله اذا كان يقدر اول الآية ان الله يغفر الشرك بالتوبة بما قال هذا غير مقدر وانما يقضي به مفهوم الآية وليس المفاهيم
تقدر وتضمر وحكم بان المعنى يتوقف عليها قوله وهذه الآية مطابقة للعقل الى اخره في هذا ركة لان السمع اذا ورد
بوقوع ما يقضي العقل بجوازه وقوعه قطعنا به وعدلنا عن التجويز ولم يصح ان يحمل السمع على انه مؤكد لدلالة العقل
ولا حجة فيه ولا يحمل مقتضاه بل يعدل الى غيره ثم انه لا مطابقة لان العقل دل على الجواز والآية دلت على الوقوع قوله
فما المانع ان يخصصها بآيات الوعيد قد اجاب عنه الرازي بانا لا نتمسك بعموم هذه الآية بل لو لم نحملها على الكبائر لزم
خلوها عن الفائدة ثم ان تمسكنا بعموم هذه الآية فانا نقول هي عامة في المعاصي خاصة في المغفور له وآيات الوعيد خاصة
بالمعاصي عامة في المغفور له فكل واحدة منهما احق من الاخرى من وجه واعم من وجه فلا يمكنهم الترجيح قوله ويقدر
والآية مجملة يعني قوله تعالى لمن يشاء فلو قطعنا عن ذلك القيد قطعنا بانه يجب ان يغفر الفسق لكنه قيده بقيد مجمل فصار القيد
مجملا واما قول الرازي ان الآية افادت القطع باصل المغفرة وانما التوقف فيمن تفعل به المغفرة فليس ذلك يخرجها
عن الاجمال لان اجمال المغفور له يتضمن اجمال المغفور لما يدخله من الاحتمال قال المهدوي علم بيان ذلك انه يحتمل ان يقال ان
الذي يشاء الغفران له هو الذي يشفع له رسول الله صلعم دون غيره ويحتمل انه تعالى هو الذي لا يجاهر بالمعاصي مجاهرة
ظاهرة ويحتمل انه تعالى هو الذي لا ينقض العصمة المؤمنين ويحتمل انه تعالى هو الذي يترك المعاصي الفاحشة كالزنا واموال
الناس او قتل النفس المحرمة او نحو ذلك ويحتمل انه الذي يترك ارتكاب الكبائر ومع هذه الاحتمالات والتردد يكون
المغفور والمغفور له مجملا غير مبين قوله وسابعها في قوله ان تجتنبوا كبائر ما تنهون عنه روي مثل هذا عن الحسن
البصري حين سأله بعض الناس عن بيان المجمل في قوله تعالى ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء فقال في سورة النساء قوله ان تجتنبوا
كبائر ما تنهون عنه نكفر عنكم سيئاتكم وندخلكم مدخلا كريما قال المهدوي وهذا تفسير ممن ادرك الصحابة واخذ عنهم علمه وادرك
اهل اللغة العربية وعلم ما يصح منها وما لا يصح قوله وقد قال بعض اصحابنا الى اخره وقد عضد هذا التاويل بان الله تعالى
ذكر هذه الآية في موضعين من سورة النساء وما قبلها في الموضعين يقتضي حملها على ما ذكر الله تعالى قال اولا يا ايها الذين اوتوا
الكتاب امنوا بما نزلنا مصدقا لما معكم من قبل ان نطمس وجوها فنردها على ادبارها او نلعنهم كما لعنا اصحاب السبت وكان
امر الله مفعولا فلما حذرهم تعالى من تعجيل العقوبة على ترك الايمان قرن ذلك بقوله ان الله لا يغفر ان يشرك به اي لا يؤخر عقوبة
الشرك بل يعجلها فلا يأمنوا ان يفعل بكم ما حذرتكم به من طمس الوجوه وردها على الادبار والمسخ كما مسخ اصحاب السبت
ثم قال ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء اي ولا يعجل عقوبة ما دون الشرك بل يؤخرها وقال تعالى في الموضع الثاني ومن يشاقق الرسول
الى قوله وساءت مصيرا فتوعد على مشاقة الرسول بتعجيل الخذلان وهو معنى قوله تعالى نوله ما تولى ثم عقبه بالتنبيه على
عظم الشرك وانه تعالى لا يدع يعجل الخذلان لاجله ثم قال ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء اي لمن يفعل هذا الخذلان المرامي بمرتكب
ما دون الشرك فلا يكله الى نفسه ولا يمنعه الالطاف هكذا قرره الرازي في نهايته ثم قال وان سلمنا ان المراد من المغفرة
اسقاط العقوبة ولكن هل اسقاط كل انواعها او اسقاط بعض انواعها الاول غير مسلم لان اسقاط العقوبة اعم من اسقاط
كل انواعها او بعض انواعها ولا يلزم من حقيقة العام حقيقة الخاص والثاني مسلم ونحن نقول به لان الله تعالى لا يعاقب فساق
اهل الصلاة بجميع انواع العقوبة قوله وعلى هذا يحمل قوله تعالى وان ربك لذو مغفرة للناس على ظلمهم قال الرازي
وليس المراد من المغفرة هنا ترك العقاب لان الآية وردت في الكفار والانبيا فهاهنا يليق التفاسير لك قوله او تسليط بعضهم

على النقص يعني ما كان من تسليط بخت نصر وجنوده على بني اسرائيل بعد ان افسدوا او قتلوا بعض الانبيا وقصدوا قتل عيسى عليه السلام
وقتل علمائهم وشيء منهم يسعون الفسا وانضم الى ذلك حرق التوريه وخراب المسجد قوله او بسلب الالطاف ونحو ذلك
على التفسيرين قوله سنستدرجهم من حيث لا يعلمون قال جار الله في تفسيره اي سنستدنيهم قليلا قليلا الى ما يهلكهم
ونضاعف عقابهم من حيث لا يعلمون ما يراد بهم وذلك ان تواتر نعمة الله عليهم مع انهماكهم في الغي فكلما جدد عليهم نعمة
ازدادوا بطرا وجددوا معصية فيتدرجون في المعاصي بسبب ترادف النعم ظانين ان مواترة النعم اثرة من الله وتقريب
وانما هي خذلان منه وتبعيد فهو استدراج الله نعوذ بالله منه واراد المصنف بنحو سلب الالطاف ما ذكر من تجدد النعم
وتواليها مع العصيان لكن يحتمل نفي المغفرة عبارة عن سلب الالطاف او الخذلان بالتخلية بينهم وبين الشياطين نعوذ بالله
الجا المصنف اليه ان عقوبة الاستيصال المهلكة بالمسخ والطمس ونحو ذلك لم تعم كل المشركين فيكلف الاتيان بما
يعم من لم يعاقب ويستاصل في الدنيا كالعقوبات الظاهرة لما كان نفي المغفرة عاما لكل مشرك قوله ولهذا مال الحبر
الحنفية الى آخره احتج الحنفية بذلك على مذهبهم وهو ان المومن يقتل بالذمي خلافا لمذهبنا ومذهب الشافعي وامام
المصنف تمام هذا الاحتجاج وجوابه وتمامه ان يقال فاذا كان المقدر في الجملة الثانية ولا ذو عهد في عهده بكافر ومن المعلوم ان
المعاهد يقتل بمثله من معاهد او حربي ومن له ذمة مؤبدة عند الجميع تعين ان يراد بالكافر المضمر في الجملة الثانية هو الحربي
والكافر المضمر فيها هو المظهر في الجملة الاولى لانا لم نضمره في الثانية الا لاظهاره في الاولى فهو هو فاذا كان المضمر
هو الكافر الحربي تبين بذلك ان المراد بالكافر المظهر هو الحربي فلم يدل الخبر الا على ان المومن لا يقتل بالكافر الحربي فبقي قتله
بالذمي داخلا تحت قوله النفس بالنفس ويحتمل عنهم انهم قالوا اذا ثبت ان المعنى لا يقتل مومن بكافر حربي
فمفهومه انه يقتل بالذمي قوله فمال بهم الجمهور الى آخره وجه دفع ذلك بما قالوه انه اذا لم يجب اضمار كافر في الجملة
الثانية ثبت ان المراد الكافر الحربي في الاولى فيبقى على اطلاقه ويصير المعنى ان المومن لا يقتل بكافر حربيا كان او ذميا
قوله لان الواجب لا يتعلق بالمشية وذلك لان جميع افعاله تعالى تتعلق بمشيته وتقع بها ولهذا قال تعالى يغفر لمن يشا
مع انه لا يصح الفصل بالتعذيب وقال في اهل الكتاب بل انتم بشر ممن خلق يغفر لمن يشا ويعذب من يشا مع انه لا يغفل
المغفرة على الكفار وانما يغفر لهم بالتوبة قوله فيحمل على مشيئة الاقدار اي على المشية التي يعبر بها عن الاقدار
وانه لا منازع له في حكمه ولا راد لامره قوله اي للتائب عن الكبيرة اذ لم يكن مع الكبيرة شرك اذ لو قال تعالى ان المغفرة لكل
تائب عن الكبيرة حتم فلا فائدة لتعليقها بالمشية لان من التائبين عن الكبائر من يكون له خصلة كفر بعد شركا فلا يغفر له كبيرته
وان تاب عنها الان فشركه مانع عن قبول توبته قوله بل يستعمل فيما قال السيد صاحب الشرح ولهذا فانه اخبرنا اذا قال
السلطان ومن دونه في بلد كذا لما شملهم من القحط في سنة وبليه لم يحسن ان يراد به السلطان ووزيره بل يراد به من عداه من
الاكابر والاصاغر واعترض بانه انما يستعمل في البعيد مع انضمامه الى القريب كما ذكر في المثال واما استعمال لفظ دون فيما
بعد فقط فلا يصح ذلك لغة على حد يسجاد قال مولانا يعلم وفيه نظر من وجه اخر وهو انه انما افاد لفظ دون في المثال المذكور
الاصاغر مع الاكابر للقرينة وهو ان لحوق المشقة والجوع والبلية بسبب القحط للاصاغر الناس وادنيائهم اشد في العادة
من لحوق ذلك للسلطان والوزير ونحوهما من الاكابر والمثال غير مطابق لكنه يمكن الجواب بان يحمل قوله ما دون ذلك في الاية
شاملا للكبائر والصغائر وهو ان مرتبة ما فوق وبعد مقاربا ولما قال المرتضى دل ذلك على ان المغفرة حاصلة لمن لم يقم الدليل على
عدم المغفرة له وهو صاحب الكبيرة التي تاب عنها وكل صاحب صغيرة مجتنبه غير مقدرة واما الفقيه حمزة فالسقف ان يكون
متمسكا الخصوم في لفظة دون صحيحا في العرف دون اصل اللغة واذا قيل فلم لم تحملوها على العرف فهو التبادر الى الافهام

احسن بانه وان كان الامر كذلك الا ان آي الوعيد قد قضت بانه تعالى لا يعفو عن الفساق فكان الرجوع اليها اولى ولو كان فيه حمل اللفظ
على الحقيقة اللغوية دون العرفية **قوله** قد اشتمل المتن وما املينا في هذه الحاشية على اكثر ما قيل في هذه الاية
احتجاجا وجوابا والامر فيها مشكل غاية الاشكال قال الرازي في اخر كلامه عليها المراد بما دون الشرك ليس هو المعصية بعد
التوبة لانه لا يبقى حينئذ فرق بين الشرك وبين ما دونه لان كل واحد منهما معفو بعد التوبة وغير معفو قبلها فوجب حملها على
المعصية قبل التوبة وليس المراد هو الصغيرة لان الصغيرة يجب غفرانها والاية لا يجوز حملها على المغفرة الواجبة للوجهين
المذكورين في اول الطريقة فوجب حمل الاية على الكبيرة قبل التوبة وهو المطلوب قال وهذا الوجه مبني على الفرق بين الصغيرة
والكبيرة وعلى ان الصغيرة يجب غفرانها وكذلك الكبيرة بعد التوبة قال وهذه الاشاعرة لا يتفقه باصولنا فالاولى ان اراده على سبيل
الالزام فلا بعد ان ما علمت وهو الزام واضح كما ترى وقد اجاب بعض اصحابنا بجواب فيه تخلص عن مثل هذه الكلمة لا يخلو عن تكلف وتعسف
فقال هذه الاية ليست موجهة الى هذه الامة على الخصوص بل الى جميع المكلفين وقد دل الدليل في حق هذه الامة على ان غفران الكبيرة
لا يستحقه الا التوبة فلا يجوز مغفرته فخرج فساق هذه الامة من قوله ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء لما ذكرناه من التخصيص وبقي
تحت عمومها من كان من المكلفين من غير بني ادم كالجن او من بني ادم وهو من الامم الماضية اذ لا مانع ان يغفر تعالى لهم الكبيرة
في حقهم الا الشرك وان الكبائر تكون في حقنا صغائر في حقهم لما لهم من الثواب ما يكفرها وذلك غير ممتنع لان الثواب والعقاب
قيم للطاعات والمعاصي والعالم بمقدار القيم هو الله تعالى ثم ان الطاعات كالمعاصي تختلف باختلاف الازمان والمكلفين والاشخاص
والبقاع **قوله** والظاهر يقتضي غفران الشرك يعني لانه من الذنوب فان لفظ الذنوب يعم كل ذنب ولا شك ان الشرك ذنب **قوله**
فما خصصوا به غفران الشرك يعني وهو قوله تعالى ان الله لا يغفر ان يشرك به خصصنا بمثله غفران الفسق يعني خصصناه
بايات الوعيد الدالة على ان عقابه لا بد ان يصل اليه **قوله** والمعنى يغفر الذنوب جميعا بالتوبة قال جار الله وقد تكرر ذكر هذا
الشرط في القران فكان ذكره فيما ذكر فيه ذكرا له فيما لم يذكر فيه لان القران في حكم كلام واحد ولا يجوز فيه التناقض وفي قراءة
ابن عباس وابن مسعود يغفر الذنوب جميعا لمن يشاء والمراد بمن يشاء من تاب لان مشيئة الله تابعة لحكمته وعدله لا لملكه
وجبروته وقيل قال اهل مكة يزعم محمد ان من عبد الاوثان وقتل النفس التي حرم الله لم يغفر له فكيف ولم نهاجر وقد عبدنا
الاوثان وقتلنا النفس التي حرم الله فنزلت وروي انه اسلم عياش بن ابي ربيعة والوليد بن الوليد ونفر معهما ثم فتنوا وعذبوا
فافتتنوا فكنا نقول لا يقبل الله لهم صرفا ولا عدلا ابدا فنزلت فكتب بها عمر فاسلموا وهاجروا **قوله** وسياق الاية يشعر
بذلك يحمل الاية اي بالسياق ما نزلت بسببه كما قدمنا ذكره ويحمل الاية اي بما ذكر بعدها وكلامه يشعر بهذا الاخير **قوله**
والتي بعدها وانيبوا الى ربكم واسلموا له اي توبوا اليه واخلصوا له العمل قال جار الله وانما ذكر الانابة على اثر المغفرة لئلا يطمع
طامع في حصولها بغير توبة وللدلالة على انها شرط فيها لازم لا تحصل بدونه **قوله** الايات فان كلها حث على التوبة [illegible]
على الاحوال فانه يعني ان بعضها يشتمل على الحث وبعضها على الوعيد على تركها وعلى عدم اتباع الاحسن وتلك الايات المشار
اليها قوله تعالى وانيبوا الى ربكم واسلموا له من قبل ان ياتيكم العذاب بغتة وانتم لا تشعرون ان تقول نفس يا حسرتا على ما فرطت
في جنب الله وان كنت لمن الساخرين او تقول لو ان الله هداني لكنت من المتقين او تقول حين ترى العذاب لو ان لي كرة فاكون من
المحسنين **قوله** شبهة وان ربك لذو مغفرة للناس على ظلمهم قال الرازي في نهايته فمقتضى الاية انه يحصل
الغفران حالة مباشرة الظلم كما اذا قيل رايت فلانا على اكله فانه يدل على انه راه حال كونه اكلا ومعلوم ان حال الاشتغال
بالظلم لا يكون تائبا فثبت حصول المغفرة لغير التائب على الاطلاق هكذا ذكره وقد سبق له انه ليس المراد من المغفرة ههنا
ترك العقاب لان الاية وردت في الكفار ولهن مستا فيها لا يلتفت ايضا الى ذلك وصح حمل المغفرة فيها على تاخير العقاب ولكن

لين

ليس هذا باول الخبط منه ومناقضه وقد اعترف جار الله بان المراد بالايه مع ظلمهم انفسهم بالذنوب ومحله الحال يعني ظالمين
لانفسهم وفيه اوجه ان يريد السيئات المكفرة لمجتنب الكبائر او الكبائر بشرط التوبة او يريد بالمغفرة الستر والامهال
وروي انها لما نزلت قال النبي صلعم لولا عفو الله وتجاوزه ما هنأ احدا العيش ولولا وعيده وعقابه لاتكل كل احد قوله
وانما سماهم ظلمة بعد التوبة من حيث الاستغفار وفيه نظر لانه لم يسمهم ظلمة بل اخبر انه يغفر لهم مع الظلم الذي صدر منهم ولا شك
في صدوره منهم تابوا او لم يتوبوا وليس اسم الظلم مشتقا انما هو مشتق منه وانما اراد ان الاستغفار يقتضي تسميه التائب
ظالما لانه كان عاصيا بالظلم والعصيان الصادر منه قبل التوبة وان كان لا يصح الاطلاق ذلك عليه بعد توبته ح اخذا بان ابهام
الخطا وايهام الباري تعالى وتجويز ذلك لان حكمته قرينة معنوية تقضي بانه لا يقصد الا المعنى الصحيح ولهذا قال تعالى وعصى
ادم ربه فغوى قوله سبحانه قال تع فانذرتكم نارا تلظى الى اخره وجه احتجاجهم بها ما ذكره المصنف وحقيقة انها تقتضي
نفي دخول النار على الاشقى بمن فسره الله بانه الذي كذب وتولى والمعلوم ان الفاسق ليس كذلك فلا يصلى النار قوله ويلزم
في الكافر الاصلي الذي لم يكذب فيه نظر من وجهين احدهما انه لا معنى لقوله الاصلي لانه تشعر بان الكافر المكذب ليس بكافر
اصلي وهو غير صحيح فان الاصلي هو في مقابله المرتد الذي كان اصله الايمان وسواء كان الكافر الاصلي مكذبا او غير مكذب
الثاني ان كل كافر مكذب وكيف يكون كافرا غير مكذب فانه لا يكفر الا بانكار الصانع او النبوة او البعث او نحو ذلك وما هذا
حاله مكذب وليس المكذب مقصورا على من يقول للنبي كذبت مثلا فقط بل هو كل منكر الامر يكفر بانكاره قوله وفي الذي
غيره ادخل نفسه في الكفر بقال هذا لا يلزم الا لو قصر بالاشقى اشد الناس شقاوة واغلاهم فيها منزلة ولم يفسره واما حيث فسره
بمن اتصف بالكفر فلا يلزم ما ذكره وقد حصل الافضلية في الشقاوة بالكفر فان كل كافر اشقى بالنظر الى الفاسق وان كان
الكفار بينهم تفاضل وقد يقع التفضيل بالنظر الى ان المفضل لا يشاركه غيره في تلك الزيادة وبالنظر الى انه اخص بزيادة على
غيره وان يشركه فيها قوله وبعد فقد قال تع في انها حرى الى اخره وقوله نارا منكرة كان الاحسن في التعبير ان يجعل
مثل الوجهين وجها واحدا فيقول وبعد فقوله نارا منكرة غير معينة فيكون الاية قاضية بانه لا يدخل تلك النار الا الكفار
ولا يدل على انتفاء دخول الفاسق غيرها ولا على انهم يدخلون غيرها ولكن دل على ذلك غير هذه الاية وهو قوله تع واما الذين
شقوا ففي النار وما احسن جواب ذكره ابو الهذيل ان المراد بالمكذب الكافر وبالمتولي الفاسق لانه متول عن طاعة الله
لفسوقه الذي اتى به قال السيد في الشرح الا ان هذا ضعيف من طريق العربية وفسره بعض المعلقين في كتابه بانه اراد
ان المتولي في اللغة لا يطلق الا على من رد الشريعة ولم يعتقد صحتها الا من كان فاسقا قال وفيما ذكره السيد نظر لانه يقابل
ما ذكره ابو الهذيل مطابق لوضع اللغة لان العاصي لربه متول عن الطاعة وامتثال ما كلف فعلا وتركا قال مولانا عليه غلط
المعلق هنا لان السيد رحمه الله ما قصد الذي ذكره فلا كلام ان الفاسق متول وانما اراد السيد ان الله فسر الاشقى بمن
جمع التكذيب والتولي والسيهم كلام ابي الهذيل الا لو قال الذي كذب والذي تولى فكلام السيد صحيح واصح والذي اشار
اليه في الطعن على ما ذكره ابو الهذيل فافهم قوله سبحانه قال تع واخرون مرجون لامر الله هذه الايه ليست بالواضحة
في الدلالة على مذهب الخصوم وكثير من المصنفين لا يذكرونها في شبههم وهي عما نحن فيه بمعزل لان المراد واخرون من المخلفين
عن رسول الله صلعم في غزوة تبوك موقوف امرهم اما يعذبهم ان بقوا على الاصرار ولم يتوبوا واما يتوب عليهم ان تابوا والمراد
بهم كعب بن مالك وهلال بن امية ومرارة بن الربيع وهم الثلاثة المرادون بقوله تع وعلى الثلاثة الذين خلفوا امر رسول الله صلعم
اصحابه حال ارجائهم ان لا يسلموا عليهم ولا يكلموهم لانهم لم يفعلوا كما فعل ابو لبابه واصحابه من المخلفين الذين شدوا انفسهم
على السواري واظهروا الجزع والغم للتخلف فلما علم كعب وصاحباه ان احدا لا ينظر اليهم فوضوا امرهم الى الله واخلصوا نياتهم

وتصحيح توبتهم فرحمهم الله قوله فالمراد بقوله تعالى عن قوم اذنبوا ثم تابوا خلطوا عملا صالحا وهو التوبة واخر سيئا وهو
الذي تابوا منه واعترفوا انه هو كلام مستقيم ولعشير عن الخطاء سليم قال رحمه الله فان قلت كيف قيل انه يتوب عليهم وما ذكرت
توبتهم قلت اذا ذكر اعترافهم بذنوبهم وهو دليل على التوبة فقد ذكرت توبتهم وقد فسر العمل الصالح بانه الخروج الى الجهاد والاخر
السيء بانه التخلف عنه

مسألة اعلم ان للمرجئة متمسكات غير ما ذكره المصنف في جواز ما ذكره ارشادا الى جواب ما
لم يذكره من الايات التي يحتجون بها ومن اعظم ما يتمسكون به انهم قالوا قد ثبت اجماع المسلمين على وصف الله تعالى بانه غافر وغفور
وغفار وعفو كثير العفو والاحسان وسمحا وذو عظيم التجاوز والامتنان وستار ذو الستر الجميل ووهاب وجواد
وحليم وصبور والقران مملو ومشحون بذلك ولا يخلوا اما ان يكون المراد بذلك عفوه ومغفرته ونحوهما لمن تاب فسقط
عنه العقاب او زاد اجر ثوابه على اجر عقابه فبقي مستحقا للثواب او يكون المراد مع عدم الامرين لا يجوز ان يكون المراد
الاول لان المسقط لعقاب المعاصي حسن التوبة وزيادة الثواب فلا يفضل لله في ذلك حيث لم يواخذ لان قبول التوبة حتم عليه
والتوبة فاصبه بقبح المواخذة وكذلك زيادة الثواب تقضي بسقوط العقاب وقبح المؤاخذة فكيف يمدح بذلك ونصف نفسه
لاجله سبحانه بالكرم وغاية الجود واتساع المغفرة والرحمة مع انه يفعل بالعبد كل ما يستحقه قطعا ولا يسمح ويعفو
عن قدر مثقال ذرة ولا حبة خردل فان مع التوبة وزيادة الثواب لم يسقط شيا من حقه فلا يكون الترك للعقاب حينئذ
عفوا ولا مسامحة فتعين ان عفوه تعالى وغفرانه وما وصف به ذاته الكريمة من تلك الاوصاف السنية فاصبة بانه يفعل
ذلك جودا وتفضلا مع استحقاق العقاب وعدم سقوطه بتوبة او ثواب والجواب عن ذلك بان تلك الاوصاف الحسنة معناها ثابت
على ما نقوله ونذهب اليه من منع العفو عن غير التائب وصاحب الصغيرة لان الله تعالى [illegible] ولم يعجل للعصاة ما يستحقه من العقاب
بل امهل وحلم ومكنه من التوبة ومع ذلك قابل انواع الكفر والفسوق والجرى والعقوق بسوابغ النعم وبوالغ الكرم والامساك
عن النقم واي حلم اعظم او عفو اوسع من ذلك ولا شك في تسميته بتاخير العقاب عفوا كما قال تعالى في قصة بني اسرائيل ثم عفونا عنكم
من بعد ذلك لعلكم تشكرون وكقوله تعالى وما اصابكم من مصيبة فبما كسبت ايديكم ويعفو عن كثير لان المراد ما اصابهم في الدنيا والمراد
بالعفو عدم اصابة ذلك اياهم في دنياهم انا لا نسلم ان عدم عقاب التائب ونحوه لا يسمى عفوا ولا مغفرة فقد سماه الله عفوا وغفرانا
في غير موضع من كتابه المبين كقوله تعالى واستغفروا ربكم انه كان غفارا ولو انهم اذ ظلموا انفسهم جاؤك فاستغفروا الله واستغفر
لهم الرسول لوجدوا الله توابا رحيما والذين اذا فعلوا فاحشة او ظلموا انفسهم ذكروا الله فاستغفروا لذنوبهم ومن يغفر
الذنوب الا الله واني لغفار لمن تاب وامن وعمل صالحا ثم اهتدى فاغفر للذين تابوا وغير ذلك مما يطول عدده ويتعذر مدده
واذا كانت المغفرة مقيدة في هذه الايات بالتوبة وفيما ذكرنا نحوه واحتججتم به اطلقت ولم يعبر فيما القواعد الاصولية حمل
المطلق على المقيد خاصة اذا كان المقيد اكثر من المطلق

القول في خلود الفساق

قوله وقد
خالف فيه اهل الارجا فجوز بعضهم ان يخلدوا وان لا يخلدوا وقطع الباقون على انهم يخرجون منها هذه الرواية عن اهل الارجا
صحيحة ومن يسمو ما يوردها والذي قطع بخروجهم زرقان من المعتزلة ونسب ذلك الى اكثر المرجئة قالوا الا اجماع الوعيد
والوعد فيهم وكذلك الخالدي وهو ابو الطيب محمد بن ابراهيم بن شهاب زعم ان الطاعة توجب قطع العقاب وقال الامام يحيى في
التمهيد اعلم ان المرجئة على طبقات ثم متفقون على ان الله تعالى لا يخلد عقوبة احد من فساق اهل الصلوة وان عفوهم مقطوعة
قوله فما روي عنه عليه السلام انه قال لا يدخل الجنة مدمن خمر ولا نمام ولا عاق وقوله في الخبر الاخر لم يرح رائحة الجنة يعني
واذا لم يدخل الجنة ابدا لم يكن الا في النار قوله ومعلوم ان الخلود المذكور في هذه الايات والاخبار هو الدوام الذي لا ينقطع
هذا هو الظاهر من معنى الخلود والسابق الى الافهام وقد نص عليه الجوهري في صحاحه فقال ما لفظه الخلود هو البقاء الدائم

وزعم الرازي وغيره ان الخلود المذكور في هذه الايات طول المكث من غير دوام والحجة لاصحابنا ما ذكره المصنف وهي الايه الكريمه
ولا شك ان من كان قبله عليه السلام وبعد موته قد لبث في الدنيا لبثا منقطعا فلو كان الخلود موضوعا للبث المنقطع لم يكن للاية معنى
فلابد من القول بانه عم اراد وما جعلنا الخلود الذي هو الدوام لبشر من قبلك الخلد افان مت فهم الخالدون او كيف نعدهم
قوله وقال الشاعر هو لبيد وفي النهاية وغنيت سبتا قبل مجرى داحس وغنيت من غنى بالمكان اي اقام به
وعني بمعنى عاش ايضا وقوله سبتا على رواية الرازي اي المعنى الراحة انها من معاني السبت او بمعنى دهرا الان الشبات
الدهر في احد مقاسه ومجرى داحس هو نصب المم وذلك اشارة الى السباق وقع بين بغيض احد العرب على اجل احدها الداحس
لم يشا لسبق ذلك حرب عظيم ذهب فيها عدد كثير والمشهور انه بين فزاره وعبس والله اعلم قوله لو كان للنفس اللجوج
خلود يتضمن نفي الخلود مع اثباته للبقا المنقطع في قوله وعشت دهرا فدل على ان الخلود البقا الذي لا ينقطع ومن الادله
على ان الخلود هو البقا الدائم المؤبد انه يصح تاكيده بلفظ التابيد كما قال تع خالدين فيها ابدا فان اهل اللغه نصوا على ان
قوله ابدا تاكيد لمعنى الخلود فلولا افاده الخلود للدوام لما صح تاكيده بما يفيده ومنها انه يصح الاستثنا من الخلود مقدارا
من الوقت فيقال خالدين فيها الا سنه او سنتين فلولا ان لفظه الخلود مستغرقه والا لما صح ذلك قال الامام محيي ويوضح
ذلك ان تلك الايات داله على خلود الكفار فيجب ان يكون داله على خلود الفساق ايضا واحتج الرازي على ما ادعاه في معنى
الخلود فقال قد سلم على ان لفظ الخلود مستعمل في لفظ المكث مع الدوام وبحن بينا انها مستعمله في طول المكث من غير
دوام فاما ان يجعل اللفظ مجازا في احدهما وهو على خلاف الاصل او مشتركا بينهما وهو ايضا على خلاف الاصل او يجعله
لطول المكث فقط فاما ان ذلك المكث الطويل هل يعقبه انقطاع ام لا فذلك امر خارج عن مفهوم اللفظ كما ان لفظ اللون لا
يدل الا هذه الحقيقه المشتركه بين الحقيقه لسواد والبياض فاما خصوصيه كل واحد منهما فانما يستفاد من دليل اخر واذا
كان كذلك لم تكن لفظه الخلود دليلا على المكث بغير انقطاع والجواب ان اللغه لا تثبت بما صنعه الرازي في الاحتجاج ولا بالدلاله
العقليه والترجيح العقلي ومن المعلوم ان البقا الذي لا ينقطع هو المتبادر الى الفهم عند اطلاق لفظه الخلود وذلك دليل
الحقيقه وان استعمالها في غير ذلك من قبيل المجاز ثم اعترض الرازي الاحتجاج بقوله تع وما هم عنها بغائبين بناء على ان بقيه
الايات قد نفض حجتها بما ذكرته في الخلود بان قوله تع وما هم عنها بغائبين لا يقتضي الدوام فانه يصح ان يقال فلان ما غاب عني
الى وقت الظهر ولو كان ذلك مقتضيا للدوام لكان تحديده بحد معين مناقضا له ولانه اذا قيل فلان لا يغيب عني فانه لا يصح ان يستفهم
ويقال لا يغيب عني ابدا او في اكثر الاوقات ولو كان ذلك نصا في الدوام لما صح الاستفهام ثم ان سلمنا كونه نصا في الدوام لكنا
نقول المرجئه نحمله على الكفار لا سيما اذا ثبت ان الالف واللام لا تقتضيان العموم والجواب اما قوله لكان تحديده بحد معين
مناقضا له فنقول لا نسلم المناقضه في ذلك فانه يصح ان يقال فلان لا يعصي الله في كل وقت وزمان مستقبل الى ان يموت
وليس يلزم من استغراق المطلق للاوقات عدم صحه التقييد فكلامه في ذلك غير سديد واما عدم صحه الاستفهام وان
لا يقال انه لا يغيب عني ابدا فللقرينه العقليه التي يقطع معها بان ذلك غير مراد له وانه لا يصح ان يقصده لاستحالته
واما حمل الفجار على الكفار فقط فغير مسلم لان لفظ الفجار يدخل فيه الفساق فتخصيصه بالكفار تخصيص لا دليل عليه
واما قوله ان الالف واللام للعموم فقد عرفت ما فيه ودليله صحه الاستثنا قوله وفيه الاشكال المتقدم يعني
لعدم تسليم الاجماع على انه لا دار ثالثه ومنع الاجماع على ان المكلف لا يدخل الجنه الا مثابا قوله وحاله معلوم
يعني حاله في عقاب الكفار وعدم استوائه ولهذا قال تع ان المنافقين في الدرك الاسفل من النار وان الكفر يتفاوت وكذلك
عقابه قوله ولا يستوي اصحاب النار واصحاب الجنه يعني لا استواء بينهم في التخليد لانكم جعلتموه في حق اهل النار مفضيا الى الاستواء

حتى يكون اسم الخلود بالنسبه الى الدائم وغير الدائم كاسم الحيوان بالنسبه الى الانسان
والفرس بمعنى انه يقع عليهما على سبيل التواطؤ لو ذلك اقرب الى الدليل ويكون لفظه
الخلود مفرده لطول المكث فقط ح

قوله والمحققون ان قوله احقابا جمع ولا غاية لكثرة الجمع الى آخره هذا كلام لا يخلو عن ركة ولا يستقيم مع القول بان الجمع
المنكر ليس من الفاظ العموم والتحقيق ما ذكره جار الله وهو ان قوله احقابا اريد به حقبا بعد حقب كلما مضى حقب تبعه حقب
آخر الى غير نهاية ولا يكاد يستعمل الحقب والحقبة الا حيث يراد تتابع الازمنة وتواليها والاشتقاق يشهد لذلك الا ترى
الى حقيبة الراكب والحقب الذي وراء التصدير ويجوز ان يراد لابثين فيها احقابا غير ذائقين بردا ولا شرابا الا حميما وغساقا ثم
يبدلون بعد الاحقاب غير الحميم قوله لم يدل التخصيص بالذكر على نفي ما عداه يعني دلالة قطعية واما دلالة مفهوم
العدد وهي ظنية لا يؤخذ بها في مسألتنا هذه قوله في الآية نفسها يعني فيما يتصل بها وكالتتمة لها وكذلك يعارض صريح بانه
يلزم مما ذكره انقطاع عقاب الكفار لان الآية شاملة لهم وللفساق ولا قائل بذلك قال الامام يحيى الا عن سند ولا يلتفت اليهم
قوله والمحققون ان المراد سموات الآخرة وارضها قال الفقيه حميد في العمدة فان قيل كيف يصح ان يكون في الآخرة سما وارض
قلنا السما في لغة العرب ما علا الانسان والارض ما استقر عليه فيجوز ان يكون في الآخرة ما يعلوهم فيوصف بانه سما وما
يستقرون عليه فيوصف بانه ارض واوضح من هذا وارجح ما ذكره صاحب الكشاف فانه قال والدليل على ان للآخرة سماوات
وارضا قوله يوم تبدل الارض غير الارض والسموات وقوله تعالى واورثنا الارض نتبوأ من الجنة حيث نشا ولانه لا بد لاهل
الآخرة مما يقلهم ويظلهم اما سما يخلقها الله او يظلهم العرش وكلما اظلك فهو سما قوله والاستثناء عن الوقت صحيح
في العبارة اضمار والاحسن ان يقال والاستثناء لا عن الوقت لانه مستثنى وليس مستثنى عنه قوله وكما قال تعالى لا يذوقون
فيها الموت الا الموتة الاولى هذا خطأ في التمثيل فانه من قبيل الاستثناء المنقطع وليس استثناء من اول الوقت فان المستثنى
الموتة الاولى والمستثنى منه نفس ذوق الموت في الجنة فان هذا مما حرفه واعلم ان جار الله حمل الاستثناء في هذه الآية على
وجه آخر قال هو استثناء من الخلود في عذاب النار لانهم لا يخلدون فيه وحده بل يعذبون بالزمهرير وبانواع من العذاب سوى
عذاب النار وبما هو اغلظ منها كلها وهو سخط الله عليهم وخسؤه لهم واهانته اياهم ولهذا قال ان ربك فعال لما يريد اي يفعل
باهل النار ما يريد من العذاب قال ولا يخدعنك عنه قول المجبرة ان المراد بالاستثناء خروج اهل الكبائر من النار بالشفاعة
فان الاستثناء الثاني ينادي على تكذيبهم ويسجل بافترائهم قوله ليس فيها انهم لم يروهم في النار فيه نظر فان ذلك هو المراد
في الآية والسياق قاض به قوله والمراد كنا نعدهم من الاشرار في الدنيا الى آخره هذا هو التحقيق في الجواب قال جار الله
يعنون فقرا المسلمين الذين لا يؤبه لهم كانوا يعدونهم من الاشرار اي من الاراذل الذين لا خير فيهم ولا جدوى ولانهم كانوا
على خلاف دينهم فكانوا عندهم اشرارا قوله لا بها للنسب بهمزة استفهام يعني واما هي همزة وصل مكسورة يذهب في الدرج
وهمزة الاستفهام مفتوحة وهذا على احدى القراءتين قال جار الله قرئ بلفظ الاخبار على انه صفة لرجالا ومعنى الاستفهام
على انه انكار وتانيب لهم في الاستسخار منهم وقوله ام زاغت عنهم الابصار له وجهان احدهما ان يتصل بقوله اي
ما لنا لا نراهم في النار كانهم ليسوا فيها بل ازاغت عنهم ابصارنا فلا نراهم وهم فيها قسموا امرهم بين ان يكونوا من اهل
الجنة وبين ان يكونوا من اهل النار الا انه خفي عليهم مكانهم والوجه الثاني ان يتصل باتخذناهم سخريا اما ان تكون ام
متصلة على معنى اي الفعلين فعلنا بهم الاستسخار منهم ام ازدراؤهم وتحقيرهم وان ابصارنا كانت تعلو عنهم وتقتحمهم
على معنى انكار الامرين جميعا على انفسهم وعن الحسن كل ذلك قد فعلوا اتخذوهم سخريا وزاغت عنهم ابصارهم محقرة
لهم واما ان تكون منقطعة بعد اتخذناهم سخريا على الخبر او الاستفهام كقولك انها لابل ام شا قال جار الله قيل والضمير
في قالوا الصناديد من قريش كابي جهل والوليد واضرابهما والرجال عمار وصهيب وبلال واشباههم قوله في لفظ الحديث
بعد ما امتحشوا وصاروا فحما وحمما الامتحاش الاحتراق وامتحشوا على وزن افتعل مبني للفاعل وقيل للمفعول

الحمم

الجمر الذي انطفأت نارُه والحمم الرماد وقال في المجمل الحُمم الفحم وقال في الصحاح الحمم الرماد والفحم وكل ما احترق
من النار قوله وان صح فآحادي قال الفقيه حميد لانه لو كان متواترا لاستوى الناس في العلم به او من تيسر طلبه
منهم لان ذلك حكم الاخبار المتواترة ومعلوم خلافه فان نقاة الاخبار الرجال يجهلونه ولا يظنونه مع كثرة عددهم واحتفالهم
اوطانهم قوله وشبههم بالفحم والحمم الى آخره انما شبههم بان يحصل ذلك من ترشيح الاستعارة لانه استعار النار للعمل
المؤدي اليها واتى في ذلك بما هو من لوازم المستعار وهو مصير الداخل فيه فحما وحمما وفي معنى هذا الخبر ما رواه
سعيد بن المسيب وعطاء بن يزيد الليثي عن ابي هريرة رضي الله عنه عن النبي صلى الله عليه وسلم وهو خبر طويل فيه حتى اذا فرغ الله من القضاء بين العباد
واراد ان يخرج برحمته من اراد من اهل النار امر الملائكة ان يخرجوا من كان يعبد الله فيخرجونهم ويعرفونهم بآثار السجود
وحرم الله على النار ان تأكل آثار السجود فيخرجون من النار وقد امتحشوا فيصب عليهم ماء الحياة فينبتون كما تنبت
الحبة في حميل السيل ولعل التأويل المذكور في المتن لا يأتي في هذا الخبر لانه في ذكر احوال القيامة واهوالها وفي كتب الحديث من هذا
المعنى ما هو كثير غير قليل قوله في لفظ الحديث بعد ما ذهب خيره وشره هو بكسر الحاء والسين قال الفراء لونه وهيئته
وقال الاصمعي جماله وبهاؤه مسألة اعلم ان من شبه النافين لخلود الفساق في النار المعارضة بآيات الوعد كقوله تعالى
والذين آمنوا وعملوا الصالحات اولئك اصحاب الجنة هم فيها خالدون والفاسق ممن عمل الصالحات فيجب ان يكون ثوابه
دائما لا ينقطع واجاب الامام يحيى عنها بوجهين احدهما ان الدلالة قد قامت على ان الفاسق بارتكابه الكبيرة قد حبط عمله
ونفى استحقاقه العقوبة دائما وثانيهما ان الامة اجمعت على انه لا يستحق العقوبة ابدا وانهم لا يقولون بذلك والسنة دالة على
انقطاع عقوبته فكيف يصح ايرادها

القول في الشفاعة

ووجه اتصالها بما تقدم من الكلام
في اتصال عقاب ذوي الكبائر بهم وخلودهم في النار ظاهر فانه من تتمة القول في ذلك ولا يصح ما تقدم الا بتصحيح ما
ذهبت اليه الاصحاب فيها من انها لا تثبت للفساق ولا لمن يستحق النار وانها لا تقتضي عدم دخولهم النار ولا خروجهم منها
بعد دخولها وما هي الا غصن من دوحة الكلام في مسألة عقاب الفساق وخلودهم ولهذا جعلها الرازي طريقة من طرق
القول بالارجاء وعدها من ادلتهم في ذلك ووسطها بين حججهم فيه وعدها الامام يحيى شبهة من شبههم في ذلك ووسطها بين
ما اوردوه من الشبه وانما افردها المصنف وغيره وجعلوها مسألة مستقلة وفصلا على حياله لاتساع القول فيها
وتنوعه ولتشعب الخلاف فيها بين الشيوخ وبين الخصوم ولمزيدها بادلة واسئلة واجوبة وشبه قوله تعالى اهل الارجاء
انما يستعمل في دفع الضرر فقط هكذا نسب هذا الى اهل الارجاء وقد نسب الى المجبرة واحتجوا بانه لولا قصرها على دفع الضرر للزم
ان نكون شفعاء للنبي صلى الله عليه وسلم وللملائكة اذا دعونا لهم والاجماع منعقد على انا غير شفعاء فيختص لهم واجيب بان الشفاعة في اللغة ما يراد
بها الحث على المطلوب والداعي للرسول صلى الله عليه وسلم لا يقصد الحث على الكرامة صلى الله عليه وسلم لانه يعلم ان الله مكرم له سواء طلب ذلك او لم يطلبه
واكرام الله ليس لاجل الشفاعة الا ترى ان السلطان اذا عزم ان يعطي لابنه ولاية بلده ثم حثه وزيره على ذلك مع ان السلطان
عالم بالولد وبحاله وانما قصد الوزير التقرب بذلك اليه فانه لا يعد شفيعا قال الامام يحيى والاولى ان يكون الشفيع على حالا
واعظم درجة من المشفوع له والنبي صلى الله عليه وسلم هو الاعظم درجة والاعلى حالا فلا يصح ان نكون شفعاء له قال مولانا عليه السلام وذكر في الفائق
ان الشفيع لا يجب ان يكون اعلى من المشفوع له في الرتبة قال الا ترى ان زوجة السلطان لو عصته وكرهته فشفع لها والدها
ان يحسن عشرتها اليه سمي الوالد شفيعا وان كان دون السلطان في الرتبة قال ولا يعتبر كون الشافع ايضا ابلغ حظا عند
المشفوع اليه الا في ذلك المطلوب فقط اذ قد يشفع الاجنبي الى الوالد لولده ولا شك ان حظه عند والده ابلغ في غير ذلك المطلوب
بالسواء واختلفوا هل يعتبر ان تكون رتبة المشفوع اليه اعلى من رتبة الشفيع او لا فاعتبر ذلك بعضهم وقال الامام ... وذكر الفقيه حميد

الشفيع

في الجمله وعبره انه لا دخول لذلك وقال ولهذا يقال شفع السلطان الى الوزير في خادمه كما يقال يشفع الوزير الى السلطان في خادمه
وعلى هذا قال صلعم لبريره لما اعتقت وبرت من فسخ النكاح بينها وبين زوجها زوجك وابو ولدك فقالت اتامرني يا رسول الله
قال لا وانما انا شافع وحقه صلعم فوق كل حق ورتبته فوق كل رتبته قال وان كان لا يبعد اعتبار الرتبه عرفا قوله
وقال الجمهور يستعمل فيه وفي طلب النفع قال المهدي عليلم ونحن سوا من النقل عن اهل اللغه انهم يقولون شفع فلان الى فلان ليقضي
دينه او ليغني فقره ونحو ذلك ولا خلاف لواحد في ذلك بل هي في طلب المنافع اشهر **فصل** قوله ذهب الجمهور الى ان شفاعه
نبينا صلعم للمومنين التائبين من امته اعلم انه لا خلاف بين اهل الاسلام ان لنبينا صلعم يوم القيمه شفاعه مقبوله وهو المقام
المحمود الذي وعده الله اياه يوم القيمه في قوله عسى ان يبعثك ربك مقاما محمودا وقد قال صلعم من كذب بالشفاعه لم ينلها
وانكرت المطرفيه الشفاعه قالوا لانها ان كانت امرا واجبا مثل ثواب المطيعين فهو يفعل من غيرها وان كانت تفضلا فلا
يجوز عندهم ان يخص به بل يجب المساواه فيه بين العباد والا كان التخصيص من الله ومن رسوله محاباه والمشهور عن الجمهور
وهم الاكثر من الزيديه والمعتزله ان الشفاعه تكون للمومنين سوا كانوا قد اتوا بكباير ثم تابوا عنها او لم ياتوا بكبيره اصلا
ليزيدهم الله بها نعيما الى نعيمهم وسرورا الى سرورهم تفضلا وقال ابو القسم البلخي الشفاعه لمن استوى ثوابه وعقابه فيدخل
بالشفاعه الجنه ويرتقي الى درجه زايده على درجه من لم يشفع له من المتفضل عليهم وهو باطل لما تقدم من المنع من الاستوا ومن
اجاز ذلك فبطلانه عندنا انه لا دليل على قصر الشفاعه على من كان له هذا الحكم دون غيرهم من اهل الجنه قوله وقال اهل الارجا
بل للعصاه من امته يعني من اهل الكباير وهم الذين لم يتوبوا والمطلوب عندهم بالشفاعه ان يعفى عنهم ويدخلوا الجنه ليس الا
تفضلا وكثيرا ما ينسب اصحابنا هذا القول الى المجبره وكلهم مرجيه ونسبته الى اهل الارجا اعم ومناسبته للارجا
اوضح واكمل وهل يجوز ان يشفع نبينا صلعم لغير امته لا مانع من ذلك وفي الحديث ما يقضي به ولكن من الاخبار الظاهر ان
غيره من الانبيا يشفع اذا شفع وكذلك بعض الاوليا والصالحين لورود ما يقضي بذلك من الاخبار نحو قوله صلعم يشفع
يوم القيمه ثلاثه الانبيا ثم العلما ثم الشهدا وورد عنه صلعم في اويس القرني سيد التابعين انه يشفع لعدد ربيعه ومضر
وورد ان الطفل يشفع في والديه وورد ان الشهيد يشفع في سبعين من اهل بيته وان يكونوا ممن حضرانه وورد اذا
كان يوم القيمه نصبت منابر من ذهب مرصعه بالدر جلالها السندس على ابواب الجنه ثم يقال للعلما اجلسوا على هذه المنابر
واشفعوا تشفعوا ثم ادخلوا الجنه وفي الترمذي من روايه ابي سعيد عنه صلعم ان من امتي من يشفع في الفيام من الناس ومنهم
من يشفع في القبيله ومنهم من يشفع للعصبه ومنهم من يشفع للواحد حتى يدخل الجنه وزاد رزين العبدري انما شفاعتي لاهل
الكباير وانه ليومر برجل الى النار فيمر برجل قد سقاه شربه ما على ظما فيعرفه فيقول الا تشفع لي فيقول ومن انت
فيقول الست انا سقيتك الما يوم كذا وكذا فيعرفه فيشفع له فيرد من النار الى الجنه وغير ذلك مما يطول ذكره قال الفقيه حميد
وهذا من المجوزات يعني شفاعه غير الانبيا قال فان كانت الاخبار مقطوعه وجب ان يقطع عليه وان لم تكن مقطوعا عليها
بقينا على التجويز لان القطع من غير دلاله لا يجوز قوله قال القاضي العقل يقضي بصحه الشفاعه للفاسق الى اخره هكذا
ذهب القاضي الى صحه الشفاعه للعصاه واختاره السيد في الشرح وذهب الشيخ ابو هاشم الى انها تحسن لو عقلا واتفقوا انها
لا تكون سمعا ولا تحسن بعد وروده بالمنع منها الا بفاسق الملا فيه بكذبه ووجه ما ذهب اليه القاضي ما ذكره في المتن
وهو مستقيم في حق العصاه كما ذكره وصورته لكن لا يلزم منه صحه الشفاعه في الاخره لمن مات مصرا على الفسق فلسنه ومن العصاه الباقي
على اصراره لانه لم يبق للعصاه عزم في الاخره على معاوده المعصيه بل قد صار من اشد الندم وان لم يكن ندمهم
في الوقت الذي ينفع الندم فيه والعاصي الذي صورة الكلام فيه عازم على انه يعود الى مثل الذنب الذي يشفع له لما العفو عنه واخلع

ابو هاشم

الدعاء بوجهين احدهما انه قد بين حسن العفو عقلا عمن مات مستحقا للعقاب فليحسن الشفاعة الثاني انه قد ثبت
حسن دعاء الواحد منا لنفسه بالمغفرة فليحسن من غيره ان يسأل ذلك له **قوله** دليل على ان قوله ولا يشفعون الا لمن ارتضى
الخ اعترضه الرازي بان الفاسق ممن ارتضاه الله لايمانه واجيب بان الاتفاق واقع على انه غير مرتضى على الاطلاق
وانما المرتضى على الاطلاق المؤمن الذي ليس بفاسق والا انه دل على ان الشفاعة لمن ارتضاه مطلقا غير مقيد فالحمل
انما اراد لمن ارتضى الشفاعة له ويعضده من ذا الذي يشفع عنده الا باذنه اجيب بان ظاهرهما يقتضي خلاف ذلك ولا موجب
للتاويل **قوله** لان اللام للاستغراق يعني جنس والعهد نفي قوله ما للظالمين من حميم ولا شفيع واراد النكرة في
سياق النفي قوله من حميم ولا شفيع وجه الاحتجاج بالاية ان الله تواعدهم على سبيل القطع بانه لا شفيع للظالمين
يوم القيمة تقبل شفاعته ولا شك انه صلعم مقبول الشفاعة فلا يشفع لفاسق اذ لا تقبل الشفاعة له **قوله** الطاعة
تقتضي الرتبة قد ادعى الرازي الضرورة في ان المطاع اعلى رتبة من المطيع والمطيع وهي دعوى مجردة يمكن مقابلتها بدعوى
الضرورة انه من فعل ما اراده المطيع وقد اعترض الاستدلال بالاية بان المراد نفي الشفاعة في الدنيا واجيب بان الاية عامة
فلا تقع ما يقتضي تخصيص ذلك بوقت دون وقت وبان سياق الاية يقضي بانها في الاخرة وهو قوله وانذرهم يوم الازفة
الاية **قوله** والنصرة فوق دفع ضرر العقاب يعني ولو شفع النبي صلعم للفساق وطالبها لنفعهم لكان ناصرا لهم لانه
منع من وصول الضرر الى الغير فهو ناصر له واعترضه الرازي بان النصرة المدافعة على وجه القهر والاستعلاء والذي
اثبت هو الشفاعة وهي الطلب على وجه الخضوع واجيب بوجهين احدهما ما ذكره وان النصرة دفع المضرة باي وجه من حيلة
او شفاعة او قهر الثاني ان حمل الاية على ذلك يذهب فائدتها لان كل احد يعلم انه لا مقاهر لله ولا مغالب فالاخبار بنفي ذلك
اخبار لا فائدة فيه ويجري مجرى السماء فوقنا ونحوه ومثل هذا لا يقع في جواز قولهم انما نفي الشفيع الذي يطاع وهو الاعلى
رتبة وقد اشار اليه المصنف **قوله** والا انه خرج مخرج الزجر عن المعاصي يعني فيكون المراد بها نفي الشفاعة في اسقاط
العقاب لنفع الزجر ولا يحمل على نفي الشفاعة بزيادة المنافع لانه لو قال واتقوا يوما لا تزيد فيه على منافع المستحق
للثواب شفاعة احد لم يحصل ذلك الزجر **قوله** وقال تعالى افانت تنقذ من في النار يعني انه تعالى ان الشفاعة تكون قبل
دخول النار ولكن اكثر الاخبار الدالة على الشفاعة التي يتمسك بها الخصوم مصرحة ان الشفاعة في اخراجهم من النار قال
جار الله في الكشاف في تفسير هذا المعنى فالاية نزل استحقاقهم العذاب وهم في الدنيا منزلة دخولهم النار حتى نزل اجتهاد رسول
الله صلعم وكده نفسه في دعائهم الى الايمان منزلة انقاذهم من النار وقوله افانت تنقذ من في النار يفيد ان الله تعالى هو الذي
يقدر على الانقاذ من النار وحده لا يقدر على ذلك احد غيره فكما لا يقدر ان ينقذ الداخل في النار من النار لا يقدر ان يخلصه
مما هو فيه من استحقاق العذاب بتحصيل الايمان فيه **قوله** وقال في الذين كسبوا السيئات ما لهم من الله من عاصم يعني ان
الشفيع ليس بعاصم لهم من الله ولا مانع فان ذلك يعبر بالدفع فان المراد من عاصم يدفعه عنهم قهرا او تخيرهم منه والا انه يجوز
ان يكون المراد ما لهم من جهة الله ومن عنده من يعصمهم كما يكون للمومنين وقد نص عليه جار الله في الكشاف **قوله**
المومن بالفسق والاصرار او بالتوبة والايمان بتمامه فمن المعلوم انه يومن بالطاعة ولو كانت الشفاعة لرفع العقاب
لقيل لزم ان يومن بالمعصية وذكر ما قالوا اعترضه الرازي بانه يومن بالطاعة لانها التي يستحق لاجلها الشفاعة في اسقاط
العقاب فالمهدي غلط وهذا اعتراض جيد واعترض ايضا بانه كالوجه لفعل ما يوجد عليه بفعله التوبة عن غير
فرق وبانا نامره بالايمان في الفسق ويحث ولا مانع من ذلك كالوجه لفعل معصيته فانه لا يومن بها فالمومن
بالتكفير عن التلبس **قوله** وقع الاجماع على قولهم اللهم اجعلنا ممن يستحق الشفاعة اي على حسن الدعاء بهذا

ولو كانت الشفاعة للفساق لكان تقدير السؤال اللهم اجعلنا من الظالمين الذين يقارفون العظائم ويواقعون المآثم واخلا
انه يقبح الدعاء بما هذا حاله قوله ولهذا كان عليه السلام يستغفر في مجلسه مرارا كثيرة عن ابن عمر كنا نعد لرسول الله صلعم
في المجلس الواحد مائة مرة رب اغفر لي وتب علي انك انت التواب الرحيم وروي ايضا انه كان صلعم يستغفر في اليوم والليلة
سبعين مرة قوله بمن يفعل فعل التوابين يعني من العاملين اعمال التوابين المخلصين المتحرزين عن المحرمات القائمين بالواجبات
قال العلامة رحمه الله او يكون المراد اجعلنا من التوابين اذا وقع منا عصيان يوجب التوبة او من التوابين مما يعرض في حال الطاعات
والمباحات من قبائح لا يكاد يسلم احد عنها من قبيل التقصير لاحدنا الاتفاق والعيسح في كثير من الاوقات ولذلك روي
عنه صلعم انه ما من مؤمن الا وله ذنب يصيبه الفينة بعد الفينة لا يفارقه حتى يفارق الدنيا **مسئلة** اعلم ان للاصحاب
على نفي الشفاعة للفساق ادلة غير ما ذكر منها انا نورد للنار على جلود الفساق في النار فلو شفع لهم صلعم شفاعة يجيبهم
ادى ذلك الى بعض الادلة ويلزمه ان يوهما اخبرته وذلك لا يصح ومنها انه كيف يليق بحال مثل النبي صلعم الشفاعة للفاسق ان
يقول لذي العزة يوم القيمة يا رب قد كنت انزلت علي كتابا في الدنيا وبعثتني برسول الى الانس والجن لا علمهم ما شرعت لهم
وامرهم بطاعتك وانجزهم عليها ثوابك وانهاهم عن معصيتك واتوعدهم عليها بعقابك وانا الان اسالك ان لا تفي بذلك وان
تصير المسيء مع المحسن والمجرم مع المسلم وتبطل ما امرتني به من تبليغ وعدك ووعيدك وتساوي الفرق بين من احسن واساء
فهل يحسن ذلك من الرسول مع قوله تعالى افنجعل المسلمين كالمجرمين هذا مما لا يستحسنه عاقل فكيف به صلعم وهو اعظم
حلما وعلما وعقلا قوله ان التائب مستغن بكونه من اهل الجنة عن الشفاعة هذا بنا على ان الشفاعة للثواب وقد تقدم
انها للمطيعين عموما والكلام مستقيم على ذلك اذ ارادوا انهم مستغنون بايصال الثواب اليهم موفرا جزيلا في كل وقت وحين
وربما اكدوا ذلك بمثال يوردونه وهو ان من كان على مائدة حيد من الطعام فيها انواعه وانواع الادام فاذا شفع له
شافع بزيادة رغيف لم يكن لهذه الشفاعة موقع اصلا وانكشف عن حال صاحبها واحسن ان هذه الصورة ليست بطيرة
لمسلمنا فليس في الجنة ما تتنزل منزلة الرغيف في المحل وانما نظيرها من اعطاه السلطان عشرا من الخيل النفيسة مع اعطا غيره
ما به جله نفيسة فيشفع الى السلطان بعض غلمانه لصاحب العشرة في الزيادة فانه يظهر محله عند السلطان بحسب ما يحصل
لذلك المستعطي من الزيادات فانها اكرام واصح للتشفيع قوله ليس فيما نحن تعقل هذه الزيادة من دون شفاعة يعني
فيجوز ان يعطيها عند الشفاعة وما هذا حاله يجوز وصفه بانه شفاعة وقد ذكر العلامة رحمه الله يجوز ان يوتي (تفضل من العلم)
منافع سوى ما اخبر به لاجل شفاعته فان فضله تعالى لا نهاية له ولا غاية لاخره قوله قالوا قال عليه السلام شفاعتي لاهل الكبائر
من امتي رواه الرازي في النهاية ادخرت شفاعتي لاهل الكبائر من امتي قال وهو خبر مستفيض والذي في سنن ابي داود
والترمذي شفاعتي لاهل الكبائر من امتي هكذا كرواية المصنف اخرجاه من حديث انس واخرج الترمذي عن جابر مثله وزاد
فيه قال الراوي قال جابر من لم يكن من اهل الكبائر فماله وللشفاعة قوله وقد روى الحسن البصري ليست شفاعتي
لاهل الكبائر من امتي رواه الرازي في النهاية لا تنال شفاعتي اهل الكبائر من امتي واعترضه بانه مرسل والمرسل ليس بحجة
عندهم ولا نسلم له ان المرسل ليس بحجة لكنه والمسند حيث هما احاديان ليسا بحجة قطعية فلا نعتمد عليهما هنا قوله
فنقول اذا ماتوا اعترضه الرازي بانا وصفهم بكونهم من اهل الكبائر يحتمل ذم وذلك لا يثبت لهم بعد التوبة ويمكن الجواب
بان ورد مثل ذلك عن الحكيم كمن عمر قليل القوله تعالى وعصى ادم ربه فغوى فاذا جاز في حق الانبياء فلان يجوز في حق من دونهم اولى
قوله لا يمتنع احوج الى شفاعته هذا وجه مستقيم وورد ان بعضهم بوجه اخر وهو انه عنهم بالشفاعة لكيلا يقنطوا
ويطمعوا انه لا يضيع لهم فيها الاجل ما اقترفوه قوله وقال ابو الهذيل

فصل اختلف الشيوخ في المطلوب بالشفاعة

ان يعود الثواب الذي اسقطته المعصية ظاهره الاطلاق فيعم ما اسقطته الصغيرة وما اسقطته الكبيرة قبل التوبة
وكلام المصنف في الاحتجاج عليه مصرح بذلك حيث قال لكان الماثم بعد ارتكاب الكبيرة اعلى حالا منه لو لم يرتكبها والمشهور
عن ابي الهذيل انه جعل الشفاعة ليعود من الثواب ما اسقطته الصغائر قال الفقيه حميد وحكى عن الشيخ ابي الهذيل ان النبي صلعم
يشفع لاصحاب الصغائر ليرجع ما نقص من ثوابهم بما استحقوه من العقاب على الصغائر التي وقعت منهم وهكذا نقل غيره
قوله وله ان يقول ان ثواب التوبة هو ان يعود بها الى الآخرة فيه نظر لا يظهر الا باعتبار العبارة وعدم استقامتها وما معنى
الحكم على ثواب التوبة بانه هو ان يعود بها وبالشفاعة ما سقط من ثوابه هذا كلام مختل وكان الصواب وله ان يقول ان
الشفاعة يكون بان يعود له من ثوابه ما نقص هو وثواب التوبة كثوابه لو لم يأت بالكبيرة او مثل ثواب غيره ممن لم يأت بها
ولكن يجاب بان الذي حصل بالشفاعة تفضل لا محالة ومن القواعد المشهورة انه لا يصح التفضل بالثواب لانه تعظيم
وتعظيم من لا يستحق التعظيم قبيح فكلامه لا يستقيم على تلك القاعدة **تنبيه** لم يتعرض الاصحاب في كتبهم لايراد
غير الخبر الذي ذكره المصنف مما يقضي بالشفاعة للعصاة ولا اشتغلوا بالجواب عن غيره والاحاديث الواردة في الشفاعة
للعاصين كثيرة ومن ثم ذكر بعض علماء الحديث انها بالغة حد التواتر منها قوله صلعم لكل نبي دعوة مستجابة فتعجل كل
نبي دعوته واني اختبأت دعوتي شفاعة لامتي يوم القيمة فهي نائلة ان شاء الله تع من مات من امتي لا يشرك بالله شيئا رواه
ابو هريرة واخرجه البخاري ومسلم ومالك في الموطا والترمذي وعن عمران بن حصين عنه صلعم يخرج قوم من النار بشفاعة محمد فيدخلون
الجنة يسمون الجهنميين اخرجه البخاري وابو داود والترمذي وعن جابر عنه صلعم يخرج من النار قوم بالشفاعة كانهم
الثعارير قلنا وما الثعارير قال الضغابيس اخرجه البخاري ومسلم قال مولانا عليم قال الجوهري الثعارير بالعين
المهملة الثآليل وعن انس قال حدثنا محمد صلعم قال اذا كان يوم القيمة ماج الناس بعضهم الى بعض فياتون آدم فيقولون
اشفع لنا فيقول لست لها ولكن عليكم بابرهيم فانه خليل الله فياتون ابرهيم فيقول لست لها ولكن عليكم بموسى فانه كليم
الله فياتون موسى فيقول لست لها ولكن عليكم بعيسى فانه روح الله فياتون عيسى فيقول لست لها ولكن عليكم بمحمد
فياتوني فاقول انا لها فاستاذن على ربي فيؤذن لي فاقوم بين يديه فاحمده بمحامد لا اقدر عليها الآن يلهمنيه الله
ثم اخر له ساجدا فيقول يا محمد ارفع راسك وقل يسمع لك وسل تعطه واشفع تشفع فاقول يا رب امتي امتي
فيقال انطلق فمن كان في قلبه مثقال حبة من برة او شعيرة من ايمان فاخرجه منها فانطلق فافعل ثم ارجع الى ربي
فاحمده بتلك المحامد ثم اخر له ساجدا فيقال لي يا محمد ارفع راسك وسل تعطه واشفع تشفع فاقول يا رب امتي امتي
فيقال لي انطلق فمن كان في قلبه مثقال حبة من خردل من ايمان فاخرجه منها فانطلق فافعل ثم اعود الى ربي فاحمده بتلك
المحامد ثم اخر له ساجدا كما فعلت فيقال لي يا محمد ارفع راسك وقل يسمع لك وسل تعطه واشفع تشفع فاقول يا رب
امتي امتي فيقال لي انطلق فمن كان في قلبه ادنى ادنى ادنى مثقال حبة من خردل من ايمان فاخرجه من النار فانطلق فافعل
ثم ارجع الى ربي في الرابعة فاحمده بتلك المحامد ثم اخر له ساجدا فيقال لي يا محمد ارفع راسك وقل يسمع لك وسل تعطه واشفع
تشفع فاقول يا رب ائذن لي فيمن قال لا اله الا الله قال ليس ذلك لك او قال ليس ذلك اليك ولكن وعزتي وكبريائي وعظمتي
لاخرجن منها من قال لا اله الا الله اخرجه الشيخان البخاري ومسلم وهو من ابلغ احاديث الشفاعة لكن اذا تؤمل فقد
يقال ان اوله يقضي بان الملتمسين للشفاعة هم اهل القيمة كافة ولهذا فزعوا الى الانبيا اولا فلا دلالة فيه لاهل الاسلام وايضا
مسلم ان الحديث لم يذكر الا امته الماتي انه يقضي بانهم طلبوا الشفاعة وهم في العرصة لانه قال اذا كان يوم القيمة وليس
في الحديث ما يقضي باجتماع السعداء والاشقياء وحصول الاسلام ذكره فيمن قبل الشفاعة في جميع المذكورين ما يقضي بان المشفوع

لهم وقد صاروا في النار لانه تعالى اخرجه منها ولا شك ان التعبير للنار وان المستقر ان يكون للتفهيم ولا تساعد عليه الذوق
وان منا ليت الثالث انه ذكر في الرابعة انه لما طلب اخراج من قال لا اله الا الله قال ليس ذلك لك ولكن وعزتي وكبريائي لاخرجن منها
من قال لا اله الا الله وذلك يقضي بعدم قبول شفاعته فيهم لقوله ليس ذلك لك مع ان شفاعته لا ترد ولان الشفيع لا يشفع الا بما يحبه
الله ولا يقتضي مع ردة للاخبار بانه يفعل ذلك ولكن لمنع منه صلعم مع انه مفعول لا محالة موكدا بالقسم العظيم ولان قول
لا اله الا الله معظم الايمان ورأسه وقد ذكر في الثالثة انه يوذن له باخراج من في قلبه ادنى ادنى ادنى مثقال حبة من خردل
من ايمان ولكن الجواب عن التأويل والتقويم ممكنا لمن له بصيرة ونظر بهذا الشان والله اعلم بحقيقة ذلك وهو الملك الديان
وعن ابي سعيد عنه صلعم اما اهل النار الذين هم اهلها فانهم لا يموتون فيها ولا يحيون ولكن اناس اصابتهم النار بذنوبهم
فاماتتهم اماتة حتى اذا كانوا فحما اذن بالشفاعة فجي بهم ضبائر ضبائر فبثوا على انهار الجنة ثم قيل يا اهل الجنة
افيضوا عليهم فينبتون نبات الحبة في حميل السيل اخرجه مسلم فيما انفرد به فهذه الاحاديث من جملة ما ورد من
احاديث الشفاعة الدالة على انها تقع لمن يستحق العقوبة ودخول النار نعوذ بالله منها وامثالها اهل الحديث واخرجوها
في مسانيدهم وصحاحهم واصحابنا رحمهم الله ويقولون ان صح فلا يخرج عن سنة الاخبار فان التواتر من حقه كثرة
الرواة واستواء الطرفين والوسائط في ذلك والله ولي التوفيق وبيده ازمة التحقيق واذ قد فرغنا من الحجة على
مسئلة استحالة غفران العصاة في الجملة وما يتعلق بها من ذكر خلودهم ومنع الشفاعة لهم وهي عظمى مسائل الوعد والوعيد
ومحال التشاجر والتنازع الشديد كثر ما وردوه من التعليق على ما يغفر الله من كلام المصنف ومن الاستدلال به وايراد
وفوايد شوارد فلنختم الكلام في ذلك بما يرتبط بذلك لجلالة القدر وعظمة الخطر ينبغي ان يصغى اليها الاذان ويعكف عليها الاذهان
وينظر اليها بعين الانصاف ويتلقاها الواقف عليها بالتامل الصاف فانها نافعة ان شاء الله تعالى النكتة الاولى
لا يخفى على الخائض في هذا الفن ان الوعيدية من المعتزلة والزيدية وغيرهم اعتمدوا في انه لا بد ان يفعل بالفاسق ما يستحقه
من العقوبة ويخلد في النار ولا تنفعه شفاعة الشافعين على العمومات الواردة المتعددة من الايات القرانية والاخبار النبوية
ومع ذلك بنوا على انها ادلة قطعية وبراهين يقينية وان المسئلة لتستبطنه وان المخالف فيها ما بين كافر وفاسق
ومخطئ خطأ فاحشا لا يسوغ معه فسقه على حسب اقاويل المرجئة واختلافها وتفاوتها في الخطأ وعدم الاصابة
ثم اذا تامل الناظر ونظر في كلام الاصحاب وغيرهم وقواعدهم في فن اصول الفقه واطلعت على ما يقضي بخلاف ذلك من وجوه
احدها ان الفاظ العموم في افادتها للعموم خلاف شديد ونزاع عظيم وقد سبق ذكره والادلة على افادتها للعموم وقد مضى
ذكرها وتحريرها والناظر فيها بنظره وثانيها ان الفاظ العموم من قبيل الظواهر وليست من قبيل النصوص والظاهر
دلالته ظنية اذ حقيقته ما دل دلالة ظنية ولا اشكال ان اللفظ العام يتطرق اليه الاحتمال وكل لفظ يحتمل غير ظاهره
لا يمكن القطع بمدلوله وثالثها ان هذه العمومات المحتج بها في المسائل المذكورة مخصصة بلا شك عندنا وعند من اثبت
عمومها من مخالفينا اما عندنا فباخراج التائب وصاحب الصغيرة منها واما عندهم فبذلك وغيره والاكثر من علمائنا
وغيرهم يقولون ان العام اذا خص صار مجازا في الباقي مطلقا قال صاحب الجوهرة هو قول عامة المتكلمين عبد القاضي
وابي الحسين ومن حذا حذوهما قال في تعليق الجوهرة وهو الذي يقضي به النظر واللائق بالمتكلمين ومذهب القاضي انه يكون
مخصصه شرطا او صفة وقال ابو الحسين يكون مجازا الا ان يخص بما لا يستقل من شرط او صفة او استثناء وقال ابو الحسن
الكرخي اذا خص اللفظ العام بمنفصل صار مجازا وقال الامام المنصور ان كان الباقي بعد التخصيص هو السابق الى الفهم
دون المخصص فالعام على حقيقته كقوله تعالى فاقتلوا المشركين لم يخص اهل الكتاب لان السابق الى الفهم من لفظ المشركين

عبدة الاوثان ومن على صفتهم في اساءة الشرك بالله وان كان المخصص مما يسبق الى الفهم مثل الثاني صارت دلالته على
الباقي مجازية نحو اقتلوا الكفار الا اهل الكتاب ويستثنى اليهود فتمسكهم بما شرحناه ان الاتفاق حاصل على ان عمومات الوعيد
من قبيل المجاز وان ابا الحسين وقاضي القضاة والكرخي والامام ضياء الدين يوافقون في ذلك وانما خالفوا في شيء من العمومات
غيرها ولم يوافقوا الجمهور في الاطلاق لانها خصصت بمنفصل وهي الدلالة العقلية وما ورد من الادلة السمعية منفصلة
عنها غير متصل ولان المخصص منها لا يسبق الى الفهم عدم دخوله فيها كما اشار اليه الامام المنصور بالله لان العقل
مثلا لا يخرجه عن كونه قاتلا ولا يسبق الى الفهم عند سماع قوله تعالى ومن يقتل مؤمنا متعمدا خروج من تاب من القاتلين
لولا ما دل على ذلك من الادلة المنفصلة العقلية والسمعية واذا كانت دلالة اللفظ العام بعد تخصيصه مجازية
فمن المعلوم ان الدلالة المجازية غير قطعية ورابعها ان اللفظ العام اذا خص صار مجملا عند كثير من العلماء
لاحتمال المراد به وهذه مسألة خلاف بين الاصوليين فعيسى بن ابان اطلق ذلك وقال باي دليل خص وعلى اي وجه
خص صار مجملا لا يصح التعلق به فيما بقي وقال الكرخي وابن شجاع ان خص بمنفصل صار مجملا والا فلا وقال ابو
الحسن والشيخ الحسن الرصاص ان خرج قدر معلوم له ظاهر فلا اجمال والا صار مجملا فتبين ان عمومات
الوعيد قد صارت مجملة عند ابن ابان والكرخي وابن شجاع ومن تابعهم لانها مخصصة وتخصيصها منفصل والى ذلك
ذهب الاصم وهو من العدلية استاذ ابن علية فحكم على عمومات الوعيد بانها بعد التخصيص مجملة فلا يستدل بها على
شيء لان ما خص من العمومات بمجمل فلا شك انه يصير مجملا كقوله تعالى الا ما يتلى عليكم كما نص عليه ابو الحسين والا يبعد ان
يكون ما ذكره متفقا عليه فانك اذا اوقفت جاء القوم الا بعضهم لم يمكن ان يستدل بذلك على مجيء زيد ولا عمرو ومنهم من يجوز ابهام
من البعض المستثنى ولقايل ان يقول قوله تعالى ان الله لا يغفر ان يشرك به ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء منزلة الاستثناء
المجمل من كل وعيد ورد للفاسق فتصير به عمومات الوعيد مجملة قال الامام المهدي عليه ما لفظه هذا سؤال
واقع مشكل جوابه على الوعيدية اشكالا بالغا ولا مخلص لهم منه الا المجموع اشكر له يتمنى ان يحبسوا الكبائر ما نهوا عنه
من عمل سوى ان يجزيه وان مجموعها يقتضي ان ذلك البعض الذي وعد بعفوه انما هو الصغائر دون الكبائر فهو بيان
لذلك البعض المجمل وخامسها ان ابن الحاجب ذكر في كتابه مختصر المنتهى خلافا في العام اذا خص على غير هذه الصورة
المتقدمة وان كان في التحقيق يعود الى دعوى الاجمال فحكى عن ابي ثور ان العام اذا خص فليس بحجة مطلقا وعن البلخي
العوا انه ليس بحجة ان خص بمنفصل وعن ابي عبد الله البصري انه اذا خص من العام ما لم يكن منبئا عنه نحو تخصيص من لم
يسرق النصاب ومن لم يسرق من الحرز من عموم قوله تعالى والسارق والسارقة لم يكن حجة وان خص منه ما كان منبئا
عنه نحو تخصيص الذميين من المشركين في قوله تعالى اقتلوا المشركين فان لفظ المشركين منبئ عن اهل الذمة وبقي غيرهم
فهو حجة في الباقي ولقد كنت في حال الدرس ومطالعة كتب علم اصول الفقه شديد التعجب من قطع اصحابنا في مسائل
الوعيد استنادا الى دلالة العمومات وما لهم من التخطئة والتصويب في ذلك لكون قواعدهم في فن الاصول لا تقتضي ذلك بل
من عدم تعرضهم للتنبيه على ما ذكرناه في فن الكلام فما لهم ان كانوا يقولون في عمومات الوعيد خلاف ذلك لم ينبهوا عليه
ولا يلتفتوا اليه او باحثت في ذلك كثيرا من المعاصرين فما احال على شيء من ذلك في ذلك شيء قط وبحثت عن ذلك في كتب الاصحاب
فما وقفت على شيء من التعرض لذلك حتى انتهى الناس في مقدمة البحر الكلامية للفقيه عبد الله بن محمد النجري فاشار
الى هذه المعاني اشارة حسنة مختصرة وقال ما لفظه عند شروعه في شرح مسألة دخول الفساق في الوعيد هذه مسألة
الارجاء الكثيرة الانظار العظيمة الاخطار فلنبسط فيها وجه الحق الا بابا يرجع مقدماتها اخبرها ان في اللغة الفاظا موضوعة

للعموم وثانيها ان كون تلك الالفاظ للعموم معلوم مقطوع به وثالثها ان دلالة تلك العمومات على مدلولاتها قطعية ورابعها ان العموم بعد تخصيصه باق على حجيته القطعية فيما بقي بعد التخصيص وكل واحدة من المقدمات فيها خلاف المخالف اي مقدمة منها ما يلزمه الا رجا انتهى ولقد اجاد وافاد وحرر العبارة واحسن الاشارة ثم ذكر بعد ذلك الادلة على تلك المقدمات باختصار يعد بشافٍ وعدم بسط وافٍ لما يسر الله سبحانه لنا مطالعة شرح تلك المقدمة الكبير لمصنفها الامام المهدي لدين الله عليه السلام وجدناه قد سبقنا الى ما لم نظن انا قد سبقنا اليه وتكلم في شرحه على طرق فيما شرحناه فقال بعد خوضه في هذه المسألة وبسطها فيها جوابات واسئلة ما لفظه ويلحق بهذه الجملة سؤال وهو ان يقال ان من اصولكم ان دلالة العموم كان عند ائمتنا والله ظنية لا قطعية على ما سياتي تحقيقه في اصول الفقه وادلتكم على وصول العقاب الى الفاسق انما هي عمومات الوعيد فكيف قطعتم بعقابه والدلالة عليه ظنية فهلا خصصتم هذه العمومات بالاخبار الواردة في سلامة الفاسق من العقاب وان كانت احادية قال عليه السلام والجواب والله الموفق ان هذا السؤال كان كثيرا ما يعرض لنا امام تدريسنا فما اجابنا فيه شيوخنا بجواب شافٍ حتى نظرنا فيه بحثا فانكشف لنا ان طريق القطع بوصول عقاب الفاسق اليه ليس مجرد العموم الشامل له وانما هو كون الوعد والوعيد اخبارا وقد علمنا ان الفاظ العموم موضوعة لافادة الشمول الا لمخصص فحيث جاء لا مخصص لها وجب القطع بشمولها لما يحتمله والا كان ذلك الخبر كذبا والكذب قبيح والله تعالى عن فعل القبيح ثم ذكر عليه السلام ان المسألة التي يستدل عليها بالعموم ان كانت من قبيل العمليات فلا سبيل لنا الى القطع باستغنائه عن المخصص لما ثبت من جواز تكليفنا فيها بالظن وان مراد الله تعالى من كل مكلف ما اداه اليه ظنه اذ لطفه فيه لما سياتي تحقيقه في اصول الفقه فما من عموم سمعناه الا ويجوز ان له مخصصا لم نسمعه وان الله تعالى اراد منه العمل بظنه في شمول العموم وان كان في نفس الامر له مخصص فهو غير مكلف به وانما مكلف به من بلغه لان مصلحته فيه واما اذا كانت تلك المسألة من العلميات اي مراد الله تعالى فيها العلم اليقين فانه اذا ورد فيها لفظ العموم فبحثنا عن مخصصه فلم نجده ولا دليل الا على تلك المسألة الا ذلك اللفظ فانا نقطع بشمول ذلك اللفظ لما يصلح له بعد بحثنا عن مخصصه في العقل والسمع فلم نجده اذ لو كان لوجب على الله تعالى ان ينبهنا عليه لحاطرٍ او نحوه ولزم الا نجب عليه البيان لما خاطبنا به مما نريد منا القطع بمضمونه والا كان مكلفا لنا بما لا نعلم وهو تعالى عن ذلك ولما لم يكن المقصود بخطابنا بآي الوعيد العمل وانما اريد منا الاعتقاد لمضمونها وقد بحثنا عن مخصصاتها فلم نجد لها مخصصا نقطع بانه مخصص لها قطعنا بشمولها لكل فاسق فهذا خلاصة ما ذكره عليه السلام مع زوائد كثيرة وبسط في هذا المعنى وكان رحمه الله قد تعلق غايات وحلّ اشكالات

النكتة الثانية

وقد سبق ما قيل في تعارض عمومات الوعد وعمومات الوعيد واوضحنا ما رجح به جانب الوعيد واوردنا في ذلك ما التبس عليه من يدعيه مما يتعلق بالايات القرآنية والالفاظ الالهية واشرنا الى بعضها وما ورد في الاحاديث النبوية والاخبار التي هي عن المصطفى صلى الله عليه وسلم مروية على تشعبها وكثرتها والتقاطها من الفيهما من الانهار والاسفار المطولات فان الواقف عليها والناظر اليها اذا انطرق فيما حوته من الترغيب والترهيب حار فكره وطاش لبه حتى انه قد يرد في شيء من الطاعات بحكم الظن بانه من قالها مرة قطعا وحكم الجنس بانه من احتقها مستحقه من الوعد العظيم والوعيد الجسيم ما يصير عنده المعاصي وان فحشت وسهل عنده الجرائر وان كثرت وعظمت وقد يرد في شيء من المعاصي ما يستحق فيها وبه والاتيان له من الوعيد الشديد والزجر البليغ والتهديد والترهيب الذي لا يسكن معه نفس مسلم ولا يطمئن ما بطن الظان وتعود المعتمد ممن نظر الى ذلك ان الطاعات في جنبه وان كثرت لا حكم لها ولا يعول عليها ولا التفات اليها فمن حقق النظر في تلك الاخبار وتتبعها ووزنها حق وزنها توسط في لجج الخوف والرجاء ولم يخرج عن بابهما وجاز ظلمه ما وجه حكمة الشارع في ايرادها على تلك الكيفية وفي وجه الجمع بينها على القواعد الاصولية والكلامية وما يكاد النظر

فدا دعى بعض المنفى للعيان ان قوله بعد والله يغفر الا ان يشرك به ويغفر ما دون ذلك اي ما دون الشرك من المعاصي لمن يشاء من عباده مخصص لعموم العقاب فسقط ما ادعاه المانع من القطع بكونه مخصصا ولبس المراد الغفران بعد التوبة لان الكفر بعد التوبة ايضا كذلك فيلزم تساوي ما نفى عنه الغفران وما اثبت له فتامل

وفي ذلك يفضي الى كل ما يراد ولا يحصل منه شفاء الصدور والفؤاد ولا ينبغي ان يعدل الى نفي اخبار آحاد وان النافل
لها نقص فيها او زاد وافترى ما يقال ان النبي صلعم لما بعث لدعاء الناس الى الله وعظم حرصه على هدايتهم واستنقاذهم من العذاب
وولع بذلك غاية الولع حتى ان رب العزة سبحانه وتعالى هو آمره وعاتبه عاتبه على شدة حرصه وذهاب نفسه حسرات
بالغ صلعم في الترغيب للحث على الطاعات والترهيب للانزجار عن المعاصي واتى من النوعين بما يستفز عنده رغبة الطالب
ويخافه الهارب ولم يقتصر على الترغيب في الطاعات جملة والترهيب عن المعاصي جملة بل فصل وذكر اعيان الطاعات جلائلها
ودقائقها وكذلك المعاصي فما كان من ذلك موافقا للادلة القاطعة والبراهين الساطعة وذلك وما كان مخالفا للقواطع
لا يتأدلها قطعا ولا يساعد رد اليها وحمل عليها وكان من قبيل المبالغة والتجوزات التي لا تحتمل خطأ ولا تعد
والمنع اذا وردت ولا تبدلا سيما وهي واردة من افصح العرب واوسطهم في النسب وممن ثبتت عصمته عن الريب وصدق
اقواله والفاظه ولا يليق الاعراض عما جاء به ولا اعتراضه وتلقاها السامع بالقبول الواضح ونومن بها ايمان مخلص ناصح
والجد في العمل الصالح وذلك في الدين حتم وفي الرأي حزم ومن تمنى الاماني وحوز السلامة وامن في مظان المخافة فهو
مفرط غاية التفريط ومخبط كالعشوا الشديد التخبيط والله ولي كل خير ومولیه ومعيد كل فضل ومبديه

النكتة الثالثة اعلم ان مما يطيش منه الالباب ويحار فيه الافكار ما ورد من وصف شدة العذاب وذكر احوال النار في آيات
القرآن الكريم وصحيح الاخبار ويخطر بالبال ان حال المكلف هذا الضعيف لا يحتمل ذلك وان ذنبه وان عظم بالنظر الى
جلال الله وعز سلطانه وسعة نعمته وفضله واحسانه لا يقتضيه بالنظر الى ان الصادر منه ليس يشبه باعتبار حلم
الله وسعة رحمته وكون المعصية لا تضره ولا تنقص من ملكه شيئا كما ورد عنه صلعم حاكيا ليس يمشي عن ربه يا عبادي لو
ان اولكم واخركم وانسكم وجنكم كانوا على افجر قلب رجل واحد منكم ما نقص ذلك من ملكي شيئا من المكلفين من يقدم على الجريمة
عليهم جراءة على الله ويتهاون بامره بل مع شدة الخوف منه والاستحياء ومنهم من يقدم على ذلك من قبيل التغفيل وعدم
التيقظ والجهل لحقائق الامور فاذا تأمل الانسان في معرفة وجه الحكمة في التعذيب بتلك الانواع من العذاب العظيمة
الشديدة التي لا تقوى لها الجبال الرواسي وكيف باجساد الاناسي وفي التخليد في تلك الانواع ابد الآبدين ودهر الداهرين وما
عنها تخاسرت العقول المتنافية في ذلك لا تزيح الا ذي التسغر ولا يشفي لها مما سافر له وخطر مع ان ذلك امر
معلوم لا شك فيه مسلم ولا نزاع فيه ممن يؤمن بالغيب من حيث انا نعلم بعقولنا وجه الحكمة في كل فرد من افراد افعال
الله نعم بل نعلم بعدله وحكمته الذي لا يخالجه شك ولا شبهة كان وكلما اشكل علينا وجه الحكمة فيه رددناه الى هذه الجملة
المعلومة مما يرفع الشك وينفع برد اليقين والحاصل ان امور الآخرة كلها مركبة على السمع فما ورد من السمع دليل بدل
عليه امناه واعتقدناه ودنا بانه مطابق لحكمة الله وجار في منهاج عدله الذي لا ريب فيه واتصال العذاب الى مستحقيه وتعذيبه
بانواع العذاب الشديدة الهائلة وخلوده في النار كل ذلك مما لا يعلم الا بالسمع فلما دل عليه علمنا ان ذلك مقتضى العدل
والحكمة وانه ليس فيه ظلم وان الله ليس بظلام للعبيد والذي نعلم بالعقل مع السمع ليس الا اصل استحقاق العقاب
من دون معرفة تقديره والمبالغة واستمرار فعله وتأبيده فلا مجال للعقل في ذلك ولا سبيل له اليه والله سبحانه اعلم

النكتة الرابعة اعلم ان الخوف والرجاء من الطرق الموصلة الى الله والخلال الحسنة المحمودة
المحبة فلا يخلو قلب مسلم عن كل واحد منهما اما الخوف فمن احق بان يخاف من الملك الجبار القهار شديد العقاب
الذي بيده ازمة الامور كلها واليه المعاد وله ملك علانية واسرار فينبغي للعبد وان استفرغ في العمل الصالح وسعه
وعظم تحصيله جده وبلغ في السلامة من المساخط جهده الا يخلو عن خوف الله واخذه وغضبه وشدة عقابه فانه

لا يأمن الانتهاء الى خاتمة غير مرضية او ان يؤاخذ على ذنب يستحسنه ولا يشعر بانه قبيح عند الله لتقصيره في النظر او
على طاعة من واجبه واتى بها غير كاملة ولا سالمة مما يشوبها وعما يعد تقصيرا في ادائها او غير ذلك مع اعتقاده ان حاله
نقص عن القيام بحق الله وجلاله وشكر نعمه الباطنة والظاهرة التي لا تحصى وان طاعاته وان كثرت واستغرقت ليست شيئا
بالنظر الى ذلك وبالجملة فالخوف خليقة محمودة وطريقة مباركة مقصودة وقد مدح الله الخائفين منه واثنى عليهم وجعل
خوفه من اوصاف اصفيائه الملائكة المقربين ثم انه من خاف ادلج ومن ادلج بلغ المنزل والناس على مراتب في الطاعة واحقهم
بالخوف اكثرهم تفريطا في جنب الله وينبغي ان يستند الخوف بحسب ذلك ولا اشكال ان الخوف في حق العاصي اوجب منه في حق
المطيع ولا ينبغي ان يخلو المطيع عنه وكفى بالخبر المشهور الذي اخرته والمخلصون على خطر عظيم فكيف يأمن عبد مع ذلك
وابلغ ما يرتقي اليه ان يكون من المخلصين وهؤلاء المخلصون على خطر عظيم فكيف أمن ذي الخطر نعوذ بالله سبحانه واما
الرجا فهو كذلك من صفات المؤمنين وطرائق الصالحين ومن احق من الله بان يتعلق به الرجا ويوجه اليه الامال ويعلق
به الاطماع وهو الجواد الكريم الوهاب الرزاق الفتاح ذو الجود والسماح واسع الرحمة عظيم العفو الذي قال فيما حكاه
عنه نبيه صلعم يا عبادي لو ان اولكم واخركم وانسكم وجنكم اجتمعوا في صعيد واحد ثم سألوني فاعطيت كل واحد مسألته ما
نقص ذلك مما عندي الا كما ينقص المخيط اذا ادخل البحر فينبغي للعبد ان يكون راجيا الله في كل حالاته مستظهرا الى راحته ورحمته
ونعمائه ولطفه واحسانه عالما انه ارحم به من والديه وانه اقرب من حبل الوريد اليه وليحسن العبد الضعيف ظنه بهذا الرب اللطيف
ولا ينبغي له الياس والقنوط والخلو عن الرجا والظن الحسن وان بلغ في العصيان وتعدى حدود الله الى الغاية بل يرجو ان يتعطف
الله عليه او يلبسه بلحمة من سجال فضله وجوده فيذيقه حلاوة التوفيق ويأخذ بناصيته الى اقوم طريق ويسعده بخاتمة
مرضية وعاقبة حسنة والاياس غير ان يرجو عفو الله في الاخرة وان كان عاصيا الكبر رجا مطلقا الا انه يشوبه بعقيدة فاسدة
نحو ان يعتقد ان الله يجوز عليه الخلف ويترك ما اخبر بانه يفعله او ان الله يفعل ما لا يقتضيه الحكمة او نحو ذلك فنقض
الرجا الا بعد عصيانا ما لم يعد طاعة ولا دليل على قبح مثل ذلك وان كان مذهب الراجي انه يحق الوعيد وقد ورد عن النبي صلعم
ان الله عز وجل امر بعبد الى النار فلما وقف على شفيرها التفت فقال اما والله ان كان ظني بك حسن فقال الله عز وجل ردوه
انا عند ظن عبدي بي رواه البيهقي ولا يخلو هذا الحديث عن مخالفة للقواعد الكلامية مع امكان التاويل والمقصود التنبيه
على حسن الرجا وحسن الظن ويقوى توجه استشعار الرجا عند قرب الموت لما ورد عنه صلعم لا يموتن احدكم الا وهو حسن
الظن بربه وبما ذكرنا تم ما اوردناه ارادة في هذا الباب وقد خرجنا من حد الاختصار الى الاطناب وخالفنا ما جرى عليه
اكثر كتابنا هذا من الاسلوب فلم يكن التوسع في النقل والتبسط لما يطلب لكن لما وجدنا كتب اصحابنا غير شافية في هذه
المسألة للاوام ولا وافية منها بالمرام قصرنا فيها الى الاستيفا والاطناب وسلكنا فيها منهج الانصاف ومكنا النظر فيها من
تحقيق النظر لوجه ... وامد فيه الاستدلال وتقريره ثم نعود الى الاسلوب الاول وليس لنا على غير التوسط من طرفي
الاكثار والاقلال في هذا الاملا وعدم الاملال فنقول

القول في المنزلة بين المنزلتين

وهذه هي مسألة الاسماء والاحكام وهي احد الاصول الخمسة التي بني عليها قاضي القضاة كتابه الذي شرحه السيد مانكديم ملكانه الشهير الجليل
وسميت المنزلة بين المنزلتين ومعناه لغة المشي بين الشيئين في الغلو والانحطاط وقيل الشيء بين الشيئين يجذب الى كل واحد منهما لشبيه
بسببه واما في الاصطلاح فكون صاحب الكبيرة ممن ليس بكافر له اسما واحكام بين اسمي المومن والكافر واحكامهما ووجه تسمية
هذه المسألة بالمنزلة بين المنزلتين كونها كلاما في اثبات منزلة للفاسق في اسمائه واحكامه بين منزلتي المومن والكافر في اسمائهما
واحكامهما ووجه تسميتها بمسألة الاسماء والاحكام ما ذكره المصنف ووجه الحاجة اليها ان المكلفين لما كانوا على ضربين منهم

منهم من يستحق العقاب وهم فريقان فريق يستحق العقاب العظيم وفريق يستحق عقابا دون ذلك ومنهم من يستحق الثواب وهم
فريقان فريق يستحقون الثواب العظيم وفريق يستحقون ثوابا دون ذلك واحتجنا الى معرفة اسم كل فريق وحكمه ليجري عليه
اسمه ويعامله بحكمه واما وجه عدها من مسائل اصول الدين فلانه لما كان مدارها على استحقاق الثواب العظيم والذي دونه
واستحقاق العقاب العظيم وما دونه وكان الكلام في استحقاقهما من احكام افعاله تعالى وهو معدود من الاصول صارت
مسئلة اصولية وان كانت لا تخلو عن ذكر فروع فقهية واحكام راجعة الى العمل فليتأمل **قوله** وقد ذهب اهل الحق
الى ان مرتكب الكبيرة من امة محمد عليه السلام يسمى فاسقا تسميته فاسقا مجمعا عليها ولا يخالف فيه احد وانما الخلاف في انه هل يسمى
مع ذلك مؤمنا او كافرا او منافقا او كافر نعمة فقال بكل واحد فريق واهل الحق قصروه على التسمية بفاسق فقط ولم
يجيزوا ان يسمى بغير ذلك وهو مذهب المعتزلة والزيدية الا ما حكي عن الناصر عليه السلام من تسميته كافر نعمة **قوله** كما تقوله
المرجئة يعني فانهم يسمونه مؤمنا ويصفونه بذلك حتى ان منهم من يقول ايمانه كايمان جبريل وميكائيل لاعتقادهم ان الايمان هو
التصديق فقط **قوله** كما تقوله الخوارج اتفقوا على انه موصوف بانه كافر واختلفوا في انه هل يوصف بانه مشرك فمنعه
الاباضية واجازه سائرهم **قوله** ولا منافقا كما يقوله الحسن قال الفقيه حميد ولا يقتصر على اللفظ بل يثبت معناه في جهة فيقول
انه يبطن الكفر وهو انكار العقاب **قوله** والاجماع يعني اجماع الامة هذه الفرق المختلفة وغيرها فانه لا يخالف احد
في تسميته فاسقا وما ذهب اليه كل واحد من الخصوم مختلف فيه ولا دليل عليه والتمسك بالمجمع عليه وترك المختلف فيه
والذي لم يقم عليه دليل هو الواجب والى هذا اشار الصاحب الكافي بقوله ❀ وصاحب الذنب لدينا فاسق ❀ لا مؤمن حقا ولا منافق ❀
والكل في تفسيقه موافق ❀ قولي اجماع وخصمي خارق ❀ **قوله** والنصوص يعني نصوص القرآن الكريم والسنة
النبوية كقوله تعالى في من قذف المحصنة واولئك هم الفاسقون

فصل اما الذي يدل على انه لا يسمى مؤمنا **قوله** وان كان
في الاصل هو المصدق اي في اصل اللغة ومنه قوله تعالى وما انت بمؤمن لنا وكذلك يستعمل اللغة في فاعل الامن وهو نقيض الخوف
ووصف الله بانه مؤمن يحتمل الوجهين وهو انه صدق انبياءه بما اظهره عليهم من المعجزات والاعلام الدالة على صدقهم
وامن اولياءه من عذابه بما اتاه لهم من الادلة الدالة على ذلك **قوله** فقد صار منقولا بالشرع الى من يستحق المدح
والثواب ظاهره ان اسم المؤمن في الشرع قد صار غير مشتق من الايمان بل نقله الشرع عن معناه الاصلي الى غيره
والمحققون ان الايمان قد صار منقولا عن معناه الاصلي وهو التصديق فقط الى معنى اخر وهو مجموع التصديق بالقلب
والاقرار باللسان والعمل بالاركان وان اسم المؤمن في الشرع مشتق من الايمان بهذا المعنى الذي وقع النقل اليه ونقل
اسم الايمان الى ما ذكر هو مذهب ائمة الزيدية ومن تابعهم وقول الجلة من المعتزلة وعلى ان هذا قال الامام يحيى وهو مذهب السلف
المختار واعلم ان هذا مبني على جواز نقل الالفاظ اللغوية الى معان شرعية وعلى ان هذه اللفظة قد نقلت فاما الاول فقال الاكثر
ان ذلك يجوز وانه قد وقع قال الفقيه حميد وخالف فيه عباد والمرجئة فاما عباد فان عنده ان المعتبر بقلب الاسم يوجب التغيير
بقلب المسمى وهذه جهالة واما المرجئة فانهم يقولون لا يجوز ذلك وقال بعض علمائنا وبعض عللهم يدل على انهم احالوا ذلك وبعضها
يدل على انه لا يقع وان كان يجوز ان يقع اسمي واذا قام الدليل على وقوع النقل بطل تجويزه لان الوقوع فرع الصحة **قوله**
وقد افترقت المرجئة على قولين هذه الحكاية تخالف ما حكاه الفقيه حميد عنهم من الاطلاق على عدم النقل والاصح في حكاية الخلاف
في هذه المسئلة اقوال صنفا وبه حكى الامام يحيى في التمهيد ان الخلاف في موضوع اسم الايمان فنسب الى الامامية والجهمية والاشعرية
جعله اسما للعمل القلبي ثم اختلفوا فقالت الاشعرية للتصديق النفساني وقالت الامامية والجهمية للمعرفة وحكى عن
الكرامية جعله اسما للقول فقط وحكى عن ابي الهذيل وقاضي القضاة جعله اسما للعمل الواجبات والمندوبات وحكى عن

انه الزندقه وحله المعتزله والسلف ما تقدم ذكره واجازه قوله مال الحور عليه بحضر ونسخ يعنى نحو العقايد الالاهيه
فما يتعلق بالله وصفاته وافعاله واحكام افعاله ونحو ذلك قوله وهو قريب من الاول يعنى لعدم اشتراط الكف عن المعاصي
والقسمان من غير هذه الجهه متفاوتان ظاهر قوله بدليل الاجماع يعنى على انه اسم مدح فلا نعلم في ذلك مخالف قوله وصحه توسطه
من اوصاف المدح يعنى نحو فلان صالح بر مومن تقي ولا يحسن ان يوسط بين اوصاف المدح ما ليس بمدح كالو قيل فلان صالح
اسود تري يعنى لعدم تناسب الاوصاف والخروج عن قاعده انتظام الكلام قوله ما ذكر المومن والايمان في القران الا مدحه
وذلك نحو قوله تعالى قد افلح المومنون ان الذين امنوا وعملوا الصالحات كانت لهم جنات الفردوس نزلا والمومنون والمومنات
بعضهم اوليا بعض افمن كان مومنا كمن كان فاسقا لا يستوون وغير ذلك مما يطول ذكره ومدح المومن متضمن مدح الايمان قوله
لو جاز ان الكافر الى اخره قال الفقيه حميد ولجاز وصف اليهودي بانه مومن لانه مصدق بالله وبكثير من انبيائه وكذلك النصارى
وغيرهم من الكفار قوله واما مع التفسيق فحيره الى اخره هذا راى الاكثر فانهم يجيزون ان يقال في الفاسق مومن بالله فيوصف
بالايمان مقيدا وذهب الشيخ ابو القسم انه لا يسمى مومنا بالله ومنع من وصفه بذلك مقيدا قال لانه يفيد ما يفيده المطلق
ولهذا قال تعالى بعد ذكر الجنه اعدت للذين امنوا بالله ورسله واجيب بان المراد من الايه معلوم وهو ايمان غيره لمن امن بالله ورسله
مع فعل الطاعات واجتناب المقبحات ولنا اقتضا الاية هذه على ذلك لانه قد بين في غيرها وانكال على ادله العقول قوله
لان هذا حال المشتقات عند الجمهور هذا مذهب ابى على والذي صححه ابن متويه وغيره ويقولون انه اذا اطلق الاسم المشتق
بعد تقضي الفعل المشتق منه فهو مجاز وخالف في ذلك ابو هاشم وذهب الى انه يطلق حقيقه حال الاشتغال بالفعل وبعد
تقضيه ولكل منهم متمسك على ما هو مذكور في مواضعه فهذا الدليل مبني على قول ابى على ومتابعيه ولا يستقيم على قاعده ابى
هاشم قوله وذلك يقتضي التنافي بين الشيئين يعني والا لم يكن لقوله بعد الايمان وجه اذ لا يصح ان يقول القايل بئس
الشيء [illegible] الاسم على اللعب بعد الاشتغال بالطاعه الا وهو لا يطيع في حال اللعب هكذا قرره الفقيه حميد وقال الامام
معنى الذكر من قولهم طار اسمه في الناس بالكرم وحقيقته ما سما من ذكره وارتفع بين الناس كانه قيل بئس الذكر المرتفع للمومنين
ان يذكروا هذه الجنايات ان يذكروا بالفسق وفي قوله بعد الايمان ثلاثه اوجه احدها استقباح الجمع بين الايمان وبين
الفسق الذي يأباه الايمان ويحظره كما تقول بئس الشأن بعد الكبر الصبوه الثاني انه كان في شتايمهم لمن اسلم يا يهودي
يا فاسق فنهوا عنه وقيل لهم بئس الذكر ان تذكروا الرجل بالفسق واليهوديه بعد ايمانه والثالث ان يجعل من فسق غير مومن
كما تقول للمتحول عن التجاره الى الفلاحه بئست الحرفه الفلاحه بعد التجاره قوله والرابع وكان بالمومنين رحيما وفي هذا
المعنى [illegible] قوله تعالى بالمومنين رؤف رحيم قوله ولو كان الزاني مومنا لوجب ان نرحمه وكذلك فلو كان مومنا لما نهى عن الرافه
به قوله لوجب موالاتهم وموالاتهم يعنى لان موالاه المومن واجبه اتفاقا وقد نهي الايمان عمن والد الفساق لانه لا يشبه ان الفاسق
بفسقه وحاد الله قلت ان موالاته حرام قوله قال النبي عليه السلام لا يزني الزاني حين يزني وهو مومن ولا يشرب الخمر
حين يشربها وهو مومن قوله وقال عليه السلام الايمان بضع وسبعون بابا فاعلاها قول لا اله الا الله وادناها اماطة الاذى
عن الطريق والبضع ما بين الواحد الى التسعه قوله وقال عليه السلام بني الاسلام على خمسه اركان المسموع في لفظ الحديث
على خمس شهاده ان لا اله الا الله واقام الصلوه وايتا الزكوه وصوم شهر رمضان وحج البيت قوله في اوايل شبه المرجيه
للزم في الله ان يكون مومنا وان يكون فعله ايمانا فيه نظر فليتب بينهم الا الزام ان يوصف افعال الله بالايمان كما يوصف
افعالنا بذلك واما وصفه تعالى بانه مومن فانه الزام لهم على معنى مقالتهم لان التصديق يحصل منه تعالى وهو ملتزم ولا اشكال انه
ولهذا قال الواقفي بتمام الشبهه ومعلوم انه لا يصح وصف افعاله بذلك فلا بد ان يكون معنى الايمان راجعا الى التصديق ولهذا فانه

الموفق

لما يعقل حقيقة لم يصح وصفه بذلك قوله هذا سهلت عليهم في البر والتقى يعني كان البر والتقوى يطلقان على الافعال الواجبة ولم
يلزم منه وصف فعله بالواجب بذلك قوله بل لانه لما يستحق به الثواب قال الفقيه حميد ولهذا يجري على المندوب ونحوها مثلما
يجري على الواجب فاذا كانت الواجبات التي توجد من الله تعالى لا مدخل لها في استحقاق الثواب والعقاب لم يجز وصفها بانها
ايمان وقضا راجع لفظ الايمان على الفعل موقوفا على ان يكون له صفة زائدة على حسنه بشرط ان يكون له مدخل في استحقاق
الثواب ولا يمتنع في اجزاء اللفظ ان يكون موقوفا على الشرط كما انه لا يجري على صيغة الامر امر الا بشرط الرتبة قوله بل
يدخل فيه المندوبات واجتناب المكروهات قال الفقيه حميد القول بهذا هو الصحيح واما الشيخان ابو علي وابو هاشم فقالا الايمان
والاسلام يفيدان فعل الواجبات واجتناب المقبحات وقضايا النوافل ليست من الايمان ولا يخرج عندهما المومن من اسم الايمان
الا اذا اتى بمعصية يستحق عقابها على ماله من الثواب قال ومنهم من قال انه فعل الطاعات الواجب منها والنفل واجتناب المقبحات
اجمع يعني ولم يعتد بترك المكروهات قال مولانا عليه السلام وهو قول ابي الهذيل رحمه الله قال قاضي القضاة والسيد صاحب الشرح
واكثر المتكلمين واحتج رحمه الله على ما اختاره وهو الذي ذكره المصنف بان الايمان والاسلام يفيدان المدح والتعظيم فيلزم في
ان يفيدا ما به استحق المدح والتعظيم وهذا يقتضي دخول الفرض والنفل وترك القبيح والمكروه لان كل ذلك مما له مدخل في استحقاق
المدح والتعظيم وهذا يقتضي دخول الفرض والنفل وتركه ولانه قد ثبت ان النوافل من الدين اذ لا احد يشك ان ركعتي الفجر منه
والايمان والاسلام والدين بمعنى واحد ولانه تعالى قال في صفة المومنين الذين يقيمون الصلوة ولم يفرق بين فرضها ونفلها
ونحو ذلك واحتج الشيخان بان النفل لو كان من الدين لوجب بتارك ركعتي الفجر ان يوصف بانه ناقص الدين ولان النوافل
لا حصر لها فما من احد الا وهو تارك شيئا منها فيلزم ان يجوز وصفه بانه غير كامل الدين وان كان من الانبياء واجيب بمعارضتهما
من وجوه وهو ان النوافل عندكما من الطاعات فيلزم ان يقال في الانبياء انهم ناقصوا الطاعات وكذلك فهي مكلف بها فيلزم ان
يوصف تاركها انه غير قائم بما كلفه الله وكذلك ترك الصغائر عندهما من الايمان فيلزم ان من فعل شيئا منها ناقص الايمان
فصح ان مثل ذلك انما لا يجوز لايهام الخطا من حيث يجوز السامع انه ناقص الايمان بترك واجب او فعل قبيح على حد يستحق عليه
العقاب فاذا ورد عدم ايهامه الخطا ساغ اجراؤه قوله والايمان لا يجوز ان يكون محلها فالواجب صرفه الى ما لا يكون
مختلفا وهو التصديق قوله لايهام الخطا قال الفقيه حميد ان قيد بان المراد ما يقوله جاز اجراؤه قوله وبالنسبة الى دفنها
كنا نرها فيه نظر لانه ليس سائر النوافل لها وقت معين انما يستقيم ذلك في سائر نوافل الصلوة وكلامنا في النوافل كلها قوله فهي
مختصة بالوصف اشد ضعفا وهل يمكن ان كل ما عرف وصفه المختص اعيانه واجزاؤه قوله ومختص ايضا بالنسبة الى الايمان
كذلك لان مثل ذلك لا يعد اختصارا قوله والجواب ان هذه الاسماء قد صارت اسم الجمع خصال الايمان هذا اختيار لما قاله
ابو هاشم وهو ان الملة والدين والايمان والاسلام بمعنى واحد وقال ابو علي الملة ما يدين به قوم من الاعمال التي يرونها واجبة
فيوصف لذلك بانه ملة لهم قال الفقيه حميد وحكى عنه ان اطلاق القول بتارك الملة يقتضي الكفر قال مولانا عليه فهي على هذا اسم
للطاعات التي يكفر تاركها كالعلم بالله ورسوله وهكذا حكي عنه وعلى هذا فلا يرد التشبيه عليه قال الفقيه حميد لو علي الحلم فقد
صارت هذه اللفظة في العرف تفيد ما يكفر المرء بتركه فلا يلزم ما قالوه قال مولانا ومثل هذا نعزيه الى ابي هاشم وقال قاضي القضاة
بل الملة اسم لجملة الاسلام والايمان دون احادهما فلا يسمى تاركا للملة الا من خالف جميع احكام الاسلام قال المهدي
وكلام القاضي هو الصحيح وكلام ابي هاشم ضعيف جدا واعلم ان الخلاف المذكور هو في مسمى ملة الاسلام وموضوعها واما
موضوعها لغة فالملة اذا اطلق فهو اسم لما يتدين به حقا كان او باطلا وعلى الاول قوله تعالى ملة ابراهيم حنيفا وعلى الثاني
قوله تعالى ان عدنا في ملتكم قال الامام المهدي هذا معناها اللغوي واما الاصطلاحي فما يدين به المكلف وينتسب فيه الى نبي وكتاب

وعلى هذا فلا يكون الشرك نحو عبادة الوثن مثله قوله لا يمتنع ان يكون المراد بالايمان هنا التصديق على اصله قال الفقيه في السر انا
لم ندع ان كل لفظة اشتقت من الايمان فانها لا تستعمل الا في المعنى الذي قلناه وانه لا يجوز استعمالها فيما وضعت له في الاصل
فلا مانع من ان تكون هذه اللفظة التي ذكرها الله في هذه الاية مبقاة على اصل الوضع فلا يقدح في كلامنا قوله او يكون العطف
للتعظيم اي عطف عمل الصالحات على الايمان مع كون الايمان يشتمل على الصالحات قوله وان كان التعظيم هنا في المعطوف عليه هذا
مما انفرد به المصنف فلم نعلم ان احدا قال بمثل ذلك وانما يقولون اذا كان المعطوف بعضا من المعطوف عليه فافراده بالذكر يكون
لتعظيمه والاهتمام بشانه كقوله تعالى وملائكته وجبريل وميكائيل ولكن المصنف لما استشعر انه لا يكون الامر من هذا القبيل لان
امنوا بمعنى التصديق بالله وعمل الصالحات وترك المعصيات ولا يمكن ان يقال ان عمل الصالحات افضل خصال الايمان كما قيل ان جبريل
وميكائيل افضل الملائكة لان التصديق بالله وشهادة ان لا اله الا الله افضل من عمل الواجبات والمندوبات عدل الى هذا وهو ان جعل
المعطوف عليه هو الافضل فانه لما هو ابعد والبعد والحق انه لا يستقيم تفسير الاية بما قاله الا على جعل الايمان بمعنى التصديق
فقط وانه استعمل هنا في اصل معناه كما في قوله تعالى وما انت بمؤمن لنا وذلك لا يمنع من كونه منقولا مستعملا في غير معناه الاصلي في
مواضع كثيرة غير هذا قوله والجواب لا بد اذ ذلك على ما ادعوه فقال لا بد اذ علمه لانه يقضي بان من المؤمنين غير صالح قضاء
يقينا ولا يمكن تعويله على غير ذلك وقد بنى جار الله عليه فقال يعني ومن صلح من المؤمنين وهم كل من امن وعمل صالحا غير
نحو من برئ منهم من النفاق قال مولانا اعلم وعلى هذا يكون المؤمنين بمعنى المصدقين مستعملا في معناه الاصلي ثم قال وقيل
الانبياء وقيل الصحابة وقيل الخلفاء قال مولانا يكون صالح بمعنى اصلح على هذا لان غير الانبياء والخلفاء والصحابة لا يمكن ان
ينفي الصلاح عنهم مطلقا قوله كالامر في قوله تعالى واتبعوا احسن ما انزل اليكم من ربكم الى اخره اما جار الله فحمله على ظاهره وقال
اراد ان يكونوا نقادا في الدين يميزون بين الحسن والاحسن والفاضل والافضل حراصا على ما هو اقرب عند الله واكثر ثوابا ومن حمل
هذه المذاهب ولحصار اثبتها على التمسك واقواها عند التسبير وابينها دليلا وامارة وقيل اراد القران فهو احسن ما انزل وقيل
احسن ما امر الله امروا باتباع الاحسن نحو القصاص والعفو والانتصار والاغضاء والابداء والاخفاء لقوله وان تعفوا اقرب
للتقوى وان تخفوها وتؤتوها الفقراء فهو خير لكم فاذا اعترضهم امران واجب وندب اختاروا الواجب وكذلك المباح والندب قوله
وكالامر في قوله فاصبر كما صبر اولو العزم الى اخره بنى المصنف على احد تفسيري الاية وهو ان من في قوله من الرسل بيانية و اولو العزم
صفة للرسل كلهم ولهذه وجه اخر وهو ان يكون للتبعيض ويراد باولي العزم بعض الانبياء قيل هم نوح صبر على اذى قومه كانوا
يضربونه حتى يغشى عليه وابراهيم على النار وذبح ولده واسحق على الذبح ويعقوب على فقد ولده وذهاب بصره ويوسف على الجب
والسجن وايوب على الضر وموسى قال له قومه انا لمدركون قال كلا ان معي ربي سيهدين وداود بكى على خطيئته وعيسى لم يضع لبنة
على لبنة وقال انها معبرة فاعبروها ولا تعمروها وقال تعالى في ادم ولم نجد له عزما وفي يونس ولا تكن كصاحب الحوت والمراد بالعزم
الجد والثبات والصبر قوله قال الواقدي يا ايها الذين امنوا توبوا الى الله توبة نصوحا قال جار الله وصفت التوبة بالنصح
على الاسناد المجازي والنصح صفة التائبين وهو ان ينصحوا بالتوبة انفسهم فياتوا بها على طريقها متداركة للفرطات
ماحية للسيئات قوله المراد بالايمان اللغوي الى اخره بنى المصنف على تسليم ان القائل ما لا يفعل ليس بمؤمن بالايمان الشرعي
ولا موجب للتسليم فلا دليل على ان قوله ما لا يفعل مطلقا يقتضي الفسق وقد قيل ان الاية نزلت في الصحابة وكونهم قالوا
لئن لقينا قتالا لنفرغن فيه وسعنا والفعل ان يؤمروا بالقتال لو نعلم احب الاعمال الى الله لعملناه ولبذلنا فيه اموالنا
وانفسنا فدلهم الله على الجهاد في سبيله فولوا يوم احد فعيرهم فالخطاب على هذا لمن هو مؤمن شرعا وفرار من فر وان كان
معصية فقد تابوا وعفى الله عنهم قوله او المراد يا ايها المدعون للايمان هذا معنى حسن مستقيم يطابق ما ذكره الحسن انها نزلت

في المنافقين

في المنافقين قال جار الله وبداوهم بالايمان تهكم بهم وايمانهم **قوله** او المراد النهي المستانف الى اخره في هذه العبارة
ذكره وكان الاحسن ان يقول او المراد معنى النهي في المستقبل وفي هذا التفسير ضعف كان الايه وردت عتابا للمومنين
وكيف يعاتبون على شي لم يقع وانما سوقع في المستقبل **قوله** فسماهم مومنين حال عدم الخشوع اراد هذه الشبهة بنا
على ان عدم الخشوع من الفسوق وان الذي ليس بخاشع فاسق وليس الامر بواضح ولا مستقيم وانما الخشوع حال او ما يوجد في
القلب من القسوة وذكر يعرض في حق الصالحين وتفسير الايه يقضي بذلك عن ابن عباس ان الله استبطا قلوب المومنين فعاتبهم
على راس ثلث عشرة من نزول القران وعن ابي بكر ان هذه الايه قريت بين يديه وعنده قوم من اهل اليمامة فبكوا بكا شديدا
فنظر اليهم فقال هكذا كنا حتى قست القلوب والمراد بالخشوع على هذا ظهور الخوف والتذلل لله كما قال الحسن في تفسيره كانوا الينا
خاشعين لله قال ذللا لامر الله وعن مجاهد الخشوع الخوف الدايم في القلب وقيل متواضعين والايه مع هذا لا حجة فيها للمخالف
لان عدم الخشوع بهذا المعنى لا يقتضي الفسوق وانما تثبت حجته له لو كان الخشوع احتنان المقبحات وفي كلام الحسن ما يقضي به
حكى عنه جار الله اما والله لقد استبطاهم وهم يقرون من القران اقل مما تقرون فانظروا في طول ما قرايتم منه وما ظهر فيكم
من الفسق وروي انه قال في تفسيره كانوا الناخاشعين كانوا لا يرومون معصية الله في الخلوات فان صح هذا المعنى حمل
الايمان في الايه على التصديق وكان مستعملا في معناه الاصلي ومن هذا الذي ذكرناه يوخذ الجواب المحقق عن وجه احتجاجهم بالايه
واما جواب المصنف فليس بشافي ولا واف **قوله** والجواب هذا نظر قوله يا ايها الذين امنوا من يرتد منكم عن دينه يحقق الجواب
انه لا متمسك للخصم في ملكه الايه الكريمة لانه لا دلالة فيها على انهم يسمون مومنين بعد الاقسام فهو كالوهل وان طايفة مومنة
فسوق وعلى هذا الاحاجة الى ما ذكره المصنف بقوله فيحمل على تسمية الشي باسم ما كان عليه فذلك كلام لا طايل تحته وكذلك
قوله يا ايها الذين امنوا من يرتد منكم لا احتياج الى تاويل الايه لان خطابه لهم عند مزايلتين **قوله** ليست من للتبعيض هنا تعال فانها
اذا لم يكن بعضه والصحيح انها للتبعيض ومع ذلك فلا يدل على ما ذكروه لان المراد بها جماعة من المومنين قال جار الله نذر
رجال من الصحابة انهم اذا لقوا حربا مع رسول الله ثبتوا وقاتلوا حتى يستشهدوا وهم عثمن بن عفان وطلحة بن عبد الله
وسعيد بن زيد وحمزة ومصعب بن عمير وغيرهم فمنهم من قضى نحبه يعني حمزة ومصعبا ومنهم من ينتظر وهم عثمان وطلحة وفي الحديث
من احب ان ينظر الى شهيد يمشي على وجه الارض فلينظر الى طلحة قال مولانا اعلم المشهور ان عثمن رضي الله عنه لم يثبت يوم احد وفي
غيره من الطايفة المذكورة نظر **قوله** كالا يدل قوله فاجتنبوا الرجس من الاوثان الى اخره فيه نظر لان من هذه ليست تبعيضه
وانما هي للبيان بمعنى الذي فتشبيهه لاحدهما بالاخرى غير صحيح

فصل

واما الذي يدل على ان الفاسق لا يسمى كافرا كما يقوله
الخوارج **قوله** فهو ان الكفر كان في الاصل التغطية هو كما ذكر ومنه سمي البحر كافرا لانه يستر ويغطي ما فيه ويكفر فلان
بالسلاح اذا تغطى به ومنه قوله تعالى اعجب الكفار نباته اراد الزراع وانما سمي الزراع كافرا لانه يغطي البذر بالتراب **قوله**
لمن يستحق العقاب العظيم من احرا احكام مخصوصة الى اخره هذه عبارة منضبطة والعبارة المستقيمة قول السيد في الشرع
واما في الشرع فانه جعل الكافر اسما لمن يستحق العقاب العظيم ويختص باحكام مخصوصة نحو المنع من المناكحة والموارثة والدفن
في مقابر المسلمين **قوله** ونحو ذلك ما لا يجري على الفاسق اراد تسبي الاولاد والنسا والقتل في حق بعض الكفار وهو اخذ
الجزية في حق البعض الاخر **قوله** فعال من الكفر فقروا يعني ان الباعث لهم على مبايعته ومقاتلته اعتقادهم انهم قد عصوا
وعصى بالمتابعة الى التحكيم في امامته مع اعتقادهم ان كل معصية كفر فتابوا من التحكيم واراد وامنه الرجوع من الكفر الى
الاسلام وقالوا له علم انك كفرت كما كفرنا هذا كما بلغنا فان لم تتب قاتلناك وان تركنا قتالك كفرنا لعصياننا بذلك **قوله** هذا ان
لم يكن قوله حجة يعني لا جل العصمة فانها تقتضي امتناع صدور الخطا عنه لكن الا قوى ان ذلك لا يقتضي حجية قوله الا فيما يكون

الخطا فيه كفرا او فسقا قطعا واما ما كان كل مجتهد فيه مصيبا وليس من مسائل الاجتهاد لكن المخالف فيه آثم اثما لا يقطع
بكبيرة ولا يسقط به الاحتجاج بما قاله عليه والله اعلم **قوله** ومعلوم ان احدهما فاسق يعني لان الزوج في قذفه لها ان كان كاذبا
فهو فاسق لقذفه وان كان صادقا فهي فاسقة لزناها **قوله** لو وقعت البينونة بغير الفسق يعني لانه كفر عندهم فهو ردة
والردة يفسخ بها النكاح بنفسها ولا يفتقر ذلك الى حكم حاكم **قوله** ولا يصح اللعان فقد اعترض هذا بان المراة اذا كانت مدخولا
بها لم يقع البينونة بالردة الا بعد انقضاء العدة عند مالك وغيره فيصح اللعان في حال العدة واما قوله ان يقول ان بغير
الردة ولكن يلزمها حينئذ مدخولة العدة واللعان يصح في حال العدة وان وقعت البينونة وانما يستقيم هذا في غير المدخول
بها او حيث قد انقضت العدة قال مولانا عليه ويمكن الجواب بان اللعان لا يصح الا مع اسلام الزوجين وعلى كلامهم قد صار احدهما
كافرا اول بعد ما ذكره المعترض بصحة اللعان على كلامهم **قوله** وهم يلزمون هذا الاخير بعد ان ولو التزموه فهم محجوجون
بالاجماع وان المعلوم من حال الصحابة انهم لم يحكموا بانفساخ نكاح شارب الخمر والقاذف ونحو ذلك ولا سمع ذلك عن احد
منهم **قوله** بشبهتهم قوله تعالى الى اخره لم يعد المصنف لشبهة عليه يوردونها منها ان الكافر انما سمي كافرا لانه يترك الواجبات
واقدم على المحظورات وهذا حال الفاسق فليسم كافرا وذلك لضعف هذه الشبهة ونحوها فان اسم الكافر لم يوضع لذلك بل
لمن يستحق العقاب العظيم مع احداث احكام في الدنيا مخصوصة وليس كذلك الفاسق وهذه الشبهة اوردها في الشرح ولم يشبه
عليه غيرها لكنه لا يلتبس الامر في بطلانها فلا نعول عليها **قوله** لا يقتضيه ان يكون ما انزل الله آلة في الحكم نبه المصنف
على ان الباء ظاهرها انها للاستعانة نحو كتبت بالقلم وليست الباء هاهنا من هذا القبيل وانما هي لتعدية الفعل الى المفعول لكون
الفعل لا يتعدى بنفسه **قوله** ولم يترك الحكم به صوابه ويترك الحكم به **قوله** على انها واردة في اليهود بعد ان يسلم ذلك لكن
ليس ورود العام على سبب يقتضي قصره عليه عندكم واجاب الفقيه حميد بانا نقول ذلك لا المانع من العموم والمانع ما قدمنا من الادلة
القاضية بان الفاسق ليس بكافر قال حاكم قوله تعالى فاولئك هم الكافرون والظالمون والفاسقون وصفهم بالعتو في كفرهم حين
ظلموا ايات الله بالاستهانة وتمردوا بان حكموا بغيرها عن ابن عباس ان الكافرون والظالمون والفاسقون في اهل الكتاب
وعنه نعم القوم انتم ما كان من حلو فهو لكم وما كان من مر فهو لاهل الكتاب من جحد حكم الله كفر ومن لم يحكم به وهو مقر فهو
ظالم فاسق وعن ابن مسعود هو عام في اليهود وغيرهم فيكون التاويل ان المراد ومن لم يحكم بما انزل الله مستهينا به كما ذكر
حاكم رحمه الله **قوله** من لم يحكم بما اجمع عليه المسلمون من ذلك فهو كافر بعد ان لا دليل على هذا التقدير والاضمار وليس بعدم ذكر
ما يحكم به المسلمون يقتضي طرح اخر الكلام اليه والظاهر الاطلاق فيما انزل الله **قوله** فيعين ان تارك الحج كافر قالوا ويجب
ان يكون حكم غيره ممن يترك الفرائض كحكمه **قوله** كلام مستانف يعني انه مستقل غير راجع الى تارك الحج اذ لو ذكر لكان الآية
غير دالة على ما قالوه فانه ليس فيها ومن كفر بترك الحج والصحيح ان قوله ومن كفر اقامه مقام ومن لم يحج تغليظا على تارك
الحج كما ورد عنه صلى من مات ولم يحج فليمت ان شاء يهوديا او نصرانيا قال حاكم رحمه الله ونحوه من التغليظ من ترك الصلوة متعمدا فقد
كفر وعن سعيد بن جبير نزلت في اليهود فانهم قالوا الحج الى مكة غير واجب وروي انه لما نزل قوله ولله على الناس حج البيت جمع
رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم اهل الاديان كلهم فخطبهم فقال ان الله كتب عليكم الحج فحجوا فآمنت به ملة واحدة وهم المسلمون وكفرت به
خمس ملل فقالوا لا نؤمن به ولا نصلي اليه ولا نحجه فنزل ومن كفر **قوله** ليس في اثبات صفتين صوابه قسمين او نوعين ولعل
المصنف اراد صنفين كما هو في الشرح فوقع من سهو القلم بعدم الفاء على النون فصار كصفتين **قوله** المانعين ان الكفار مجاز
المشابهة والمسيران ليس في اصحاب المشابهة غيرهم هكذا اجاب كثير من الاصحاب عن تمسكهم بهذه الآية وهو جواب ضعيف سببه
عدم الالتفات الى قواعد علم المعاني والاطلاع عليها فان الاتيان بالمسند اليه والمسند على هذه الكيفية وتوسط ضمير الفصل

248

بما يعني التخصيص وقصر المسند على المسند اليه فيكون المعنى هم اصحاب المشأمة لا غيرهم ولكنه بحث تاويل ذلك للادلة الدالة
على ان الفاسق ليس بكافر مع كونه من اصحاب المشأمة والمراد بالمشأمة الشمال وتاويلها ان المراد المبالغة في تحقيق كون الكفار
احق الناس بدخول النار حتى كانه لا يستحقها غيرهم كما اذا ما اردت المبالغة في علم قوم وانهم احق من يتصف بالعلم قلت اولئك
هم العلماء فظاهره لا غيرهم والتحقيق ان المراد ما ذكر من المبالغة لا نفي العلم عن غيرهم ومن هذا القبيل قوله تعالى اولئك هم المؤمنون
حقا كانه لا مؤمن غيرهم ومنه المثال الذي اورده المصنف وهو اصحاب الحسنة هم العلماء فانه يفيد ما ذكر ومنه ايضا قوله تعالى ومن
كفر فاولئك هم الفاسقون فان المراد انهم الاحقاء بان يوصفوا بالفسوق لا ان غير الكافر لا يكون فاسقا **قوله** والمعنى هل
نجازي بهذا الاستئصال الا الكفور كما تقتضيه سياق الآية وذلك لان سياقها في ذكر ما اتفق به لما بطروا النعمة واعرضوا فارسلنا سيل
العرم وبدلناهم جنتيهم ثم قال ذلك جزيناهم بما كفروا وهل نجازي اي بذلك الجزاء وهو العذاب العاجل الا الكفور لانه لا يعذب العذاب العاجل
الا الكافر **قوله** واما ما يحكى عن الناصر الى اخره حكاه الفقيه حميد عن بعض الزيدية ولم ينسبه الى الناصر معينا قال وهو خلاف
في عبارة لانهم جعلوا هذه الطاعات من جملة شكر الباري على نعمه لانها نسبة الشكر من حيث انه لا بد ان يسبقها اصول النعم
وتقع ايضا على وجه التعظيم فاشبهت الشكر وقد قال صلى لما سئل عن كثرة عبادته افلا اكون عبدا شكورا فاجراها مجرى
الشكر في هذه الصورة لكونها مفعولة لتعظيم المنعم سبحانه وهذا لا مانع منه من جهة المعنى الا انا قد بينا ان قولنا كفر قد نقل
من معناه الذي وضع له الى من يستحق اجرا احكام مخصوصة قال ويلزم على ما قالوه ان تعم هذه القضية ما يكون صغيرا فيكون
تارك ما تركه من الواجبات صغيرة كافر نعمة فيطلق عليه الاسم اعلم انهم كفروا النعمة بما يقع منهم من الصغائر **فصل** والذي
يدل على ان الفاسق لا يسمى منافقا **قوله** مأخوذ من النافقاء احد جحرة اليربوع قال الفقيه حميد انه يعمل لنفسه موضعين
اذا طلب من احدهما خرج من الاخر فسمي النافقاء وفي صحاح الجوهري ان لليربوع ثلاثة جحرة القاصعاء وهو الذي يشغله
ويقصع فيه اي يدخل في الدماء وهو الذي يخرج منه التراب من دم اليربوع جحره اي كنسه والنافقاء وهو الذي يكتمه ويظهر
غيره ويرققه فاذا اتي من قبل القاصعاء ضرب النافقاء براسه فانتفق اي خرج **قوله** وقد نص الله على انهم اشد الناس عقابا
حيث قال ان المنافقين في الدرك الاسفل من النار يعني وفي هذا دليل على ما ذكر لان المراد بالدرك الاسفل الطبق الذي في قعر جهنم
والنار سبع دركات سميت بذلك لانها متداركة متتابعة بعضها فوق بعض ولما كان المنافق اشد الناس عذابا فالصواب حذف
من في قول المصنف انه من اشد الناس عذابا لانه مثل الكافر في كفره وضم الى ذلك الاستهزاء بالاسلام واهله **قوله** اذا قال الى
احالف في العبارة دون المعنى وقد قدمنا الرواية عنه انه مخالف في المعنى ايضا **قوله** ان يكون معه ترياق قال الجوهري هو بكسر
التاء وهو دواء السموم فارسي معرب قال والعرب تسمي الخمر ترياقا وترياقة لانها تذهب بالهم **تلميحه** ومن شبه الحسن قوله تعالى
ان المنافقين هم الفاسقون قال اصحابنا وهذا لا يدل على موضع الخلاف فان الاكثر ما فيه ان المنافق فاسق فمن اين
ان الفاسق منافق قال مولانا اعلم الذي يقتضيه قاعدة البلاغة ان الآية تفيد قصر الفسوق على المنافق حتى كانه لا فاسق
غيره لكن يكون المراد المبالغة في احقيته بهذا الاسم ولا يدل على ان الفاسق منافق **تنبيه** اهمل المصنف في كلامه على
هذه المسألة اسماء ذكرها الاصحاب فيها من ذلك تقسيمهم للمكلفين باعتبار استحقاق الثواب والعقاب وذكر اسم كل نوع قال يحيى
المستحق لها قال اليسر في السراج اعلم ان المكلف اما ان يستحق الثواب او يستحق العقاب ان استحق الثواب فاما ان يستحق الثواب
العظيم او يستحق ثوابا دون ذلك فان استحق الثواب العظيم فلا يخلو اما ان يكون من بني ادم او لا فان لم يكن من بني ادم سمي
ملكا وتبعه قولنا مقرب وما شابهه وان كان من بني ادم سمي نبيا وتبعه قولنا مختار ومصطفى ومجتبى وما يجري هذا
المجرى وان استحق ثوابا دون ذلك فانه يسمى مؤمنا وتبعه من الاسماء ما يقاربه نحو قولنا بر تقي صالح الى غير ذلك واما

المستحق للعقاب فلا يخلو اما ان يستحق العقاب العظيم او يستحق عقابا دون ذلك فان استحق العقاب العظيم سمي كافرا وتسميه
بطائفة من الاسماء نحو قولنا مشرك وزنديق وملحد الى غير ذلك وان استحق عقابا دون ذلك سمي فاسقا وتسميه هو لنا متهتك
وملعون وفاجر الى غير ذلك انتهى ونحن نتبع ذلك بذكر حقايق ما ذكره من الاسماء مما لم يعرض له المصنف فمن ذلك ملك واصله
ملأك على وزن مفعل فنقلت حركة الهمزة الى ما قبلها وحذفت على قاعدة التخفيف قال الكسائي وكان اصله مألك بتقديم الهمزة من الألوكة
وهي الرسالة ثم قلبت وقدمت اللام وانما تركت الهمزة لكثرة الاستعمال فلما جمعوه ردوها فقالوا ملائكة وملائك والمقرب
حملة العرش والمتقدم وانما نعرف الخواص وليس المقرب في معنى الملك ولهذا لا نعتبر عند اطلاقه ما نعتبره بل هو من اوصافه ومما يتبعه
ويطلق عليه والنبي قد تقدم ذكر معناه والمختار اسم مفعول من اختاره وهو بمعنى المصطفى قال الجوهري الاختيار الاصطفاء
والمصطفى بمعنى الصفوة قال الجوهري ومحمد صفوة الله ومصطفاه وصفوة الشيء خالصه والمجتبى في معنى المصطفى قال الجوهري
اجتباه اي اصطفاه والبر في الاصل نقيض العاق والبر الصادق والتقي من [illegible] اذا كف عنه والمراد من يتقي المعاصي
والمناهي والصالح من الصلاح وهو ضد الفساد والمشرك من اثبت شريكا لغيره مطلقا هذا في اصل اللغة وفي عرفها من جعل
لله شريكا في قدمه او في افعاله او عبادته واما في الشرع فهو الكافر بعينه وقيل لا يسمى به الا من كفر كفرا ليس معه اقرار بالنبوة
لا من كفر وهو مقر بها قال تعالى لم يكن الذين كفروا من اهل الكتاب والمشركين ففصل اهل الكتاب عن المشركين لما لم يكونوا كذلك والزنديق
من الزندقة قيل والزندقة ماخوذة في اصل اللغة من زن ودق وقيل ماخوذة من كتاب اسمه الزند ونقلت القاف والياء
ثم عرب وذلك الكتاب واحد منه سمي زنديقا وكان هذا في الاصل اسم مدح واما في الشرع فاسم للكافر والاغلب عليه انه اسم
للباطني ولمن اثبت الالهين اثنين وفي عرف الزمان هو المتظاهر بالمعاصي الفسقية من غير تاويل سيما ما كان منها متعلقا
بالله وبين الله لا يتعلق ضررها بغيره وقال الجوهري الزنديق من الثنوية وهو معرب والجمع الزنادقة والهاء عوض من الياء
المحذوفة واصله الزناديق وقد تزندق والاسم الزندقة والملحد من الالحاد والالحاد لغة الميل الى جانب ومنه اللحد لانه يكون
في جانب القبر وفي الاصطلاح الملحد بمعنى الكافر والاغلب انه انما يستعمل في من نفى الصانع والفاسق من الفسق والفسق في اللغة
الخروج من حالة الى اخرى ومنه فسقت الرطبة اذا خرجت من قشرها وفي عرف اللغة الخروج على وجه الاضرار بالغير ومنه
سميت الفارة فويسقة لانها تخرج من جحرها وتضر بالغير والفسق في الشرع اسم لمعاص مخصوصة او لاحدها مما يستحق عليه
العقاب الذي يحسن ايصاله الى مستحقه ولذلك احكام مخصوصة من استحقاق الذم واللعن والمعاداة ورد الشهادة والفاجر
لغة من فجر يفجر اي فسق وفجر اي كذب ذكره الجوهري قال واصله الميل والفاجر المائل انتهى وفي الاصطلاح هو والفاسق
بمعنى واحد وربما استعمل في الكافر كما يستعمل الفاسق فيه والمتهتك في اللغة المفتضح ذكره الجوهري واصله الهتك وهو
خرق الستر عما وراءه وقد يسمى الستر على انه بمعنى الفاسق والاقرب انه انما يستعمل في المجري المجاهر الذي هتك الستر والملعون
من اللعن واللعن لغة الطرد وفي الاصطلاح الملعون المطرود عن كل الثواب وهو بمعنى الفاسق في الحقيقة ونتصل
بما ذكر فوائد **الفائدة** الاولى التقسيم الذي ذكره السيد هو للمكلفين من المخلوقين وهم ثلاثة اصناف الملائكة والجن والانس
وقد روي عن النبي صلى الله عليه وآله ان اجناس الخلق الذي بينا ولهم التكليف عشرة تسعة منها الملائكة والعاشر الجن والانس والشياطين فهذا
القسم العاشر ينقسم عشرة اجزاء تسعة منها الشياطين والجزء العاشر الجن والانس وهذا الجزء العاشر ينقسم الى عشرة
اجزاء فتسعة منها الجن والجزء العاشر الانس وهذا الجزء العاشر عشرة اجزاء فتسعة منه ياجوج وماجوج والجزء العاشر
بقية بني ادم هكذا نقل والله اعلم بصحته فيكون الانس على هذا جزءا من عشرة الاف جزء من اجناس المكلفين فلا موالاة الا بقية
الانس دون ياجوج وماجوج فيستحق من سره الملك وهو على كل شيء قدير **الفائدة** الثانية قد عرفت مما ذكرنا ان الملائكة اوسع

حلق الله عددا وهم مع ذلك اشرفهم واقربهم الى الله واعظمهم وقد اختلف في تركيب اجسادهم فالذي عليه جلة المتكلمين ان
اجسادهم مركبة من الجواهر وهيا رقه ولا لحم فيها ولا دم ولا عظام وقال ابو حفص ومن تكلف ورا البهزمن المعتزله ان
اجسامهم غلاظ مركبه من لحم ودم وعظام كاجسام بني ادم وانما لا نراهم لبعد المسافه ورد هولهم بان منهم من يقرب الينا فكان
يجب ان نراه قال وهو ملي ورسلنا لديهم يكتبون وقال عن اليمين وعن الشمال قعيد فقيل وربما انهم يقولون ان الملكين يكونان عن
اليمين والشمال مع البعد وان المراد بقوله لديهم انهم معهم في الارض وان بعدوا والامر مشكل فيتامل وقد اختلف اصحابي في تكليف
الملائكة فجله العلما على انهم مكلفون كلهم ودليله ورود الثنا عليهم والاخبار بحسن طاعتهم من غير تفسير البعض فقيل
ان بعضهم غير مكلف وهذا البعض خلق لنفع المكلفين منهم كما خلق الكثير من الحيوانات لنفع بني ادم والملائكة الذين وصفوا
بعظم الخلقه وان روسهم تخرق السموات وارجلهم تخرق الارضين انما هم للسموات كالاساطين للعمران ونسب الى الحشويه
ان الملائكة كلهم غير مكلفين وانهم مضطرون الى افعالهم ثم اختلف القائلون بتكليفهم هل يمكن ان تصدر منهم المعاصي او لا
والذي عليه الزيديه والمعتزله وصرح بذلك ابو هاشم ان المعاصي جائزة منهم ممكنه لهم الا انهم لم يفعلوها للالطاف التي
احتفوا بها وقيل لا يصح وقوع المعاصي منهم اذا تغيرت احوالهم عن احوال الملائكة التي هم عليها كما في هاروت وماروت
والسلطان الفائت الثالث عزى الى بعض الباطنيه ان اجناس المكلفين ثلثه اصناف صنف غير ذكور ولا اناث
ولا ينتاكحون ولا يتناسلون ولا يموتون الى انقطاع التكليف وهم الملائكة وصنف ذكور واناث ويتناكحون ويتناسلون ولا
يموتون الى انقطاع التكليف وهم الشياطين وصنف ذكور واناث ويتناكحون ويتناسلون ويعرض لهم الموت وهم الجن وبنو
ادم وهذا مما لا يعلم الا بتوقيف لا بنظر واجتهاد فيحمل الباطني ولعله ان المسلك الى انه رفع له الى النبي صلعم
فيما يتعدى نامه لمن الاحكام في اهل الوعد والوعيد **الكلام** قوله ان قطعنا على انه من اهل الثواب وهو
الملائكة والانبيا ومن ثبتت عصمته من غيرهم كعلي والحسنين وفاطمه فهولا يجب علينا القطع بانهم وهم كذلك يقطعون
في حق انفسهم بالامان والفوز قوله في الحال فقط ان قطعنا على انه يستحق الثواب في الحال فقط جعل المصنف المقطوع
بكونه من اهل الثواب قسمين قسما نقطع باستحقاقه الثواب مطلقا وهم الانبيا ومن ذكرنا معهم وقسما نقطع باستحقاقه
الثواب في الحال فقط وهذا القسم غير موجود فانه لا يمكن فيمن شاهدناه حال فعله للطاعه ولم نشاهد منه معصيه ان
نقطع بانه في تلك الحال من اهل الثواب لانه ما لم تثبت له العصمه جوزنا انه في تلك الحال ينطوي على اعتقاد قبيح يحبط ثواب
ما نراه من طاعته او انه لم ينو بها ما يصير بها طاعه او انه قد تقدم منه ما يحبط ثوابها ولا طريق الى ذلك الا ان يخبرنا
الصادق انه في تلك الحال يستحق الثواب ولا ندري ما يكون حاله من بعد وهذا وان كان جائزا فلا وقوع فلكلام المصنف الاستغفار نعده
قسما مستقلا قوله كشكر النعمه يعني فانه لا يجب المجازاه الا عند تمامه بحيث انه لا يشكرها قوله والتميز بينه وبين
غيره يعني ممن ليس على صفته تلك قوله وسلامه الحال يعني عن اقتران ما يحبط ثوابه وبعد انطاعته من المعاصي قوله
وهذا الشرط كالملفوظ وان لم يلفظ به ويذكره وحذفه جائز لكن الاحسن حذفه ولا يجوز ذكره الا اذا لم يوهم المعاداه
قوله فاما نصرته وموالاته والذب عنه فيجب من غير شرط يريد نصرته بالمدافعه عنه اذا بغي عليه او اريد ظلمه وهضمه
والموالاه محبته نفعه والجيرة له والذب عنه رد غيبته ونحو ذلك قوله ليس الشرط في المدح الواقع الى آخره بني المصنف على
ان المدح يتضمن الاخبار باستحقاقه الثواب وانه يوصل اليه في الآخره فجعل الشرط المقدر شرطا فيه وهذا فيه وهم لان
الشرط هو في نفس المدح وهو شرط حالي فاذا قال فيه فلان فاضل او تقي او بار او ولي لله او نحو ذلك فهو مشروط بان يكون
في معلوم الله ان باطنه كظاهره وانه لا معصيه باطنه صادره منه تحبط ثواب طاعاته التي ظهرت وهذا معنى مفقود الظاهر

والملكيهم فمن هولا القائلين هذا كره من لم يعلل ذلك ومنهم من علله بكونهم
ساهدوا امر عجائب صنع الله ما بهرهم وردعهم عن المعاصي حال النبوه وهم
من خشيته مشفقون وقيل يجوز صدور المعاصي منهم في ١٥٨

لا يحتاج الى معرفة تلك التفاصيل وكذلك اذا دعونا له اللهم ادخله الجنة وارض عنه ونحو ذلك فالشرط المعتبر ان يعلم ان ليس هناك
ما يمنع من ذلك وسقط ثواب ما فعله هنا منه من طاعته ونحو ذلك وقد نبه المصنف على ذلك ولا يقوله يكون مشروطا بالتوبة
وسلامة الحال **قوله** فان قال هل يجوز حال احدنا مع نفسه الى اخره اعلم ان المكلف ان علم عصمة نفسه وجب عليه اعتقاد
ايمانها وحسن منه الدعا لنفسه على القطع وان علم فسق نفسه وجب عليه اعتقاد ذلك وقبح منه تعظيم نفسه ومدحها
ومن لم يعلم من نفسه انه معصوم ولا فاسق فمن المعلوم انه لا يعلم في الحال ما يكون منه في المستقبل من ايمان وعدمه واما
في الحال فقال الشيخان لا يصح ان يعلم المرء انه مومن ومستحق للمدح والتعظيم فيها لا بد ذلك موقوف على علمه بامتثال جميع ما
كلفه الله من فعل الواجبات وترك المحظورات ولا سبيل له الى العلم بذلك لانه لا بد ان يجوز تركه لواجب او فعله لمحظور وان
يجوز ان يلك كبيرة اذ لا يمكن القطع بان في المعاصي ما هو صغير لمعين ومن كان يجوز من نفسه فعل كبيرة كيف يقطع بايمانها
وقد نقل ذلك ابو علي بانه لا يعلم الوفا بما كلف في الحال بل في الوقت الثاني ولا يعلم الوفا في الوقت الثاني الا في الوقت الثالث وهلم جرا
لان العلم ساحر عن المعلوم وعلى هذا يلزم القول بصحة ان يعلم انه كان مومنا قطعا في الوقت الاول وقال قاضي القضاة
لا مانع من ان يعلم وفاه بما كلفه في الحال اذا حفظ على نفسه وبالغ في التحرز وعدم الغفلة وحينئذ يصادق الوفا والعلم به
واما حب باحر العلم اذا كان مكتسبا وهذا ضعيف وذلك لانه من العلم باحوال النفس وانما يصعب لانه استحضار لاشياء كثيرة في وقت
واحد كما يصعب تذكر علوم ضرورية كثيرة في وقت مفرد **قوله** فاما الدعا فيجوز ان يدعو لنفسه من غير شرط ظاهره
الاطلاق وعدم الفرق بين الدعا لنفسه بنحو الثواب ودخول الجنة وبين الدعا لها بنحو العفو والغفران والاستعاذة من النار وقد
نسب ذلك الى بعض العلما وقيل بل الاصح انه لا يحسن ان يدعو لنفسه بالثواب ونحوه اذا علم استحقاقه للعقاب او انه لا يستحق
الثواب لان فيه طلب تعظيم لا يستحق التعظيم لان التعظيم جزء من الثواب وهو قبيح وما كان قبيحا قبح الدعا به واعلم ان الدعا هو طلب
المراد من الغير بشرط ان يكون المطلوب منه ذلك فوق الطالب في الرتبة ولا بد من اعتبار الرتبة ليتميز عن السوال هكذا
ذكر السيد في الشرح واعترض بان المطلوب قد يكون نفعا وقد يكون دفع ضرر والدعا من حقه ان يكون بالنفع وبان الرتبة
غير معتبرة وانما يعتبر الخضوع وان كان الداعي في الرتبة فوق المدعو قيل فالاقوى ان يقال هو الطلب للنفع
او دفع الضرر من الغير على وجه الخضوع واعلم ان الدعا قسمان الدعا بالمنافع الدنيوية كالارزاق ونحوها فهو
جائز لكل احد الداعي وغيره من الصالحين وغيرهم ليس له شرط الا عدم المفسدة وهو كالمنطوق به وان لم يذكر
والدعا بالمنافع الاخروية وهو ينقسم الى قسمين الدعا بترك العقاب فيجوز عند ابي هاشم لكل احد سوا كان المدعو
له يستحق العقاب ام لا وسوا كان هو الداعي بنفسه او غيره لان دفع الضرر حسن مطلقا واما ابو علي فلا يجيز
الدعا بترك العقاب لمن يستحقه ولا طلب العفو عنه سوا في ذلك الداعي وغيره عنده قال مولانا عليه السلام الخلاف في
هذه المسالة يتفرع على الخلاف في انه هل يحسن العفو بعد الوعيد باتصال العقاب الذي فمن قال يحسنه واما لم يكشف
عن قبح الوعيد قال يجوز الدعا به ومن قال هو قبيح لانه يكشف عن كذب الله فيما توعد به قال لا يجوز لانه لا يجوز الدعا
بما هو قبيح والله اعلم والدعا بالثواب ونحوه وهو يجوز لمن يقطع باستحقاقه له او يظن ذلك فيه هذا في حق غيره واما
في حق نفسه فعلى الخلاف المتقدم **فائدة** للدعا شرطان احدهما ان يكون الداعي عالما بالله لان الدعا يتضمن تعظيم
المدعو ولا يحسن تعظيم المجهول وان يعلم حسن ما يدعو به من اوصاف الله واسمايه وسوف يملك الغفار له وجواز
اجرا ملكه الا سيما عليه الشرط الثاني ان يكون الفعل او الترك المدعو به حسنا لا قبيحا ولا يشترط علمه او ظنه
للاجابة **قوله** واما ان كان المكلف من اهل الغفار قطعا او بظاهر الحال الذي يقطع في حقه بذلك من دليل السمع على

استحقاقه

استحقاقه للعقاب كالسلطان او شاهدناه يفعل معصية نقطع بكونها كفرا او فسقا اذ لا يمكن تجويز كونها غير قبيحة
في حقه في تلك الحال واما الذي هو من اهل العقاب بظاهر الحال فهو كمن فعل كبيرة ثم غاب عنا مدة يجوز فيها انه قد تاب وانابـ
او اخبر عن نفسه بالفسق والفجور قوله فقد اقتضى الشرع انه عكس ما اوجب علينا في اهل الثواب اما قال المصنف اقتضى
ولو بقتل اوجب لان الذم لمن يستحق العقاب والدعاء عليه ونحو ذلك ليس واجبا بل هو كالدين يحسن استيفاؤه ولا يجب اللهم الا
ان يلحق بتركه تهمة فانه يجب لدفعها وقوله عكس ما اوجب الى اخره يريد ان المقطوع باستحقاقه للعقاب يذم ويستخف به
ويدعى عليه على القطع والذي يظن فيه ذلك لظاهر الحال كما تقدم يذم ويستخف به ويدعى عليه مشروطا بالاستحقاق
وان لم يلفظ به فهو في حكم الملفوظ به ويحسن اظهار الشرط ما لم يوهم الموالاة قوله والوجه في جميع ذلك الى اخره يعني فيما
وجب لاهل الثواب من التعظيم ونحوه وشرع في حق اهل العقاب من الاستخفاف ونحوه ووجه اللطفية في ذلك واضح

القول في الإكفار

هذا الباب مما يطوى عليه الجنبة السمعية وعن المصنف منها لانه كلام في احكام
الملحدين وذكر ما يكفر به ونحو ما يستدل به على كفرهم وبالكفر يستحقون العقاب العظيم والخلود الدائم باجماع
المسلمين الا من لا يعتد به والقول في الاكفار والتفسيق عظيم واسع فيه نزاع شديد واختلاف بعيد وهو من المسائل
الخطرة التي ينبغي الاحتراز فيها والاحتياط والتوقف حتى لا يفرط والافراط وقد يحتمل فنا مستقلا وصنف فيه
كتب مفردة مختصة به والاكفار مصدر اكفره اي حكم بكفره وقال الكمشي طائفة واكفره نحكم وطائفة فالوامشي ومذنب
والاسعي الاقدام عليه الا عن تحقيق واستفتاء من الله تعالى تسديد وتوفيق قال الامام عليهم السلام لما كان ضيق المسالك دقيق المجاري
والغموض ودقة رموزه استولى عليه الابهام وعلت بالحسن اسراره الاعجام حتى افلت نجومه وانمحت اعلامه ورسومه
وكثر الا ومثالك العقول فيه مفسده وبراهينه عن حيازته فيه فمن ثم اعتاص امره على النقاد وعلت عليه الدروس او كاد
والماموره المسالك الشرعية من النصوص القرآنية والاخبار النبوية لانه كلام في مقادير العقاب وخوض في اجرا
اسما واحكام وعبرة لكثير من الامور الغيبية التي لا يستقل بدركها الا الشرع فحق على من خاض في اودية الاكفار والتفسيق
ان يتقي الله في خوضه ونظره وان سطر بعين البصيرة النافذة ويعمل القريحة المتقدة ولكن نظره معولا على الانصاف
والتعزل عن نفسه جانب التعصب والشغف بمحبة سلف ولا يقدم على الاكفار الا بدلالة قاطعة وحجة واضحة تعذره بها
عند الله ويكون حجة له عند الوقوف بين يديه وان لم يجد هناك دلالة قاطعة فالواجب عليه التوقف فان الوقف احوط للدين
واسلم خطرا من الاقدام على الاكفار عن بصيرة خاصة في اكفار اهل القبلة ومن يكون كفره بالتأويل فان الخوض فيه صعب
ومضطرب النظر فيه دقيق ومنه معظم الزلل الا على من وفقه الله وهداه الى الحق فيه والمولى اعلم هذا هو الانصاف
لله در هذا الامام ما اجود بصيرته واحسن طريقته وسيرته ولقد كان يخطر بالبال الانسان بمعنى هذا الكلام فلما
وقفت على كلام هذا الامام اختبرت بقلبه وقد سبق والقول ما قالت حذام وذكر الامام المهدي عليه ان معرفة مسائل الاكفار
والتفسيق واجبة على كل مسلم لان الشرع ورد باحكام تعبدنا الله بها في حق المؤمن والفاسق والكافر يتعلق بالموالاة
والمعاداة والمناكح والكفاءة والتوارث ونحوها فيجب على كل ملتزم الشريعة معرفة تلك الامور ليمكنه تأدية ما كلف
من الاحكام المتفرعة عليها واذا ما كلف فيها انتهى واعلم ان الكفر بضم الكاف لغة هو الستر وهو ضد الايمان والكفر
الجحود والمصدر منه كفران وكفور والكفر بالفتح التغطية قال ابن السكيت ومنه سمي الكافر كافرا لانه يستر نعم الله
بجحدانه له وشرعا القبيح الذي يستحق به اعظم انواع العقاب ويتعلق به احكام مخصوصة كما تقدم وهذه الحقيقة اعتمدها
المعتزلة وجرى عليها كثير من الاصحاب واحترز بما اعظم انواع العقاب عن الفسق لانه وان استحق عليه العقاب فليس

فليس باعظم العقاب لان عقاب الكفر اعظم منه وقد اعترض هذه الحقيقة وطعن فيها الرازي والامام يحيى وغيرهما
وقالوا ما يريدون بكونه يستحق عليها اعظم العقاب هل تريدون مبلغا معلوما من العقاب يستحقه الكافر وليس كلامكم
ما يشعر به او اردتم الذي يكون اعظم من عقاب الفسق فهو خطا لانكم ذكرتم في حد الفسق انه الذي يكون عقابه دون
عقاب الكفر فيكون دورا واختار الامام يحيى في حده ان يقال يكذب الرسول في شيء مما جاء به مما يعلم ضرورة من دينه وما
يكون فيه دلالة على تكذيبه فقوله يكذب الرسول يعني به نفس التكذيب فانه كفر لا محالة وقوله مما يعلم ضرورة من دينه
وما يكون فيه دلالة على تكذيبه يحترز به عن انكار ما ليس من ضرورة الدين كجحود من يجحد انه ما كان تفضيل عائشة
على نسائه ولا بحث في ذلك وغير ذلك مما لا يكون من الدين في ورد ولا صدر وقوله ما يكون فيه دلالة على تكذيبه يريد
فيه عدم تصديقه وكجحود الانبياء وتمزيق المصاحف واحراقها ولبس الغيار وشد الزنار وغير ذلك من الامور
الكفرية فانها وان كانت غير معدودة في صريح التكذيب لكنها دالة على التكذيب لان هذه الاشياء كلها لا تصدر
الا عن مكذب بالرسول وحده الامام المهدي بانه الخلو عن معرفة الله او سوء تلبيه او الاستخفاف بالله
او بنبيه او لشيء مما جاء به او تكذيبه في شيء مما علم ضرورة انه جاء به قولا او فعلا او اعتقادا او بتعظيم غير الله كتعظيمه
او الدخول في الشعار المختص بمن هو كذلك جرأة وتمردا **قوله** واختلفوا في هل يجوز ثبوت كفر في معلوم الله ولا دليل لنا
عليه يعني يمكن بامر الله بقتل مرتكبه ولا نصب عليه دلالة قال الامام يحيى قد انعقد الاجماع على ان كل كفر امر الشرع بقتل
مرتكبه وجعل القتل حدا في حقه فانه لابد ان يكون معلوما في نفسه بادلة شرعية ليصح اجراء القتل عليه ولا يجوز ان يكون
لا دليل عليه وقد اوجب الشرع قتل مرتكبه لكان ذلك تكليفا لما ليس في الوسع فلا يجوز اثباته بحال **قوله** واجازه ابو الحسين
الى اخره وكذلك ابو القسم البلخي والقاضي الكعبي **قوله** البستي يجوز ان يجوز ان يبطن الانسان ما هو كفر لا حلاف في هذا فانهم
متفقون على انه يجوز صدور المعصية التي هي كفر وكذلك غير الكفر من الجلي ولا يقوم دلالة على انها صدرت منه وسواء كان ذلك
افعال الجوارح العلوم او افعال الجوارح **قوله** ومتى قيل لهم البستي يجوز ثبوت فسق لا دليل عليه الى اخره قد اجاب المصنف عن
هذا السؤال بما ذكره الاصحاب قال الامام المهدي عليه السلام والاولى في الجواب ان يقال وان سلمنا ان للفسق احكاما مخصوصة
كالكفر ويشاركه في وجوب النقص فعدم منع تعيين كل فسق مانع وهو استلزام تعيين الصغائر وفيه ما سبق ذكره من
المفسدة واما الكفر فلا مانع من النص عليه لانه لو التبس بغيره لم يلتبس الا بالفسق واكثر ما يلزم من تعيينه تعيين بعض الفسق
وهو جائز قال عليه السلام ولقائل ان يقول اما مع تسليم عدم الفرق بين الفسق والكفر في الاحتجاج المذكور فهذا الخلص كانه
اذا التزم انه يجب لاجل ذلك تعيين الفسق لم يكن بد منه ولعل في مقدور الله تعالى ما يرفع ذلك المانع ويحصل به زوال الاغراء تعالى
فاذا قد سلمت استواء الكفر والفسق فيما لاجله يجب التعيين واجزت ان يسقط وجوب تعيين الفسق لمانع فجوز المانع في تعيين الكفر
قوله فان العدل قد ترد شهادته للرق او الولادة او الشركة او غير ذلك اما رد شهادة العبد لسيده فبالاجماع واما رد شهادة
الولد لوالده فمسالة خلاف والقائل بردها زيد بن علي والفريقان وغيرهم واما رد شهادة الشريك في المعاملة لشريكه فيما هو شريك فيه
فمن مسائل الاتفاق واما قوله وغير ذلك فاراد به شهادة من يجر بها نفعا او من يدفع عنه الشهادة ضررا او يحلف ليعقد شهادة
الحكم على خصمه ونحو ذلك **قوله** كشهادة الفساق في النكاح هنا فانه يعقد بالاثنين وان كان اهل المذهب على خلافه **قوله**
كالخوارج عند من يقول انه المروي عن العترة ان شهادتهم مردودة ولعله رمزا الى الشافعي وقد ذكر انه لا يرد شهادة احد من اهل البدع
الا الخطابية لتجويزهم الكذب **مسألة** لم يذكر المصنف تصحيح مذهب الجمهور الا الدليل المذكور وقد احسن في تقوله
على عوج فيه وادعى الامام المهدي عليه السلام ان طريقه الى تصحيح مذهب الجمهور ولا مدخل للطعن فيها وهي انا قد علمنا من دين النبي [illegible]

ان الكفر

ان الكفر اعظم انواع المعاصي وعلمنا ضرورة من دينه ان اعظمها الجهل بالله تعالى وبالنبوة والتكذيب والاستخفاف وخشينا تقدم في حد الكفر ولا معنى لكونه اعظم انواع المعاصي الا كون عقابه اعظم انواع العقاب فتقرر ان الكفر هو ما يستحق عليه اعظم انواع العقاب فيقطع انه لا ذنب يستحق عليه اعظم انواع العقاب الا ما تضمنته حقيقة الكفر من المعاصي المتقدم ذكرها اذا وعلمنا بالتتبع انه لا معصية الا وهي دون تلك فلا كفر حينئذ غيرها وهو المطلوب قال مولانا عليم الا يخفى ما في هذا من التكلف وهو بعيد عن افادة الظن فضلا عن العلم **قوله** لو صحه ان النبي صلعم ودعلم كفر المنافقين في زمانه الى اخره هذا عده الامام يحيى اقوى برهان على صحة ثبوت كفر لا دليل عليه قال بعد تحريره وفي ذلك حصول مقصدنا لانه قد حصل في حقهم كفر ولم يتعلق الاحكام الكفرية فلهذا جوزنا كفرا لا دليل عليه ولا يتعلق به الاحكام الكفرية

فصل

الشرع يعرفنا العقل كفر فقط اعلم ان هذا الفصل معقود لبيان ما يثبت في الاكفار من الادلة وبيان طرق التكفير ولا كلام ان العقل لا مجال له هنا لان الاكفار خوض في مقادير العقاب واستحقاق احكام مخصوصة ولا يمكن ان نعلم بالعقل الا مطلق استحقاق العقوبة على المعصية واما كون هذه المعصية كفرا او فسقا او صغيرة او ان هذه المعصية يستحق عليها عقاب عظيم او انها اكبر من تلك او دونها فانما لا هداية للعقل اليه ولا نص قوله فيه ولو جلسا والعقل يقضي بان سرقة درهم على من لا يملك غيره افحش من سرقة عشرة دراهم على من يملك قناطير من الذهب والفضة **قوله** وانما يعرف الكفر بالسمع وذلك لانها امر غيبي لا يعلمه الا الله او من علمه بتعليمه على لسان نبيه وكذلك لا يعلم تفاوت المعاصي في كونها كفرا وكون بعضها اشد عقابا من البعض الا من جهة السمع وادلة الشرع نوعان احدهما ظني وهذا النوع لا يوجد به في الاكفار ولا في التفسيق لان الاجماع منعقد على ان الادلة المستعملة في التكفير والتفسيق لا يكون الا قاطعة لان الاسلام مقطوع به فلا يجوز ابطاله بدليل مظنون والادلة الظنية الشرعية ظواهر القران وظواهر السنة المتواترة لانها وان كانا مقطوعا بهما في الاصل لكن دلالتهما ظنية وهكذا اخبار الاحاد نصوصا كانت او ظواهر وكذلك الاجماع اذا كان منقولا بالاحاد لا يقال الشرع من قامت شهادة على كفره او اقام في دار الكفر غير مجبر لنفسه بخلاف اسلامه يحكم بكفره ويعتقد كونه كافرا ولا يعتمد لذلك الا الظن لانا نقول لعل الشرع الشهادة المذكورة وعدم التمييز هما الطريق الى الكفر بل الاجماع القاطع على انه يجب الاكفار عند حصول احد الامرين الا انه لا يجوز اعتقاد كونه كافرا في نفس الامر بل في ظاهر الشرع والتحقيق انه يجوز اجراء احكام الكفار بالاتصال الظن من الادلة كاخبار الاحاد ومن الطرق كالشهادة وقد ذكر الامام من يشترط اجازة وال الفقيه حميد وهو مذهب المحصلين لانه يجوز قتل المرتد لشهادة الشهود مع عدم حصول العلم وقيل في ذلك احبار الاحاد على عهده صلعم ولهذا هم بغزو قوم اخبره الوليد بن عقبة بكفرهم حتى نزل قوله تعالى ان جاءكم فاسق فاسق صلعم لاجل فسقه لا لاجل كونه واحدا النوع الثاني ما هو قطعي في اصله ودلالته وقد نبه المصنف عليه بقوله بصريح الكتاب او السنة المتواترة او الاجماع المتواتر وهذه ثلثة مسالك قطعية الاول نصوص القران القاطعة كقوله تعالى لقد كفر الذين قالوا ان الله ثالث ثلثه والمقصود ما كان نصا لا احتمال فيه لا ما كان ظاهرا يتطرق اليه الاحتمال الثاني نصوص الاخبار النبوية المقطوع بصحة نقلها بان يكون متواترة المقطوع بدلالتها بان يكون نصوصا لا تحتمل التاويل ويجري مجرى النصوص القرانية قال الامام يحيى كقوله صلعم من بدل دينه فاقتلوه من سبني فاقتلوه فانما هذا حالة لا يعد دعوى التواتر فيه وظاهره مقطوع به فان صح ما قلناه فهو صالح للتمثيل والا فلنطلب له مثال اخر قال مولانا عليم بل ما ذكره غير صالح للتمثيل اذ من قبيل النصوص ولا يعلم تواتره والكفر العلم بكفر المدين والشاك لم يصل له ادلة قاطعة غير ما ذكر الثالث الاجماع ولقطعيته دلالته شرائط اما ان يكون متواترا وان يكون لما دار من حيث الا هو المعتبرين في صحة الاجماع وان يكون قصد الامة معلوما فيه مثاله الاجماع على ان كل من اضاف الى الله جملة يجب كونها نقصا فانه

يكفر لا محالة لمن يقول هذه خصلة قبيحة عندي ومع ذلك فاضيفها الى الله لا لو اعتقد حسنها وان قام دليل على قبحها فالاقرب
انه اعتقاده لحسنها بعد رده لان الاجماع لم ينعقد الا بشرط اعتقاد قبحها من جهته هكذا ذكر الامام يحيى قال مولانا عليه
كلامه هنا فاض بان دلالة الاجماع لم ينعقد الا بشرط اعتقاد قبحها من جهته هكذا في الاكفار مقصورة على اجماع الامة
دون اجماع العترة وورد به الفقيه حميد من ان ادلة القطعية ومسالك التكفير ثم ان الامام يحيى اخر كلامه على التكفير ذكر ان
اجماع الامة كما هو معتبر في ادلة الاكفار فاجماع العترة ايضا كذلك قال وهذا راي ائمة الزيدية ومن تابعهم من العلماء فانه قاطع
فاذا اجمعوا على خصلة كفرية وجب القضا بصحة ذلك لان مستند اجماع العترة الآية والخبر وتلك حجة مقطوع بها كما
ان مستند اجماع الامة الآية والخبر ولا يقال ان اجماع الامة يفسق مخالفه فلهذا كان حجة في الاكفار بخلاف اجماع
العترة فانه لا يفسق مخالفه فلا يكون حجة في ذلك قال عليه السلام لانا نقول هذا شرط فان التفسيق لمخالفه غير لكونه حجة
على الاكفار غير واحدهما مخالف للاخر فانه انما فسق مخالف اجماع الامة لدليل منفصل ولم يحصل مثله في حق اجماع العترة
فلهذا وقفنا في حال مخالفه خلاف الاجماع فانه من مدلول الاجماعين ومفهوم من احدهما مقاصدهما فلاجل هذا قطعنا
به لما كان مستندهما القطع بالآية والخبر يحصل من مجموع ما ذكرناه استواؤهما في الدلالة على الاكفار **مسئلة** الاستدلال
بالاجماع في هذه المسئلة ونحوها مما لا يوجد فيه الا بالدليل القاطع متعسر او متعذر لانه وان سلم قيام الدلالة القاطعة
على انه حجة قاطعة فبثبوته يعتبر قولهم او القياس القطعي كان يعلم في ذنب انه كفر لعلة مخصوصة الى اخره ومثل لها بما مر من ان
الاستخفاف بالرسول صلعم كفر فيعلم ان الاستخفاف بالله تعالى كفر لانه ادخل في ذلك فان حق الله اعظم من حق الرسول واعتبر
الامام يحيى ان يكون القياس هنا من هذا القبيل بان يكون المسكوت عنه اسبق الى الفهم من المنطوق وهذه مسئلة خلاف
والذي عليه الجمهور من الزيدية والمحصلة ان التكفير يصح بالقياس لان التعبد به ورد وقامت عليه الدلالة القاطعة من غير تقييد
وذهب ابو هاشم والامام المهدي رض انه لا يثبت بالقياس هكذا نقل في تعليق الشرح عنه ض ونقل عنه الفقيه حميد كقول الجمهور وهو اعرف
لمذهبه ولا خلاف الجميع ان كل معصية كانت كفرا بوجه من الوجوه ثبت في غيرها ذلك الوجه وزيادة انه يثبت لها حكم المعصية
التي لم يثبت ذلك فيها الا ذلك الوجه كالمثال الذي ذكرناه وكتكفير من يقول ان الله رابع اربعة واما محل الخلاف حيث الاثبت
ذلك واما هو من قبيل قياس المساواة كما يقوله المتكلمون انه يكفر من اعتقد ان الله فاعل الظلم كما يكفر من اعتقد كونه جسما
ونحو ذلك والتحقيق انهم لا يختلفون في المعنى والحقيقة وانهم يتفقون على انه لو ثبت التكفير في معصية وعلم قطعا انه لاجل علة
بانه فيها ثم علم كذلك قطعا حصول تلك العلة بعينها في معصية اخرى ثبت قياسها عليها الكفر ومن نفى الاخذ بالقياس هنا
ان ذلك غير ممكن بدليل مع اتفاقهم فيما تقدم ذكره مما ثبت فيه الوجه وزيادة وبدليل احتجاج المانعين بان الكفر انما يكون كفرا
لاستحقاق العقاب العظيم والعقل لا يهتدي له الى ذلك ولا يمكن الاشارة في القياس الى علة منضبطة حتى يقول المستدل انه
وجدت هذه في فرع فيلزم ان يحكم فيه بحكم اصله فالحق انه ان كان الاصل وعلته وان الكفر لاجلها معلومة بادلة قطعية ثم
علم الفرع وحصول تلك العلة فيه بدليلين قطعيين وبرهانين نفيسين لم يصح المنع من الاستدلال بالقياس على هذه الكيفية وان
اختل شيء مما ذكر لم يصح الاستدلال به ولا ينبغي ان يكون فيه خلاف في واحد من الطرفين **فائدة** اختلف في هل يجوز
التكفير بالالزام فمنعه الجمهور وقال بصحته ابن الملاحمي وزيد بانه لو ثبت ذلك لكفرنا كثيرا من ارباب المذاهب الاسلامية
ونستغنا هم لان في كلامهم ما يعود الى ذلك ويؤدي اليه ولان الكفر لا يكون الا بما يدين به المكلف قولا او عملا او اعتقادا الا ما
يلزم ويتبرأ منه قال مولانا عليه السلام وهذا هو الحق الذي لا ريب فيه وما كان الشيخ محمود بن الملاحمي على جلالة قدره وغزارة علمه
وفهمه جديرا بان يذهب الى خلافه **مسئلة** اعلم ان التفسيق حكمه في جميع ما ذكر في هذا الفصل حكم التكفير من غير فرق

فصل

فصل في بيان انواع الكفر قوله اعلم ان الكفر ضربان الى اخر ما ذكره في ذلك فيه نظر لانه حكم على الكفر بانه هذان الضربان
وظاهره انه لا يخرج عنهما شيء من انواع الكفر وليس كذلك فان تلك القسمة غير شاملة لانواع الكفر ونحن نذكر انواع
المعاصي اولا ثم انواع الكفر مستكملة ونعرض ما ذكره من تقسيمات له مفصلة باعيانها ان شاء الله تعالى فنقول الذي
عليه جملة العلماء من اهل التوحيد والعدل وغيرهم ان المعاصي قسمان صغيرة وكبيرة والكبيرة قسمان كفر وفسق ودليله
قوله تعالى وكره اليكم الكفر والفسوق والعصيان وقوله تعالى ان تجتنبوا كبائر ما تنهون عنه نكفر عنكم سيئاتكم وقد انكر انقسام
المعاصي الى كبيرة وصغيرة والامر سهل الكلام وخالف في هذا الضابط الجعفران فقالا كل معصية اوقعها عمدا فهي كبيرة
ولا صغيرة في العمد وقال ابو القسم كلما تناوله الوعيد فهو كبير وقالت الخوارج كل معصية كفر وشرك ومنهم من استثنى معاصي
الانبياء ومنهم من ذهب الى ان المعاصي كلها كفر نعمة وطريق معرفة ما ذكرناه السمع فقط فانه الذي يعلم به ان هذه المعصية
كفر وهذه كبيرة غير كفر وهذه صغيرة لان مرجع ذلك الى مقادير العقاب ولا مجال للعقل فيها واكثر ما يعلم بالعقل كون بعض
المعاصي اعظم والحسن من البعض ولا يشك ان ادعاء الربوبية اعظم من الشرك بالله والشرك اعظم من تكذيب الرسول وقتل
النبي اعظم من قتل الامام وقتل الامام اعظم من قتل رجل من اطراف الناس واما انواع الكفر فهي اربعة النوع الاول
ما هو من افعال القلوب كان يعتقد نفي الصانع او ان معه ثانيا او انه غير قادر او كذب الرسل او كذب ما جاوا به مما يعلم من
دينهم بالضرورة كالبعث والنشور والجنة والنار والاجماع منعقد من الصدر الاول والتابعين على الاكفار بذلك قال الامام
يحيى ولا يحكى الخلاف في تعلق الكفر بالاعتقادات الدينية الا عن اصحاب المعارف كالجاحظ والاسواري فانهم زعموا ان الكفر
لا يتعلق بها لما اعتقدوا ان المعارف كلها ضرورية من جهة الله فقالوا لا يتعلق بها شيء من الاكفار وانما يتعلق بالاقوال
واعمال الجوارح ومقالتهم باطلة مردودة فانه يعلم من دين النبي صلعم ضرورة ان الاعتقادات المخالفة للتوحيد في الذات
والصفات الالهية كفر لا محالة النوع الثاني ما هو من اعمال الجوارح كعبادة الاصنام والاوثان وقتل الانبياء وهدم
المساجد وتمزيق المصاحف وغير ذلك وقد ذهب اهل التحصيل من الزيدية والمعتزلة والاشعرية الى ان الاكفار يتعلق
باعمال الجوارح كما يتعلق بافعال القلوب وحكي عن الجهمية والامامية ان افعال الجوارح لا يتعلق بها الاكفار والامر خلافه
لما فيه تناسيهم على ان الايمان مقصور على المعرفة بالقلب لا غير وان الكفر ما ناقضه من الجهل ونحوه فقط وهم محجوجون
بما يعلم ضرورة من دينه صلعم انه من عبد الاصنام ونحو ذلك فهو كافر النوع الثالث ما هو من الاقوال والمحققون على ان الاكفار
يتعلق بها فانها صريحة فيه كالنطق من مكلف بان الله ثالث ثلاثة ونحوه وكسب الانبياء والملائكة وتكذيب الرسل وقد خالف
في ذلك الجهمية والامامية كقولهم في افعال الجوارح بناء على قاعدتهم تلك الفاسدة والحجة عليهم هو ما تقدم وقوله تعالى لقد
كفر الذين قالوا ان الله ثالث ثلاثة ونحوها وقوله ولقد قالوا كلمة الكفر وقد ذهب طائفة من الكرامية الى ان الاكفار
مقصور على الاقوال وانه لا مدخل له في الاعتقادات وغيرها وفيما تقدم ما يرشد الى بطلانه النوع الرابع
ما هو من قبيل التروك كترك النظر في معرفة الله تعالى وما يجب له من الصفات الالهية وترك العلم بتصديق الرسل فانه يعد تاركه
جاحدا لله تعالى واعتقاد تكذيب انبيائه لاداء الكل فقد المعرفة بذلك هكذا ذكره الامام يحيى قال واعلم ان التاركين للنظر
والمهملين لشرائعه فريقان الاول كفار بلا مرية وهم اهل الجهل ومن قال بالتكافي في الادلة ومن ذهب الى التشكيك والفريق
الثاني من ترك النظر وزعم ان المعارف كلها ضرورية ومع ذلك اتوا بالتوحيد والاقرار بالنبوة وغيرها من المعارف كما هو
يحكى عن الجاحظ وتلميذه الاسواري وحكى عنهم بذلك مع حكاية اهل القبلة المتفقين على معرفة الصانع وتصديق الانبياء
فالاولى ان لا نطلق فهذا هو التقسيم المستوفي في ذكر انواع الكفر الجامع لاقسامه وضروبه ويأتي مثله في الفسق فمنه ما يتعلق

باعمال الغلو كسب الائمة واسقاط منازلهم وما يكون من حط درجاتهم لانعقاد الاجماع من جهة الامة على ذلك ولتسوية غيرهم
من افناء الناس كان الله عز وجل رفع قدرهم واعظم من حالهم وحطهم بالحضيض هكذا ذكر الامام يحيى وفيه نظر وكيف يمثل اعمال
الغلو بالسب والجفوة وهو قول من فعل اللسان والاولى التمثيل بما يستوي عليه العلم من الاستخفاف والتهاون واعتقاد
سقوط منزلتهم وخساسة قدرهم والله اعلم ومنه ما يتعلق باعمال الجوارح كالزنا وشرب الخمر ومنه ما يتعلق باعمال
اللسان كالقذف ومنه ما يتعلق بالترك كترك الصلوة والصوم واعلم ان الكلام في التفسيق ومسائله وتفصيله وغير
ذلك يأتي على نحو الكلام في الاكفار فهما اخوان في ذلك تقسيم آخر للكفر ينقسم الى مجمع عليه وهو ما كان كفر تصريح
صدر من صاحبه على جهة التمرد والمعاندة مع معرفته للحق فهذا لا اختلاف بين المسلمين في كفر من صدر عنه وانه من اعظم
انواع الكفر على جهة الناس ومختلف فيه وهو ضربان احدهما ما هو من كفر التصريح ولكن صدر من صاحبه لا على جهة
التمرد بل مع اجتهاده في معرفة الحق واستفراغ الوسع في النظر كاليهود والنصارى والمجوس حيث لا عناد ونحو ذلك
فاكثر الامة على انه كفر كالاول من غير فرق وعن الجاحظ وعبيد الله بن الحسن العنبري انه لا عقاب على اهل هذا الضرب ولعلهم
معذورون وهذا معنى قولهم ان كل مجتهد مصيب هكذا ذكره بعض اصحابنا وقال الفقيه حميد في العمدة خلاف عبيد الله بن الحسن
العنبري وقوله ان الاختلاف في اصول الدين يجري مجرى الاختلاف في فروع الفقه انما ذكره في الاختلاف بين اهل القبلة
دون اليهود والنصارى فعنده ان التشبيه والجبر وغير ذلك مما اشبهه من انواع الاختلاف ليس فيه تضليل الضرب
الثاني كفر التأويل وفيه خلاف سيأتي ويأتي الكلام عليه ان شاء الله تعالى قوله والضرب الاول خمسة انواع الى آخر ذكره لما
اعلم ان المصنف ذكر هذه الانواع باعتبار العقائد ورتبها على ترتيب فن الكلام فقدم منها ما يتعلق بالتوحيد ثم بالعدل ثم
بالنبوات وخلط كفار التصريح بكفار التأويل باعتبار الانواع المذكورة ولا بأس بما ذكره واحسن منه ان يذكر الملل الكفرية
واهل الاديان المخالفة لدين الاسلام على انفرادهم وكفار التأويل الداخلين في الملة الاسلامية على انفرادهم اما القسم
الاول فهم خمسة اصناف الاول المعطلة والدهرية والفلاسفة ومنكرو الحقائق من اهل السفسطة الثاني الملاحدة
من الثنوية والمجوس والتناسخية ومنهم الباطنية الثالث عبدة الاوثان والاصنام والنجوم والافلاك والنيران والجمادات
والحيوانات الرابع المنكرون للنبوات كالبراهمة والقائلين بالتناسخ الخامس الكفار من اهل الكتب المنزلة كاليهود والنصارى
قال الامام يحيى هذه معظم الفرق الخارجة عن الاسلام ويندرج تحتها من الفرق والطوائف خلق عظيم واما القسم الثاني
فهم سبعة اصناف المطرفية والمشبهة والمجبرة والروافض والخوارج والمرجئة والمعتزلة على اختلاف في اكفارهم وتنازع
سيأتي في ذلك وعلى تفصيل في احكامهم فان كل فرقة منهم ذكروا فرقهم متفاوتة ومذاهبهم مختلفة بعضها اشنع من البعض الآخر
وانما ذكرنا من هي بالاكفار من ملل الاسلام وسيتضح الحق في ذلك ان شاء الله تعالى قوله فان ذلك كفر بنفسه وان اعتقد
خلاف ما اظهره لسانه يعني سواء نطق بكلمة الكفر هازلا او جادا لغير غرض او لغرض كان يريد اسقاط الواجبات
التي شغلت ذمته اذ هي تسقط عن المرتد وكان يريد فسخ النكاح وهذا مذهب كثير من المتكلمين كالشيخ ابي علي وعلماء العترة
كالسيدين وابي عبد الله الجرجاني وحكى الفقيه ع ذلك عن الحسن والامام يحيى حجته ابو هاشم والامير ح ولا اختلاف بينهم انه لا يكفر بذلك عند الاكراه
او الحكاية له عن غيره واشترط الفقيه حميد ان يكون عالما بالمعنى كلامه احتج الجمهور بان من سب الله او وصفه بالصاحبة
والولد او سب رسوله صلى الله عليه وآله وجحد ما اتى به من الشرائع فانه لا اختلاف بين الامة في كفره وان لم يعلم كونه معتقدا لمعناه
واحتج ابو هاشم بانه لو كان كفرا لمجرده من دون قصد واعتقاد لما حسن اباحته عند الاكراه ومعلوم خلافه واجيب
بانه لا جمع بين المختار والمضطر بدليل ان ذلك مباح للمضطر بلا كلام والاختلاف في انه لا يباح له النطق بكلمة الكفر

في غير تلك الحال ولو لم يقصد وهل يجوز ان يقال اذا كان ساول ما قال الغير ما حاصد الاكراه وجب ان يكون مباحا عند الاختيار
واحتج لمذهبه ابو هاشم بان المتكلم من غير قصد واعتقاد لم يشرح بالكفر صدره وقد قال تعالى ولكن من شرح بالكفر صدرا ومعنى
شرح الصدر بذلك اعتقاده والطمأنينة اليه **قوله** وكان يعزم على شيء من هذه الامور يعني التي مرجعها الى الاستخفاف
واعلم ان الارادة المتعلقة بفعل الكفر وكذلك الفسق من جملة افعال القلوب التي يتعلق بها الاكفار والتفسيق وهي
تنقسم الى عزم وقصد فالعزم ما تقدم والقصد ما قارن اما العزم والاول فيجب ان يكون مشاركا للمعزوم عليه في الوجه الذي
لاجله صار كفرا او فسقا فيكون حكمه حكمه اتفاقا مثال العزم على الاستخفاف بالله ورسله فان هذا الاستخفاف
كفر ومن عزم عليه فهو مستخف بقلبه فيكون حكم العزم كحكمه ومثال الثاني العزم على الاستخفاف بالامام العادل
كان يعزم على سبه او ضربه فالعزم نفسه استخفاف به فيكون فسقا كالمعزوم عليه وان كان العزم غير مشارك
للمعزوم في الوجه الذي لاجله كان كفرا او فسقا كالعزم على عبادة الاصنام او الزنا فهذا محل الخلاف **قوله** فقال
ابو هاشم وابو عبد الله والشيخ بعد لا يكون كفرا بمجرده والى هذا ذهب اكثر اهل العدل واجازه الامام يحيى ولهم حجتان
احدهما ان الكفر انما كان كفرا لفاحشته وهكذا حال الفسق وهما انما يفحشان لوجه وقع عليه فاذا لم يشاركهما العزم
في ذلك الوجه لم يجعل كفرا ولا فسقا الحجة الثانية ان الشرع لم يثبت للعزم هذا الوصف الا لاجل مخالطته
المعزوم عليه ومجانسته له وهذه المخالطة والمجانسة لا تكون الا بالمشاركة في الوجه اذ لا يعقل سوى ذلك فاذا لم يكن
العزم مشاركا للمعزوم عليه في الوجه لم يكن له حكمه من كفر او فسق كالعزم على كلمة الكفر فانها انما كانت كفرا لان
مدلولها ابطال التوحيد والعزم ليس كذلك وكذلك العزم على الزنا فانه ليس بزنا ولا يفاحش كفاحشته واحتج ابو هاشم
ايضا بانه لابد ان ينحط العزم عن درجة المعزوم عليه في الثواب فكذلك في العقاب كان الانسان يعزم ويوطن نفسه على
ان يعتق يتحمل الرسالة واداءها ومن المعلوم انه لا يكون ثوابه كثواب المبعوث فكذلك العقاب **قوله** وقال ابو علي
وابو الهذيل والكعبي وحكي عن واصل انه يكون كفرا وخرجه السيد للهادي عليهما السلام ولهم على ذلك حجتان الحجة الاولى
ما ذكره في المتن الحجة الثانية ان الاجماع منعقد من جهة الصحابة والتابعين على ان حكم العزم تابع للمعزوم عليه في
الكفر والفسق قال مولانا عليه السلام وهما حجتان واهيتان اما الاولى فليس في كون الارادة تابعة للفعل غير مستقلة بنفسها
ما يوجب كون حكمها كحكمه في ثبوت الكفر والفسق ولا يوجب ذلك ظنا فكيف بالقطع ومراد المتكلمين بكونها تابعة للفعل انه
ما دعا الى الفعل دعا اليها وليس فيها غرض يخصها على انفرادها فاين هذا من ذاك واما الثانية فدعوى الاجماع في ذلك
دعوى فارغة وما هي ونحوها الا من قبيل الزعمات التي لا يعول عليها ولا التفات **قوله** لان الظاهر من حال الصحابة الخ
او صح من هذا ان يقال لانه دليل قاطع على ان العزم الذي حاله ما ذكر حكمه حكم المعزوم عليه والاصل عدمه والاكفار والتفسيق
لا يثبتان الا بالادلة القاطعة **قوله** ولا يمتنع ان يكون هذا من خصائص امة محمد صلى الله عليه وآله وسلم تعالى لان من خصائصهم الاعذار بسبب كون
من قبلهم من الامم على خلافه وذلك لا دليل عليه واما الارادة المتعلقة بالفعل التي هي قصد لمقارنة له قال الامام يحيى فهي تكون
كفرا كان من سجوده عبادة الشيطان او الله وثان بهذا السجود انما كان كفرا لاجل الارادة لانه لو خلا عن الارادة لم يكن كفرا
انتهى قال مولانا عليه السلام فمن المعتزلة ان الارادة تقتضي كون الفعل كفرا ولا تكون هي كفرا في نفسها **قوله** وقد سبق فيما ذكرنا مكلفون متعبدون
بمعرفة مسائل الاكفار والتفسيق لما يترتب عليها من الاحكام التي تعبدنا بها فما يكون حكم الشاك في كفر الكافر والذي حكاه
اصحابنا ان الشاك في كفر من هو خارج عن الاسلام كاليهود والنصارى وعبدة الاوثان لا اشكال في كفره لرده ما علم من ضرورة
الدين وما نطق به القرآن المبين ولا يختلف الامة في ذلك وكل ويلحق بما ذكر الشك في كفر الباطنية والمطرفية وان اطبقوا الاقرار

بالاسلام والشهادتين اما الباطنية فلان اعتقادهم يؤول الى اعتقاد الملحدة في نفي الصانع والنبوات واما المطرفية
فلان لهم اعتقادات مخالفة لما علم من ضرورة الدين وقولها بين الفي قبيح واشنع مما كفرت به اليهود والنصارى
واما كفار التاويل من اهل القبلة الذين يثبتون اثبات الصانع ونبوة النبي صلعم ظاهرا وباطنا فقد اختلف في حكم الشاك
في كفرهم فالمحققون وجمهور المتكلمين كابي هاشم واتباعه ان من شك في نحو كفر المجبرة مع اعتقاده لخطائهم وانهم فيما
ذهبوا اليه واما شك في هل خطاوا ام لا فلم يبلغهم الكلام لا لعدم ظفره بدلالة قاطعة في ذلك فانه لا يكفر وان شك في هل
اصابوا في اعتقادهم او اخطاوا فكافر لانه لشاك في اصابة من اضاف القبيح الى الله تعالى وكذلك حكم الشاك في كفر المشبهة
وهذا هو المحصل من كلام الشيخ ابي علي ونسبت اليه ان الشاك في كفر المجبرة ونحوه كافر وكذلك الشاك في كفر الشاك وقال
الاسكافي الشاك في كفار التاويل من المذاهب الشنيعة التي لا وجه لها ولا ينبغي التجاسر عليها والقول بذلك اقدام وجراءة
على تكفير كثير من ائمة المسلمين وشيوخ الملة فنعوذ بالله من الغلو ولا نعلم لاهل هذا القول حجة ولا شبهة يلتبس الحال
فيها وكذلك لا دليل على ان الشاك في اصابتهم وخطائهم كافر وان كان ذلك خطا وقد صرح بعدم تكفيره المهدي عليه السلام والحق ان على
المكلف الا ان يكون اعتقاده موافقا للحق واما التعرض لمخالفه وحكمه وهل يكون كافرا ام مخطئا فقط فلا اذ لم يجب
التعرض لتكفير الغير او تفسيقه الا حيث علينا تكاليف يتعلق بتلك الغير والذي ذكره ابو علي في توجيه ما قاله من كفر
الشاك واعتمد به في مقالته هذه الركيكة ان الشاك في كفر المجبرة شاك في حكم الله والشك في حكم الله كفر قال الامام
يحيى وهذا خطا لانه يمكن ان يقطع بحكم الله تعالى لقيام البرهان القاطع عليها ويشك في كفر المجبرة لعدم الدلالة
عليه فاين احدهما من الاخر

فصل

اعلم انه قد تقرر بضرورة الدين جملة لا يمكن احد من اهل الملة انكارها فمن
والاخلال بشيء منها في كفر من خالف شيئا من هذه الجملة فيه نظر لانه قد عد منها نفي التشبيه والخلاف بين المسلمين في
كفر المشبهة واضح وعد منها مسئلة سميع بصير مدرك وفي هذه الصفات خلاف بين علماء الاسلام الا ان يقصد اطلاق
هذه الاسماء فلعل ذلك مما لا خلاف فيه كما ذكره لان المعلوم ضرورة من دين النبي صلعم ان الله تعالى لا يشبه خلقه بعينه
للنبي صلعم فاما من قال ان الله جسم ذو اعضاء وجوارح ونفي التشبيه وزعم ان ذلك ليس منه وان التشبيه المحرم
علم ضرورة منه صلعم نفيه تشبيه الله بخلقه في صفات النقص كالحدوث والموت والتالم فهذا متاول وكفره محل الخلاف
فدلهم وانما وقع الاشتباه فيمن يذهب من اهل القبلة مذهبا خطأ الى اخره، اعلم ان الذي يذكر الان من الكلام في كفر التاويل
هو السر في هذا الباب واللباب لذوي الافهام والالباب وهو الذي اشتد فيه النزاع واصطكت فيه الركب المفتقر الى التنزه
التثبت والتحرز عن الاوهام والتهافت في الاقدام فانه مزلة للاقدام وقوله يعود بالنقض على شيء من هذه الجملة
فلا يعتقد ان كل خطا في المسائل الخلافية مما الحق فيها واحد وقع على سبيل التاويل فهو كفر على الاطلاق فان هذا غير صحيح
بل في المذاهب التي اعتقدها اهل القبلة واخطاوا فيها ما يكون خطا غير معدود في اكفار التاويل ومنها ما هو معدود منه
فقصد المصنف التمييز بينهما بان ما كان من الخطا يعود بالنقض على شيء من تلك الجملة فهو كفر التاويل المختلف فيه وما لا فلا
قال الامام يحيى التمييز بين الخطائين بان يقال ما كان يبطل طريق العلم بالصانع فهو كفر كاعتقاد قدم الاجسام فانه
لا طريق لنا الى اثبات الصانع الا بواسطة حدوثها وما ناقض المعرفة فهو كفر وكذا ما كان مبطلا للقادرية كاعتقاد
انه لا يصح منه الفعل او انه موجب بالذات او للعالمية كالقول بانه تعالى لا يعلم الجزئيات وان يعتقد ما يناقض الحكمة كان يضيف
الى الله تعالى فعل القبيح مع اعتقاده لقبحه وكونه نقصا او يعتقد انه يظهر المعجزة على الكذابين او يعتقد ان الرسول ليس صادقا
وان المعجز ليس فيه دلالة على الصدق قال مولانا عليه وكلام الامام عليه هذا غير محكم لانه اورد له مسئلة الخطا الذي هو

بلغ

254

تنبيه اما وائل اصحابنا في تفسير كفر التاويل وهذه العقائد الفاسدة التي عدها من قبيل الكفر الصريح كفر تاويل
التاويل لا يخلو عن احتلاف واضطراب وهو من المعاني الغويصة وقد قدم تفسيره عند المصنف من ضمن قوله واما وقع
الاشتباه الى اخره فحاصله انه عنده كل مذهب لاهل القبلة خطا يعود بالنقض على شي من تلك الجملة التي ذكرها
مع تاويله بما يوافقها ويدعو ما حكيناه من تفسير الامام عليلم هذا غير محكم لانه اورد به مسالة الخطا الذي هو
تاويله وقبل هو ارتكاب ما يمايل شيا من الامور التي ينطوي عليها حقيقة الكفر المتقدمة مع مناكرة المرتكب له في
المماثلة بشبهة يزعم انها تقتضي ذلك فهذا حاله تسمى كفر التاويل والقائل به كافر التاويل وانما سمي بذلك لانه
آل مذهبه الى الكفر ولم يكن من اسراره كفر الكفر التصريح والمؤولين ما عليم الحقيقة المشار اليها هو قوله الخلو عن
معرفة الله او نبوة نبيه الى اخره وقوله ان تسميته كفر التاويل من اجل عدم تسميتهم بل من اجل تاول المعنى انه لم
يقدم على ذلك جراه وانما هو لتاويله مذهبه بانه غير مماثل للكفر الصريح وانه موافق للاصول وقيل كفر التاويل
ان يفعل المكلف او يقول او يترك معصية والدلالة القاطعة قاضية بان تلك المعصية كفر وكان ذلك بشبهة وهو غير
عالم بكونها معصية بل الظنه الصواب في ذلك مع اقراره بالشهادتين وجمله الاسلام ومثال كفر التاويل عند مثبته
القول بانه تعالى فاعل الظلم والكذب والعبث فانه يناقض ما علم ضرورة من الدين وهو انه تعالى لا يوصف بانه ظالم ولا كاذب
ولا عابث وان واصفه بذلك ومعتقده فيه كافر لكن القائلين بذلك وهم المجبرة لم يصفوه بهذه الاوصاف ولا اعتقدوها
فيه ويمتنعون من كون الموصوف بانه فاعل لذلك مماثلا للموصوف بانه ظالم وكاذب وعابث لشبهة اقتضت عندهم اختلاف الوصفين
وعدم تماثلهما **قوله** وقال جمهور شيوخنا الى اخره اعلم ان الخلاف في ثبوت كفر التاويل في نفسه مسلم والذي عليه اهل
التحقيق من العدلية وهم ائمة الزيدية وجماهير المعتزلة البصرية والبغدادية ثبوت كفر التاويل وان دخول التاويل في
المذاهب لا يمنع من كونها كفرا وذهبت المجبرة على طبقاتهم كالاشعرية والكلابية والنجارية الى منع الاكفار بالتاويل
بل حكي عن الاشعري انه قال اختلف الناس بعد نبيهم في امور كثيرة من مسائل الديانة ضلل بعضهم بعضا وتبرا بعضهم من
بعض لكن الايمان بالله ورسوله يجمعهم ويعمهم قال الامام يحيى عليلم والى المنع هذا ذهب النظار من اصحابه كالجويني وابي
حامد الغزالي وابن الخطيب الرازي وهو الراجح في الاشعرية فان الاكثر منهم على هذه المقالة وحكي عن بعضهم انه كفر اصحابنا
في القول بان المعدوم شي وخلق القران وانكار الرؤية ومنهم من يكفر المشبهة بالقول بالتشبيه والقول بعدم الاكفار
بالتاويل مذهب ابي حنيفة نقل عنه انه لا يكفر احدا من اهل القبلة ومثله حكاه ابو مالك الرازي عن ابي الحسين الكرخي وغيره
من اصحاب ابي حنيفة والى نفي الاكفار بالتاويل ذهب بعض الامام يحيى بن حمزة وابو الحسين وابن الملاحمي وابو القسم البستي
هكذا حكى عنهم الامام المهدي عليلم ذلك والذي ذكره الامام يحيى في كتابه التحقيق ان المختار عنده ان الاكفار واقع مع التاويل
كوقوعه مع التصريح لا محالة وان التاويل لا يمنع عن الاكفار اذ الجائز في كل صاحب بدعة ان يكون معذورا في بدعته بما يظهره
من الشبهة وتاويله لا يعذره عن الاكفار كما هو مذهب ائمة الزيدية والمعتزلة لكنا نقول انما منعنا في بعض الاكفارات
بالتاويل لامرين احدهما ان الاكفار لا مدخل له في التاويل الحصول الاحتمال في الدليل كما نقول في كفر المجبرة عند من لا يقول باكفارهم
فانه لم يمنع منه بطلان القول باكفار التاويل بل لاجل انما نورد في اكفارهم فيه احتمال لا يمكن القطع به فاذا سولنا علمنا ولا
يبعد ان يكون هذا حقيقة ما ذهب اليه من سميناه عليلم والبستي وابو الحسين وابن الملاحمي ان لم يكن لهم نص صريح على خلاف ذلك
قوله وحكي عن الشافعي انه قال انا لا ارد شهادة اهل الاهواء الا الخطابية يعني فهذه الحكاية تقضي بانه لا يكفر احدا
من اهل الملة والشبهة لشهادة الخطابية من اجل تكفيرهم بل لانهم يستحلون الكذب ولا يوثق بهم قال الامام يحيى فاما مالك فلم

اعرف له قولا في الاكفار بالتاويل **قوله** وحكى عن الكرخي الى اخره وقد تقدم ما ذكره الامام يحيى من حكايته الى بكر الرازي عنه
انه لا يكفر احدا من اهل القبلة وصورة كلام الرازي المحكي عنه ان كل مذهب لاهل القبلة يوجب اكفار معتقده لا يمنع
من اكل ذبايحهم ومناكحة نسايهم لانهم منسوبون الى ملة الاسلام ومسمون لاهلها وقد قال الرسول لليهود والنصارى
ومن سن لهم سنة اهل الكتاب منهم وقد دل على ان من انتسب الى ملة من الملل فهو منها فاحد الامام يحيى وغيره من هذا انه منع التكفير وقال
السيد هذا القول يقتضي انه يوجب تكفير بعض المخالفين من اهل القبلة في باب العقايد ولكنه منع اجرا احكام الكفر عليهم
وتابعه المصنف **قوله** بل يعتمدون على متشابه القران والسنة فيه نظر وكيف يعتمد اهل الملل الكفرية المخالفة لملة الاسلام
على شي من القران والسنة وهم يتقولونها ويستهزون بما يتقرعان عليه فان احتج بهما محتج منهم فانما هو الا من قبيل الالزام **قوله**
واعلم ان هذه الوجوه التي ذكرها اصحابنا متكررات يعترض بوجه واحد الى اخره يمكن الجواب عنه بان يقال قد علمنا ان من صدق
الرسول صلعم وكان على ما وصف من كونه معتقدا للجملة المتقدم ذكرها اذا استحل الخمر كفر بالاجماع وقد علمنا ان ذلك
الاعتقاد لا يمنع من ثبوت الكفر وقد يحصل معنى هذا الجواب وجها مستقلا بحرره ان يقال المانع كفر التاويل انه ليس الا
مستحل الخمر او من سب الرسول صلعم يكفر وان كان مقرا بالله وبرسوله وبنبوته ومصليا الى قبلته ولا وجه لذلك الا انه
صار باستحلال الخمر كالمكذب له او بالسب مستخفا به فلذلك كفر ولم يمنعه عن الكفر الاقرار بنبوته فكذلك سائر مسائل
الاكفار بالتاويل حيث يعلم بالضرورة انها تستلزم الكفر ويعود على تلك الجملة بالنقض **قوله** فالواقفون علم امرا ان
اهل الناس الى اخر الخبر المذكور من نفى براحجاجهم بها ان قالوا ظاهرة هذا الخبر يدل على ان من كان مقرا بالشهادتين
ومصليا الى القبلة واكلا للذبيحة فان حاله يخالف حال غيره ممن لا يكون على هذه الصفة ولن يكون كذلك الا بان يكون لم
لا وجه له بحال الظهور الخصال الاسلامية في حقهم **مسألة** اعلم ان الحق في هذه المسألة ما ذكره الامام يحيى من جواز
ثبوت كفر التاويل وادلة المانعين له غير مفيدة لمنعه والادلة التي ذكرها الجمهور انما تدل على انه جائز لا مانع منه لا على ثبوته
ووقوعه فالحق انه يتطرق في ادلة مثبته الحاكمين به على المشبهة والمجبرة ونحوهم فان جمعت شروط القطع وحرر
مفيدة للعلم اليقين اعتمد عليها ورجح في ذلك اليها وان لم يحصل بها ذلك ولا افادت الناظر فيها حصول العلم حرم الاقدام
على التكفير بها وجوز في ذلك الخطا انه كفر وانه ليس بكفر ومع ذلك يعامل اهل تلك المقالة معاملة المسلمين لان اصل
الاسلام مقطوع به فيهم وهذا مما لا ينبغي العدول عنه والله ولي التوفيق **فتنبيه** لا مانع من ان يوصل ادلة اكفار
التاويل بعض النظار فيها الى العلم ولا يوصل البعض الاخر فليس من حق كل دليل ان يهدي الناظر فيه الى العلم لان النظر
المفضي الى العلم شروطا قد يختل او بعضها في حق بعض الناظرين ولا شبهة في ذلك اذا عرفت هذا صح ان يكون فرض احد الحكم بالكفر
في حق تلك الطوايف من المبتدعين وفرض غيره عدم الحكم بذلك بحسب ما يقتضي نظره في دليل ذلك الى العلم ولم يفض نظر
نظره الى ذلك ثم لا مانع من ان يكونا مصيبين جميعا اذا ثبت ما ذكرنا فلا كلام ان انه اقدم على حقيقته واما غيره ولا يا فرضه عدم الاقدام
مع عدم العلم ولا يقال انه يكون اثما لانه مكلف بالعلم بذلك لانا نقول لا نسلم ان العلم بكفر المتاولين مما كلفناه ومن ادعى ذلك
فعليه الدليل وقد ذكر بعض اصحابنا انه يجب النظر في كفر كفار التاويل كالمجبرة على من كان بالقرب من ديارهم اذ لا يجوز له التقليد
في الاحكام التي تبنى على التكفير وعدمه **مسألة** اخر ذكر المهدي عليه ان المانع لكفر التاويل من حقه ان لا يوجب علينا النظر
في معرفة الكافر وتمييزه لقوله انه لا كفر بعد الاقرار بالشهادتين وتصديق الرسول عليه واذا لم يكن الكفر عنده الا ما علم من الدين
ضرورة انه مكذب للنبي او نقل الاجماع المتواتر على انه كفر او علم من دين النبي ضرورة انه كفر فمثل هذا لا يفتقر الى النظر والاستدلال
فايدة مما ذكر المهدي عليه ان القول بكفر التاويل يستلزم تجويز التكفير بالالزام وان لم يلتزمه الخصم وان من منع كفر

فهذا حسب ما يتعلق بشي من الاحكام وكذا الاخروية ... ذكر ... المتكفر ومن ارتكبهم الاولا فانها ... زوم

التاويل لم يصح عنده الا كفار بالالزام الا حيث يلتزمه الخصم قال مولانا عليه السلام والظاهر خلافه وذلك فان المجوزين لكفر التاويل
نص اكثرهم على انه لا يكفر بالالزام اذا لم يلتزمه الخصم **مسئلة** اخرى اعلم ان القائلين بثبوت كفر التاويل المكفرين لبعض
طوائف ملة الاسلام كما تقوله الجمهور من اصحابنا في المشبهة والمجبرة ونحوهم اختلفوا في ثبوت احكام الكفر لهم فحكى الشيخ
ابو القسم عن المعتزلة جميعا انه يجب استتابتهم ولا يصلى عليهم ولا تحل ذبيحتهم ولا مناكحتهم ولا موارثتهم والمشهور عن ابي
علي والقاضي وجعفر بن مبشر ان حكمهم حكم المرتدين وقال قوم من اهل البيت عليهم السلام وابو طالب والجرجاني وقول للشيخ وهو الذي حصله
السيد لمذهب الهادي عليه السلام واسباطه والية لمال الجمهور من المعتزلة واجازه المهدي عليه السلام وقال جماعة من الاشرس وهو احد قولي
الشيخ ابي هاشم ان حكمهم حكم الذميين وينسب الى الناصر عليه السلام ان حكمهم حكم الحربيين وقال الشيخ ابو القسم البلخي وابو الحسن
الكرخي بل يجري عليهم احكام المسلمين في الدنيا وانما يستحقون من احكام الكفار استحقاق العقاب العظيم وقد احتج المهدي عليه السلام بانه
اذا ثبت الكفر لزم من احكامه قطعا فيجب ان يجري عليهم كسائر الكفار ويكون دارهم دار حرب ويعاملون معاملة الحربيين
لا الذميين لان الاصل في الكفر عدم الذمة فان نطقوا بالشهادتين قبل ان يظهر منهم شي من الجبر والتشبيه حكم باسلامهم
ثم اذا اظهروا الجبر والتشبيه بعد ذلك فمرتدون يجري عليهم احكام المرتدين فاما لو نطقوا بالشهادتين مع اظهار الجبر
او التشبيه لم يحكم باسلامهم لانهم يذهبون الى الجمع بينهما قال مولانا عليه السلام ومذهب الشيخ ابي القسم في كفار التاويل وهو انهم
يعاملون معاملة المسلمين هو اقسط المذاهب فيهم واعدلها والله اعلم

فصول فيما يكفر به اصحابنا اهل البدع

هي سبعة فصول الاول في المشبهة الثاني فيما يكفر به اصحابنا المجبرة الثالث فيما تفرد به بعض علمائهم من المقالات
المنكرة الرابع في المرجئة الخامس في الخوارج السادس في الرافضة السابع في المغالين على ما ياتي من التحقيق والتفصيل
فليس اصحابنا يحكمون بكفر كل من هذه الفرق مطلقا بل فيهم من يحكمون بكفره وفيهم من يحكمون بعدم كفره ومنهم من يفصلون القول
فيه ووسط بين هذه الفصول فصلا تاما في ذكر ما كفر به بعض المجبرة المعتزلة من التشبيه ولم يتعرض المصنف لذكر المطرفية
كما تعرض له الامام يحيى وقد بالغ كثير من ائمتنا وعلمائنا في تكفيرهم حتى الفقيه حميد عن الامام احمد بن سليمان انه جمع بينهم
وبين فرق الكفر من غير فرق اهل القبلة وذكر الامام ض بن شهاب الذي جحدوا من اي القران الصريحة التي لا تحتمل التاويل اربعمائة اية
وسبع وثلاثون اية وقال في تعليق الشرح ويلحق بكفر الكفرة الخارجين عن الاسلام كفر الباطنية والمطرفية وان اظهروا
الاقرار بالاسلام والشهادتين قال اما المطرفية فلهم اعتقادات واقوال قبيحة والمعلوم من ضرورة الدين خلافها فمن اقوالهم
ان الحوادث هذه المشاهدة كالحيوانات والنباتات والامطار وفروع العالم كلها ليست من فعل الله ولا احداثه بل بفطرتها
وطبعها وانه ما خلق من الحرشات المؤذية ولا يبتلي احدا من عباده وانه عز وجل لو قدر عجزه لاستمر العالم على ما هو عليه
من الحيوة والموت والسار والذباده وسائر اوصافه وانه غير رازق للعصاة ولا يفاضل بين عباده في الارزاق وكما
ذكره من ذلك يعلم من ضرورة الدين خلافه فالشك في كفرهم كالشك في كفر الخارجين عن الاسلام لان الكفر في الهم اقبح واشنع
ما كفر به اليهود والنصارى قال ويحتمل ان يكونوا من كفار الملة وهو الصحيح لاطلاقهم الشهادتين واعتقاد معناهما وانما
يكفرون بوجوه منها ذلك اولها انهم سدوا على انفسهم العلم بالله تعالى لان الطريق الى اثباته الاستدلال بالحوادث التي هي
الاجسام وما اشبهها وقد نفوا انه لا يصح لهم الاستدلال المثبت بالادلة على ان الاجسام محدثة والا على ان المحدث لابد له
من محدث لانهم يجعلون المعجزات من فعل الله ولانهم يسمون الله تعالى اسما قد نهاه ان يعبر اسما ويزعمون ان الاسم هو المسمى فقد
استولوا معه يعبدوا ما ولتردهم الايات القرانية المصرحة بخلاف ما ذهبوا اليه ولنسبتهم اكثر الحوادث الى غير الله كالاولاد والثمار
والنار **فصل** في المشبهة اعلم ان التشبيه لغة الحكم بتماثل امرين مختلفين فيما يرجع الى ذاتيهما كقولك هذا مثل هذا

اي هو مثله في جوهرية وصفة او في بعض الاوصاف العارضة لها كقولك زيد مثل الاسد حيث تماثل صفة لهما عارضة وهي الشجاعة
لا حكما بالتماثل في الجوهرية والصفات الواجبة واما معناه اصطلاحا فهو الحكم على الله بما ثبت للاجسام فيما هو من لوازم
الجسمية كالتحيز والتاليف والكون في الجهة او الاعراض في الحكم الملازم لها كالحلول في المتحيز واما من اعتقد ما يقتضي تشبيه غير
الله به كما يقوله المجبرة في اثبات المعاني القديمة وكما يقوله البطال في جعله الاشيا قادرا عالما حيا بالذاته فلا يسمى في الاصطلاح
مشبها لان المشبه من اثبت لله تعالى صفة تخص المحدثات لا من عكس فانما يحكم عليه بانه كالمشبه وفي حكمهم وعلى هذا من وصف
الله تعالى بانه متنقل او متالم او مسرور واضداد هذه الصفات ونحو ذلك فهو مشبه **قوله** الذين اعتقدوا ان الله تعالى جسم طويل
عريض عميق له اعضا وجوارح وشكل وهيئة الاعضا الاراب واحدها عضو وواحد الاراب ارب والجوارح هي الاعضا التي
يكتسب بها كاليد والشكل لغة المثل وهذا المعنى غير المقصود وانما المراد به المغايرة في علم اللطيف وهي كيفية للجسم كالتدوير
والتربيع مثلا والهيئة لغة الشارة والشارة هي اللباس وقد يستعمل في عرف المتكلمين بمعنى اللون ويفسرون اللون بها في
كلام المصنف ما يوهم ان المكفرين من المشبهة هم القائلون بتلك المقالة المخصوصة وليس كذلك فانهم كل من اعتقد في الصانع انه جسم
له لحم ودم او صورة وله وجه كوجه الانسان او متحيز او ذو ابعاض او مختص بجهة او محل للحوادث او محل الصور الحسنة
او انها هوى او انه اجوف من فمه الى صدره ومصمت فيما عداه او قال الابعاد له من جهة الفوق او زعم انه يشبر بشبره خمسة او انه
على صورة ادم وانه سبعون ذراعا او ان له وجها ويدين وعينا او انه كالجزء الذي لا يتجزا او قال انه مستقر فوق العرش
وجالس عليه وانه يثقل عليه حتى يئط تحته من ثقله او اعتقد ان له رجلا وشيئا قال الامام يحيى واكثر هذه المقالات للمشبهة
والجهال الان المنكرة يحكى عن فرق الحشوية والروافض وطوائف من الملاحدة فتعالى الله عن ذلك قال وهذا هو صريح التشبيه واهل الزندقة
وافحشها ما يحكى عن مقاتل بن سليمن وداود الجواربي وكل ذلك يدل على الوقاحة وعدم المبالاة فتعالى الله عن ذلك قال وهذا هو
صريح التشبيه وان كان من يلوح بهذا التشبيه ولا يسميه هالك يعقل والذي عليه ائمة الزيدية والجماهير من المعتزلة والاشعرية
اكفار هولاء المصرحين بهذه المقالة قال مولانا عليلم لان كل من قال بهذه المقالة او بعضها مشبه لا محالة ولا كلام ان المشبه
لله بخلقه كافر بالضرورة من دين الامة بل من دين الرسول صلعم والامة مجمعة على ذلك قال الامام المهدي عليلم حكى العنبري
والجاحظ قال مولانا وانما وقع خلاف في كفر هولاء لانهم لا يعترفون بالتشبيه ويتاولون ما قالوه بانه غير تشبيه وانما التشبيه ان
يوصف الله تعالى بصفات النقص من الحدوث والعجز والحاجة قال المهدي عليلم ولكنه يقال اذا كنت تعترف بان اعتقاد كون الله مشبها
لخلقه كفر وكذلك الاطلاق فكل مشبه لله بخلقه يجب ان يكون كافرا الا ما خصته دلالة يخرجه عن هذا الاطلاق كوصفه تعالى
بانه موجود وقادر وعالم وغير ذلك من صفات الكمال الثابت مجردها لغيره والمخصص لذلك اجماع المسلمين على وجوب اعتقاد انها
ثابتة له تعالى بل علم ذلك من ضرورة الدين وما عدا ذلك فهو كفر وانكار الخصم لكونه كفرا لا يدفع عنه الكفر مع انه لا بد له من الاعتراف
بانه مشبه لله بخلقه وكونه تشبيها معلوم ضرورة قيل ولم ينقل عن احد من اهل البيت ولا من المعتزلة خلاف في كفر المشبهة
قال مولانا عليلم وذلك لتفاحش مذاهبهم وكونها ادخل في الشناعة فلم يقع في اكفارهم من الاخلاف ما وقع في اكفار المجبرة
وذنبهم اقبح وخطؤهم اوضح وافضح قال الامام يحيى وانما بدانا باكفار المشبهة لان كفرهم اغلظ لكونه متعلقا بالذات وكفار
المجبرة متعلق بالافعال ولان كفر المشبهة المصرحين بالتشبيه اجماع بين الامة وقد عكس الاسكافي فزعم ان المجبرة اعظم
كفرا منهم لان المجبرة اضافوا كل قبيح الى الله وتاولوا عن ارباب الكفر ودافعوا عن اهل الضلال واهل مودة الشياطين وتبرا بحجج على
بدائعهم ونفوا الخروج عنهم قال والاولى هم جاهلون بالله تعالى قال الفقيه حميد والصحيح ان اخواتهم متقاربة في باب الجهل قال مولانا عليلم
بل الصحيح انها متساعدة قال الامام يحيى ومعظم الخلاف في الاكفار انما جرى في هاتين الفرقتين المشبهة والمجبرة للتعرض من

اشتباه في

اقوالهم

اقوالهم المنكرة في ذات الله تعالى وصفاته واما من عداهم من الفرق والكفار فهم تضعف كما ستحققه **قوله** فلا نزاع في ذلك خلافا للعنبري
والاشعرية الصحيح انهم لا يخالفون في كفر المشبهة على الاطلاق وانما خلافهم فيمن قال بذلك عن تاويل كما عاد المصنف الله وكا
نورد عنهم خلافا في تشبيه المجسم فقوله وانما خلاف هولا في اهل المجسم مشبه غير مستقيم قال الامام يحيى خلافهم انما هو في
الذين تاولوا ما ورد من الايات والاخبار المشعرة ظاهرها بالتشبيه ولهذا اعتذروه في الاكفار الا من قال بهذه المقالة الشنيعة
من جهة نفسه من غير تاويل فلم ينقل عنهم انه لا يكفر **قوله** ونحو ذلك من الصفات التي سلبها في صفات الالهية قال الامام يحيى لان
كل من اختص بصفة المكونات فهو عري عن صفات الالهية لا محالة والالهية الواحد منا ان يكون مختصا بها ولا نقص اعظم من
هذا النقص لانه نقص في الذات لا سيما له على بطلان صفات الالهية وحصوله على نقائصها من الصفات الجسمية **قوله** جملا لا
يمكن معه من العلم بصفات الكمال وذلك لانهم اذا اعتقدوا جسما طويلا عريضا على شكل الانسان وصورته لم يكن قديما وانما
يكون كالاجسام الحادثة ولا قادرا على جميع المكونات ولا محيطا بجميع المعلومات والا لزم في احدنا ان يكون كذلك **قوله** كالخلاف
في اثبات الاحوال يعني قول بعضهم في الوجود والعالمية ونحوها انها صفات كابي هاشم واصحابه وقول بعضهم انها احكام كابي الحسين
واتباعه ومنهم من لم يجعلها زائدة على نفس ذاته كالاخشيدية **قوله** كان اذ وجه العبادة الى غير الله وذلك لانه
وجهها الى من اعتقد انه له مرا [illegible] ان له اعضا وجوارح ولا شك ان الله تعالى ليس كذلك قال الفقيه حميد وجرى ذلك مجرى من لو
له ان عبدي اسمر فعبد الى رجل اعجمي اسود وبره وعظمه فانا نعلم انه لا يكون مطيعا له قال فيكون عبادة المجسم شبيهة لانها
جرت مجرى عبادة الوثن والصنم وقد ذكر ذلك علماؤنا وصرح بذلك السيد مانكديم والسيد الجرجاني قال بل صرحا بانها كفر **قوله** والا يكون
عبثا ونحو ذلك يعني من اسقاط صفات الكمال التي لا يصح ثبوتها للاجسام ولزوم ثبوت صفات النقص التي تثبت للاجسام ولا يجوز على
الله تعالى ان يكون جاهلا وعاجزا **تنبيه** اهمل المصنف بعضا مما يحتج به الاصحاب على كفر اهل التجسيم كاحتجاجهم
بقوله تعالى لقد كفر الذين قالوا ان الله هو المسيح ابن مريم قالوا والاشكال ان من قال ان الله جسم فقد قال ان غير الله انه الله
ما له فقد صح جوابا ان الله تعالى ~~هو المسيح ابن مريم قالوا والاشكال ان من قال ان الله جسم فقد~~ جسم ذو اعضا وجوارح وكف
وبنان وقدم ولسان كما صرح النصارى بان الله هو المسيح فيجب اكفارهم كالنصارى وكاحتجاجهم بان الله استعظم مقالة من اثبت
الولد له بقوله تكاد السموات يتفطرن منه وتنشق الارض وتخر الجبال هدا ان فاذا كان كذلك ولم يثبتوا له صفات
الاجسام الا الولادة فكيف حال من اثبت له تعالى جميع الصفات الجسمية من اليد والرجل والظهر والبطن فذلك لا محالة يكون
اعظم قال المولى عليه السلام واما اهمل المصنف نحو هذا الاحتجاج لان مرجعه الى القياس الذي لا يوجد به هنا **قوله** على تعذر ذلك
ان اراد استبعاد وضع الحلول والمحل على غير ما هو المعقول فصحيح ان ذلك بعيد وان تسميته الله تعالى محلا غير سديد
وان اراد استبعاد ان يكون هذا مذهب الكرامية وترجيح انهم يقولون بحقيقة الجسمية فالاقوى خلاف ذلك والاظهر عنهم
عدم اعتقاد التجسيم وعلى هذا المنهج الذي ذكره يجري الكلام اي من اعتقد انه تعالى مختص بالجهة لا على جهة الشغل لها وانه
كائن فوق العرش [illegible] او انه حاصل بكل مكان لا على جهة الحلول والاستقرار قال الامام يحيى الى غير ذلك من المذاهب
التي تدل على حقيقة التشبيه **قوله** والذي ذكره اصحابنا في كفر من هذا حاله وجهان الاول ان اصحابنا لا يقولون بكفره
والثاني قال الامام يحيى لو كفرنا من هذه حاله لاجل اعتقاده ما ذكر فليس كفره يكون الا باحد وجهين **قوله** انه يلزمه
القول بالتشبيه تقريره ان تعالى اذا ثبت الله محلا للحوادث وحاصلا في الجهة لزم كونه جسما لان ذلك لا يعقل الا في
الاجسام **قوله** ان الكفر لا يثبت بالالزام قال الامام يحيى ما من مذهب الا ويلزم صاحبه عليه الكفر لكنه لا يكفر لانه
لم يلتزمها ولهذا لم يكن معدودا في ادلة الاكفار بحال **قوله** وتاولوها على صفات قديمة كما يقوله قدماء الاشعرية قال

الامام يحيى وتسميتها الصفات الخبرية اراد وان طريق اثباتها الاخبار من جهة الله تعالى قوله فالقطع بكفرهم وكونهم مشبهة

انما اراد انه بعد من القول بكفر من جعله تعالى محلا للحوادث وفسر الحلول بما لا يقتضي الجسمية والوجه في كونه ابعد على واضح

قال الامام يحيى من اطلق لفظا على الله تعالى يوهم ظاهره التشبيه ولم يعتقد مضمونه او اراد به معنى اخر لا يدل على التشبيه فانه

لا يعد من المشبهة ولا يكون داخلا في غمارهم ولا يجوز اكفاره لان المشبه ليس الا من اثبت لله حقيقة التشبيه واعتقد معناه

لا من اجرى لفظه على غير المعنى اللغوي وانما اخطا في اطلاق اللفظ على غير معناه فهو خطا لفظي لا غير فكيف يقال بكفره **فصل**

فيما يكفر به اصحابنا المجبرة في مسايل الخلاف واعلم ان لفظ المجبرة اسم لهذه الفرقة التي يجمعها القول بان الوجود في الافعال

يستحيل تعليقه بقدرة العبد وانه مضاف الى قدرة الله تعالى وان الذي يضاف الى قدرة العبد اما الكسب واما غير على اختلاف

فيه بينهم والمراد بقولنا رجل مجبر انه صار ذا قول بالجبر كقولك مترس اذا صار ذا ترس وكذلك اذا قلت اجبر الرجل

واما قولنا جبري فمنسوب الى الجبر كنمري ولبني قال الامام يحيى وفائدة وصفنا لهم بهذين الوصفين اما على معنى ان الله تعالى خلق

فينا جميع الافعال كلها واما على معنى انه خلق القدرة وهي موجبة للفعل فمن قال باحد هذين القولين صدق عليه هذان

الوصفان مجبر وجبري ثم قال الصحيح ان اطلاق هذين الوصفين انما يكون باعتبار امر جامع لهم في الجبر لاختلافهم واجمعوا عن

اخرهم واتفقت كلمتهم على ان الوجود في الافعال يستحيل تعليقه بقدرة العبد وانه مضاف الى قدرة الله تعالى قوله وذلك متعذر

في العالم لاشعر الملاه في تعذر الالزام من ان الشارع نص على العلة وعلم قطعا حصولها في الفرع فيصير القياس حينئذ ملتحقا

بالنص قوله لان المرجع بالكفر الى خبره تعالى وذلك يقتضي تعذر اسقاط عليه قوله على اصل شيخنا ابي الحسين والسلامه

وشارم من لا يكفر المجبرة قال الامام يحيى الذي ذهب اليه اكثر علماء العترة ومن تابعهم من الزيدية هو اكفار المجبرة واليه رأي

الجماهير من المعتزلة وحكى عن الشيخ ابي الحسين وابي الحسين انهما ذهبا الى ان الجبر ليس كفرا وان المجبرة ليسوا كفارا ثم مال

الى ترجيح هذا لانه قال ونحن نذكر ما عول عليه المكفرون باكفارهم ثم نذكر ما عول عليه المنكرون لاكفارهم الى ان قال لان ابراد

الاحتمالات والشكوك على ما اوردوه في القطع باكفارهم يكفي في فساده وبطلانه لانه اذا بطل الدليل لما تردد الاحتمال فيه

بطل ما قطعوا به من تلك الدلالة له واعلم ان ممن نص على كفرهم من اهل البيت عليهم السلام القسم والهادي والناصر واحمد بن سليمان وغيرهم

وعزى الى زيد عليه السلام وروى اجماع اهل البيت على ذلك رواه السيد ابو عبد الله الجرجاني والامير الحسين بن محمد واجروا عليهم

اذا حزبوا احكام الكفرة من القتل والسبي وغير ذلك ونص على ذلك من المعتزلة ابو علي وابو هاشم وقاضي القضاة بل

قال ابو علي الشاك في كفرهم كافر والشاك في كفر الشاك كافر وقال الفقيه حميد ذهب الطبقات الادهم من العلماء الى تكفير الجبرية

قال مولانا عليه السلام وممن قال بكفرهم عدله الامامية والقول بعدم تكفيرهم مذهب جماعة من المعتزلة وهم المتقدمون ومن

تابعهم محمد بن شبيب وابو الحسين وابو الفضل بن شروين وهو مذهب السيد مانكديم والامام يحيى حجتهم ان روى بعض السادة

عن بعض انه قال طريقه التكفير والتفسيق السمع اما نص في ايه لا يحتمل في تاويلها او خبر مجمع على صحته لا يحتمل التفسير

او اجماع امة او اجماع اهل البيت عليهم السلام وليس يوجد شي من ذلك في تكفير المجبرة قال الفقيه حميد وصح ثم بان الجبر اثم عظيم وذنب

كبير وانت له في كتاب الهوسمان الكبير ان رايه الاول كان بكفرهم وقال الامام يحيى المحكي عن ابي هاشم في كتبه وعلى التسلية الصحابة

والتاولين لمذهبه وعن الشيخ ابي الحسين ليس الوقف واما المحكي هو القطع بعدم الاكفار مراعاة للاصل ولهذا قال

للامام ثم بالكسرة اذا لم يكونوا كفارا عندكم فهم مومنون فقال اذا جوزنا كفرا لا دليل عليه وقفنا في حالهم وان لم يجز كفر الا دليل

عليه فهم مومنون قال الامام يحيى وليس الغرض انه شاك في كفرهم فان مذهبه خلاف ذلك وهو القطع بعدم اكفارهم

لعدم الدلالة عليه واما اراد ان الجبر معصية يجوز ان يعلم الله تعالى ان عقابها يعفى بها عقاب الكفار ويجوز ان يكون صغيرا فاذا لم

تعلم

بعلم الحال في ذلك لا جزم بوقوعه فيه وذكر في تعليق الشرح انه حكى عن الامام يحيى في المحيط ما تقرر من قول العنبري انهم مؤمنون
وفيه نظر لان العنبري قاعدته القول بتصويبهم والامام يحيى صرح بعد ذلك ومن كلامه ما لفظه اما ان خطاهم في الجزم يكون
ايكون عقابه عقاب الكفار فهذا الامام منه او اما المحذور انا نقطع بكفرهم ونعاملهم معاملة الكفار من غير دلالة فهذا
باطل قطعا ويقينا وقد كان الرأي الاول للمصنف رحمه الله علم عدم تكفيرهم وصرح بذلك في الحديقة الحكمية ثم رجع الى القول الثاني المخالف
له **قوله** اجماع الامة في الصدر الاول من التابعين الصحابة رضي الله عنهم وهذا الاجماع مروي عنهم وعن التابعين وانه
اجماع مستمر حتى نشأ الخلاف وتفرق الآراء وتبع الاشعري والبخاري وابن كلاب فقال بهذه المقالة **قوله** غير مقطوع
به لانه لا يعلم ان العصر الكائن من اثبت قدماء قائمة بذات الله تعالى غير مستقلة ولا مستحقة للالهية فمع عدم العلم بتصور
الامة فيما اجمعوا عليه وتطرق الاحتمال لا يكون الاجماع قطعيا بالاتفاق **قوله** واعترض بانه جهل بالله على التفصيل
الى آخره الاحسن في تحرير هذا الاعتراض وتقريره ان يقال انما يلزم كون الجهل بصفات الله كفرا مع انكارها ونفيها واما مع
القول باثباتها والاعتراف بها فلا يسلم كونه كفرا فانه لا دليل على ان اثبات الصفة الالهية لله تعالى مع الجهل بشيء من احوالها يكون
كفرا اذ اللازم اكفار كثير من شيوخ المعتزلة كما قال المصنف ما من احد من الشيوخ الا وقد قال في الله تعالى بمقالة هي جهل بشيء من صفاته
لما وقع من بينهم الاختلاف فيها والحق مع واحد فهو لا الاخشيدية تقول بالاحوال والصفات وابو علي الجبائي اثبت الصفات
الاربع ونفى الاخص وابو هاشم اثبت الصفات الخمس وابو الحسين البصري نفى الاحوال والصفات واثبت الاحكام والاضافات
وابو القاسم نفى الحيية والقادرية والمدركية وغيرها اثبتها والجواز نفى اثبات الحيية والمدركية ونفى سائرها الى غير ذلك من
الخلاف فان لزم اكفار المجبرة بشيء من الجهل المتعلق بصفات الله تعالى لزم اكفار المعتزلة هكذا قرره الامام يحيى **قوله**
ولكن الجواب هاهنا جهل المجبرة الى آخره يقال ليس بداخل في عدم امكان العلم معه بصفات الله من جهل من لم يجعل لله تعالى
حالا ولا صفة زائدة ولا حكما **قوله** توضيحه ان الكرامية تقول ذات وصفتين قياس قاعدة العربية ذات وصفات او ذوات
وصفين وهذه اشارة الى من يقول من النصارى ان اقنوم الاب واقنوم الابن العلم وقيل الكلمة واقنوم روح القدس الحيوة
قوله ولهذا قيل بعضهم هو ابن كلاب ذكره الامام يحيى وظاهر كلام المصنف انه الاشعري **قوله** وسبع صفات هو جار على
اصطلاحهم لانهم يسمون المعاني صفات والمعاني القديمة عندهم سبعة القدرة والعلم والحيوة والادراك والارادة والكراهة
والكلام ومنهم من يعد من المعاني غير هذه **قوله** اعظم من اعتقاد مشارك له في العبادة يعني مع اعتقاد حدوث ذلك المعبود
وكونه جمادا **قوله** واستحقاق العبادة وان كان الامر يرجع الى الفعل وهو خلق اصول النعم هذا المعنى الذي به المصنف يُثْني
منه على انه لا يُعبد الا من يعتقد استحقاقه العبادة لاجل خلق اصول النعم وهذه الزيادة غير محتاج اليها ولا ذكرها غيره
فان المعلوم من حال عباد الاصنام انهم لا يعتقدون ان الاصنام هي المنعمة باصول النعم والاحسن في تحرير الاعتراض
ما ذكره الامام يحيى وهو ان يقال ان اعتمادكم في هذه الدلالة على القياس وللقائل ان يقول ان من عبد غير الله تعالى انما كفر لانه اعتقد
في معبوده انه اله يستحق العبادة ومن اثبت قدماء غير الله كهؤلاء الخصوم لا يقولون بانه يعبد من دون الله ولا يستحق
العبادة فاين احدهما من الآخر ويجوز ان يكون معتقدا استحقاق العبادة اعظم اعتقادا ممن يعتقد القدم لا غير **قوله** لا على من
شبه غير الله به قد يعدم تقرير هذا المعنى **قوله** بل كلما يصدر عن الله تعالى انما يكون متعلقا للارادة والقدرة فهو حسن
عندهم يعنون بذلك الوجود لانه عندهم متعلق بقدرة الله وارادته ولا تعلق له بقدرة العبد وارادته والوجود حسن
لا قبح فيه واما الذي يقبح ما كان متعلقا بقدرة العبد وارادته من الكسب وغيره من الوجوه التي يخلوها **قوله** لما جحد
حكم الباري تعالى لعلمه اراد لزوم ذلك على قول من يقول انه تعالى موجود لمعنى وهو مذهب شذوذ منهم واما قوله او لكان ناقضا

فظاهر من مذهبهم لانه لولا يحصل على اوصاف الكمال الا بها قوله وليس الحاجه بالكثرة الى آخره يعني وسووا الطلقوا لفظ الحاجه
عليه تعالى اوا مسعوا من اطلاق الوصف لا نعم قد اعتقد وامعنى ذلك قوله بقوله المجبره في المعاني محسو مقالتهم الى ان قالوا
قد يتوصفوا الله تعالى بالمعاني والاحوال وقالوا بالعله والمعلول وهو مذهب الباقلاني والكراميه واما الرازي فاثبت المعاني
ولم يثبت الصفات والفريق الباقي جعلوا العلم نفس العالميه والقدره نفس القادريه وهو المحكي عن متاخريهم كالغزالي وشيخه
الجويني فيها والاسلم من مذهبهم الحاجه لانهم لا يقولون بالمعاني وقولهم كقول مثبت الاحوال من المعتزله واعترفوا واما
الفريق الاول فالحاجه وان لزمهم لاثباتهم المعاني وهي مغايرة لذات الله والولهي لما كان حاصلا على صفة الكمال فهم يعللون
عن ذلك ونعد نروى بانها عندهم مضافه الى ذاته تعالى غير مستقله بنفسها فهي على هذا كالقادريه والعالميه عند المعتزله
قوله وهذا سم من دون قياس على الحلي الشاهد قال الامام يحيى وهذه هي طريقه النظار والتي عول عليها الاكثر علماء الدين معرفة
الصانع وصفاته ومن المحققين من لم يكتفوا بالاعتماد على طريقه الجواز بل ابطلوا الاعتماد على طريقه القياس واظهروا
بالادله القاطعه بطلان الاعتماد عليها وانها غير موصله الى العلم قال عليلم وهب انا سلمنا صحه ما ذكرتموه ففائه الامر
انكم الزمتموهم اياه لكنهم لم يلتزموه بل عندهم انهم عالمون بالله وبصفاته على ابلغ وجه فمن اين يلزم ان يكون حالهم كحال
من لم يعلم الله قوله واعرضوا عن الادله العقليه الى آخره هو بناء حسن جيد والاعتراض لا يستعمل كلود لالة المعجز
على الصدق كما ذكره المصنف ولسمله ان يقال هب ان جميع ما ذكر لازم لهم على قود مقالتهم في الجبر لكنهم لم يلتزموه والاكفار
انما يتحقق في الالتزام لا في الالزام قوله وهم لم يعولوا اذ لكل اي لم تصدر من جهه المجبره صحيح التكذيب وان جوز طائفه
منهم الكذب على الله تعالى ومن هذه حاله فليس مكذبا وكيف يكون مكذبا من يخبر عن نفسه بانه مصدق لجميع اخبار الله واخبار
رسوله قوله اما وصفوا المشركين بانهم كذبوا الى آخره هذا الوجه مبني على قراه التخفيف واول الكلام مسوق على قراه
التضعيف وهو الاوضح لان الكفر انما سبب التكذيب لا بالكذب قوله لجواز ان يظهر المعجزه عند دعوى الكاذب يعني فيحصل
بذلك انسداد باب العلم بالنبوه لانا مع هذا التجويز لا نفرق بين النبي والمتنبي والرسول والساحر ونجوز ان ما اتى به هذا
الذي ظهر عليه المعجزه باطل وانه داع الى الكفر والضلال والكفار ربما هذا حاله معلوم باجماع الامه لما يتضمن من
ابطال الدين وهدم قواعده قوله بل يعملون في دفعه كل حيله قال الامام يحيى لما الزموا اباه قاموا وقعدوا وصوتوا
وصخروا ما زاروا من خشن الالزام وصعوبته ولما اعتاص عليهم زام النظار منهم واهل الفطانه التخلص عنه لما الفوا في
في الحقيقه عنه بانفعه ولا مجديه ولكنها نافعه لهم في عدم اكفارهم لدلالتها على عدم الالزام سواء كانت صحيحه او فاسده
قوله وقال الجويني العلم بكون المعجزه دلاله على التصديق علم ضروري قال الجويني لان العقلا لا يشكون فيه متى حصل
لهم علم بالمعجزه واما كذب من كذب من الامم السالفه لعدم العلم بالمعجزه واعتقادهم انها من قبيل الحيل والمخارق والطلسمات
ولو علم صحتها لم يشكوا في دلالتها على الصدق قوله لا يقدح في ذلك قال لان احدهما معجز على الآخر وغير معروف عليه فلا
يكون مقتدى له قوله واما كونه تصديقا يعني من الله تعالى للمدعي قوله ولا يقدح في ذلك تجويز اظهار المعجز على الكاذب قال
الغزالي لان ما ذكرناه من صرف العقل وحكمه بما ذكر يؤدي الى العلم بصدق الرسول من غير افتقار الى النظر في الحكمه فلا يلزم من
تطرق التجويز فيما ذكرناه بطلان تصديق الرسول ومعرفته قال الامام يحيى وهذا منتهى تقرير الجاحد وفيه مع الجحد ظاهر
والحيد عن المقصود وتعميه لطريق الحق كسراب بقيعه يحسبه الظمان ماء حتى اذا جاءه لم يجده شيئا قوله وهذا مراغمه
وهي من رغ اذا مال ومعنى المفاعله هنا غير مقصود فان المراد انه الذي زاغ وحده لا انه فوقه بمثل ذلك وكذلك المراد في قوله ومغالطه
وانما المقصود بمثل هذا الاستعمال في العرف المبالغه في ذلك المعنى قال الجوهري وفلان يراوغ في الامر مراوغه اذا حاد عنه

المفاعله

المفاعلة غير مقصود فيه **قوله** وهذه هي المهازلة والتلاعب بالدين الكلام في المهازلة كما سبق في المداوعة وهي الهزل
بمعنى الجد والتلاعب مصدر تلاعب فلان وفلان بكذا من اللعب وكان التلعب او فوق التلاعب لا يكون الا من اثنين **قوله**
واعترض بان مذهب المجبرة ان الشيء يحسن الى اخره هذا الاعتراض جيد وهو اولى مما سلكه الامام يحيى عليه السلام من ان صحة الشرائع
موقوفة على القضايا العقلية والامور الضرورية ويجوزون ان يفعل الله القبيح لا يمنعنا من القطع بذلك والجزم به لان هذا انما
يصح اذا كان المراد بالشرائع ما يحكم العقل بوجوبه ووجوب تركه وليس كذلك فان الاظهر ان المراد بالشرائع ما جاءت به
الانبياء مما طريقه السمع ومما يعترض به ذلك المسلك انه وان لزمهم فساد الشرائع فهم لا يلتزمونه ويحالون في دفعه بكل
حيلة والكفر لا يوجبه الالزام وانما يوجبه الالتزام **فصل** قال واما ما تفرد به بعض علماء المجبرة من المقالات المنكرة ولزوم
الكفر فيها اظهر **قوله** كمقالة الاشعرية انه لا نعمة لله على الكافر لا في الدين ولا في الدنيا قال اما الدين فلان الله تعالى انما خلقه ليكفر [ليكون فيه]
الادلة والمعرفات التي يتمرد به في الاخرة وهو الذي يعرضنا صفته الكفر بحيث لا يحصل له غيره وخلقه فيه واراده منه وعذبه
عليه واما نعمة الدنيا من الحيوة والسمع والبصر والشهوة واللذات وجميع انواع الانتفاع فليس في الحقيقة نعمة لتاديتها
الى الضرر الدائم والعقاب الذي لا ينقطع ابدا قال الامام يحيى وهذه مقالة شنيعة ومذهب منكر لا يقول به من وقر الاسلام في
صدره وهو كفر صريح فنعوذ بالله من الجهل المؤدي الى الخذلان وكيف يمكن انكار نعمة الله على الخلق ولا يمكن حصرها وعدها وان
تعدوا نعمة الله لا تحصوها فاذا لا عذر له في هذه المقالة الا الرد والتكذيب بما هو معلوم بالضرورة من الدين ولا معرج على التاويلات
البارزة التي لا برهان يطابقها ولا يدل عليها ولو ساغ في هذا اول السباع للباطنية وغلاتهم من الفرق الخارجة عن الاسلام
باويلاتهم **قوله** وكما يحكى عن النجار الى اخره يعني فانه قال بمثل قول الاشعري في نعمة الدين واعترف بحصول نعمة الدنيا في حق
الكفار قال الامام يحيى عليه السلام وهذه المقالة وان لم تكن كمقالة الاشعري في الفحش فهي كفر وردة لان المعلوم ضرورة من دين صاحب
الشرع ان الله تعالى انعم على جميع المكلفين بالهداية الى الدين وخلق الالطاف والمصالح المقربة من الايمان وان المنافع الدينية في الوصول
الينا كالنعم الدنيوية بل نعم الدين ادخل في النفع لان النفع بها دائم غير منقطع بخلاف الدنيا فان نفعها منقطع قال مولانا عليه
خالف الامام يحيى عليه السلام قاعدته التي بنى عليها وبالغ فيها في التشديد وينبغي ان يتامل ما ذكره عليه السلام فللناظر فيه نظر ثم قال
وليس العجب من النجار وطبقته لقصور باعه واستفاض بشره وذراعه ونكوصه عن بلوغ شاو التحقيق وانما العجب من ابن الخطيب
الرازي حيث صوبه على هذه المقالة وتابعه على كون غازر هذه الجهالة من غير مخافة لله تعالى ولا مراقبة للدين ولا محاشاة
لاهل الاسلام ويدعي مع ذلك حذقا وفطانة وتبحرا في العلوم وكياسة وقد ذكر هذه المقالة في تفسيره ونزل كتاب الله الذي
لا ياتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه على منهاج الجبر ورده على قواعده وحاشى لله وكلا ان يشير كلام الله اليه او يدل ظاهره
ومفهومه عليه ولو بعث نبي مرسل عليه السلام يصدق الجبر لكان ذلك يتحدى قدحا في معجزته ولله در الامام يحيى لقد سل سيف الانتصار
للعدل واهله واتى في ذلك بما تشهد بغزارة علمه ووفور فضله **قوله** وكما يحكى عن العطوي الى اخره قال الامام يحيى فقد كفره اهل
العدل والجبر بهذه المقالة لانها مؤدية الى الا يوثق بشيء من اخبار الله تعالى ولا يقطع بصدقه وبعض الشك في جميع اخبار القرآن
ان القصص التي فيه خرافات وكفر من هذه حاله معلوم بالضرورة من الدين ولم يتجاسر احد على تجويز الكذب عليه تعالى الا العطوي
لا غير وذكر ذلك الا لاجل الوقاحة وقلة المبالاة بدين الله تعالى فاما اخوانه من المجبرة فما جسروا على ذلك بل اعتذروا عن الزامهم
الكذب فان من لا يجوز عليه الجهل لا يجوز عليه الكذب الى غير ذلك من المعاذير التي لا تجدي وانما هو تحامق وتركب للكفر باسمه
وطوائف بعير المهدران انغامسه **فصل** في ذكر جهالات ادعى بعض المجبرة لاجلها كفر المعتزلة **قوله** وان هذا هو
الافتراء في الغالب ليس هذا عطفا على قوله انهم لا يكفرون احدا من اهل الصلوة ولا داخلا فيما حكاه عن جمهورهم

وانما هو استثنا وكلام صادر عن المصنف فالموافق لذلك نسخة ومعناه ان عدم تكفير اهل الصلوة هو الاقرب اى اقرب
من تكفير من كفر منهم قوله في الغالب احترز به عن تكفير من قال المقالة الشنيعة كما ذكرنا انفا في حق الغلاة والاشعري قوله
وهذا تصريح بانه لا وجه لتكفير ايام الائمة الكفرة وقد صرح بذلك الرازي في النهاية عن ابي اسحق قال بالقطع وكان الاستاذ
ابو اسحق يقول اكفر من يكفرني وكل مخالف يكفرنا فنحن نكفره قال مولانا والله اعلم ولعل مستنده في ذلك ما روى في الحديث وهو ما
لفظه اذا قال الرجل لاخيه يا كافر فقد باء بها احدهما فان كان الاول كما قال والا رجعت عليه اخرجه مالك والبخاري ومسلم
وابو داود والترمذي من رواية ابن عمر وكذلك ورد عنه صلعم من دعا رجلا بالكفر او قال عدو الله وليس كذلك الا حار عليه
اى رجع رواه البخاري ومسلم من حديث ابي ذر رضي الله عنه وعن ابي سعيد عنه صلعم انه قال ما اكفر رجل رجلا الا باء احدهما بها
ان كان كافرا والا كفر بتكفيره رواه ابن حبان في صحيحه فيقول الاستاذ اذا اكفرهم المعتزلة مع انهم مسلمون فقد كفروا لاجل
ذلك اخذا بهذه الاحاديث ونحوها ولا وجه لما قاله وتلك اخبار احاد به وقد تمسك بها بعضهم في تكفير الروافض والخوارج
لتكفيرهم من كفروه من الصحابة فاعترضه الرازي بان تكفير المسلم هل يقال بانه يقتضي الكفر مطلقا ام اذا كان المكفر عارفا
بان المكفر مسلم الاول ممنوع ولم يكون من اعتقد بعض الاعتقادات الصحيحة كونه كفرا لاجل شبهة لم يكفر ذلك القائل
فانه يكون كفرا والثاني مسلم ولكن الروافض والخوارج ما كفروا سادات الاسلام الا لاعتقادهم صدور الكفر عنهم وان كانوا
قد اخطاوا واضلوا في ذلك الاعتقاد وتاول الحديث على ما اذا قال يا كافر مع اعترافه بكونه مسلما قوله كما تقوله الكرامية محققيهم
اشارة الى الغزالي والجويني ومن قال بقولهما قوله على اصل من تخيل مقدورا بين قادرين يعني واما من يقول بصحته كابي الحسين
واتباعه فلا يرد عليهم ذلك قوله بل الاجل انهم استووا مع الله يعني كما اسموه انتم وكذلك كفروا لقولهم بتناهي مقدورات
الله وعجزه عن مداولة السلطان واحتياجه في دفعه الى سقاية بالملائكة ونحو ذلك من جهالاتهم وحماقتهم قوله
وهو من جنس الخرافات الاشهر في الاستعمال الخرافات قال الجوهري وهي الموضوعة من حديث الليل قال مولانا والله اعلم واصله حديث
خرافة قال الجوهري وهو رجل من عذرة استهوته الجن فكان يحدث بما راى فكذبوه فقالوا حديث خرافة والراء فيه مخففة
واما قال المصنف خرافات بنوها لان مقابلها قال الامام يحيى عليه بعد ذكر هذه الشبهة ان مثل هذه الخرافات لا
تصغى اليها ولا تسطر في الكتب النفيسة وهي بكتب التواريخ واحاديث القصاص اليق قوله ويشكرون الله على الايمان الى قوله
ونحو ذلك يعني بتمكن كونه ربه في قلوبهم وامهالهم ورغبتهم فيه وبعث لهم الدواعي اليه قال الامام يحيى وان هذا ممن تقول
ان الله قد فعل فيه المعصية وخلق فيه عبادة الاوثان والاصنام وعقد الكفر بناصيته واعمى قلبه وختم عليه وجعل على
بصره غشاوة وحتم عليه الشقاوة ويسر عليه طريق الشقاوة قوله فمن يرى ان مخالفة الاجماع كفر قال الامام يحيى وليس
كفر باتفاق العلما وما هذا الا جهل بحال الادلة وحكمها فمن لا يهتدي لمقادير ادلة الاكفار كيف يخوض خوض العلماء ويترقى
الى مراتب النظار قوله وهذا موافقة لاهل الهيولى يعني القائلين من الفلاسفة بالهيولى والصورة قال في النهاية لا سيما
الذين كانوا اهل ابي هاشم فانهم كانوا يعترفون الاحوال فلا بد لهم من القول بان ذات الشيء ووجوده واحد فاذا لم يكن الذات حاصلة
بالفاعل مع ان وجودها عين ذاتها كان ذلك قولا بان وجودها ليس بالفاعل والواو وما هذا حاله فانه كفر لانه يؤدي
الى قدم العالم وابطال ان يكون له صانع واعلم ان هذه الشبهة لا توجه الى ابي الحسين واتباعه المنكرين لكون المعدوم شيئا
قوله يعني كون المعدوم سابقا الخ فيه نظر فان القائلين بذلك يجعلون الذات وبعض صفاتها ثابتة في حال العدم متميزة
قوله ولا يجعلون للقادر فيها تاثيرا يعني ومثبتوا المعدوم شيئا يجعلون للقادر فيها تاثيرا بان يكسبها صفة الوجود ويخرجها
الى الوجود من العدم قوله والمعول من كون العالم وجد بعد ان لم يكن قال الامام يحيى وكفر اهل الهيولى حاصل لقولهم بقدم العالم اضافة

هذه الامار كلها الى الامور السماويه وتاثيرات النفوس الفلكيه وكون ذاته موجبه ولنفي الاختيار عنها فان هذه المقالة عن مقاله
اهل الاسلام المثبتين للصانع الحكيم المقدرين بحدوث العالم قال الامام يحيى وان المحدث ما سبقه العدم السابق عليه سبقا
لا اول له وحصل بعد ان لم يكن وكل هذا موجود في ذات العالم سوا كان للذوات العرضيه سوت ام لا ووافقه جميع الفرق الاسلاميه
من المعتزله وغيرهم واما الفلاسفه فهم غير معترفين بشي مما ذكرناه **قوله** هذا الخبر احادي هو كما ذكر لكن هنا ما هو اظهر
من ذلك وهو اطباق اهل الحدث على انه موضوع مكذوب كما تعرف ذلك من طالع كتبهم **قوله** وفي ذلك انكار لقا الله قالوا
ومن انكره فهو كافر كما قال تعالى بل هم بلقا ربهم كافرون **قوله** ثم قسمهم يعني وذلك على ان الانسان يريد به العموم **قوله** وان
ارادهم انكروا القا ثوابه فليسوا الكفر المعلوم بعد ان المراد بقوله بل هم بلقا ربهم كافرون الاخبار عن منكري الاعاده ثم
وما تبعاه الثواب والعقاب **فصل** في المرجيه اعلم ان المرجيه ليسوا بفرقة مستقله بل لا يخلو فرقه من فرق الاسلام
عالما ممن يقول بقول الارجا وليس يبعد ان يطلق القول بتكفير المرجيه فاطلاق القول بذلك خطا والواجب ان ينظر في
مذاهبهم فانها مختلفه متنوعه فما قام الدليل القاطع على انه كفر كفر الذاهب اليه وما لم يكن كذلك لم يكفر قايله قال
الامام يحيى وهذا هو الذي عول عليه اهل العدل من ائمة الزيديه والمعتزله وارتضاه الاشعريه ولم اعلم ان احدا من اهل
الملة قضى بالكفر مطلقا بل منهم من يكفر ومنهم من يفسق ومنهم من يكون مخطيا في مقالته وقد اشار المصنف الى هذه
المراتب الثلاث بما اوردناه من التقسيم **قوله** وهذا كفر لا شبهه قال الامام يحيى الا ان يدعي الوعيد بالعقوبه مقصور على الكفار
فلا يكون ذلك كفرا لان ما هذا حاله ليس معلوما بالضروره لان وعيد الفساق من اهل الصلوه ليس معلوما بالضروره
من دين صاحب الشريعه **قوله** ليسوا منزجرين عن المعاصي ارادوا ان الله ما عناهم بالوعيد وانهم غير داخلين تحته
قوله قيل وهذا المكوه كفرا صرح بذلك الامام يحيى عليه السلام والظاهر من مذهب الاصحاب القطع بكونه كفرا وان القايل بانه لا
وعيد للفاسق من اهل الصلوه وانه يترك كل فاحشه وانه يدخل الجنه كافر لانه رد ما هو معلوم من ضرورة الدين النبي صلى الله عليه
وصرايح القران المتقدم ذكرها واعترض بان المعلوم ضروره دينا والوعيد للعصاه جملة لا تفصيلا فاذا ذهب الى انه
مستاول للكفار دون الفساق لم يكن هنا رد للمعلوم ضروره من الدين اذ يتاوله للفساق بخصوصهم غير معلوم ضروره
اذ لو وقع الاشعريه فيه فلا يقع التكفير بانكاره كتفريق او مسكر انما انكره لاجل متعدده واحاديث وارده تعارضه لما اثبتوه
قال الامام المهدي ومنهم من اسمع بعض الاصحاب من يكفرهم للكار الحق ان اكفارهم لازم لا محيد عنه فانا نعلم ضروره انه صلى الله عليه وآله
لم يكن يتركهم يرتكبون الفواحش مدله عنهم بل يظهر السخط له والبرى من فعله ويحكم بوجوب التوبه عليها وكافر انه لا
خلاف في وجوب التوبه على من يكفي الفواحش بل ذلك معلوم ضروره من دينه صلى الله عليه كالعلم بوجوب الصلوه ونحوه والتوبه الا من ذنب
يستحق عليه العقاب وان الله امر باقامة الحد عليهم على جهة الخزي والنكال ورد الشهاده حتى يتوبوا ولولا استحقاق
العقاب عليهما لم يكن فرق بينهما وبين المباحات وحلا وذلك معلوم ضروره من الدين فالمنكر لوعيد الفساق راد لهذه المعلومات
ضروره ومعاند ضروره لزوم ذلك له وان انكره لم يدفع اكفاره الكفار قال مولانا المطلع اذا صح ان الكفر يلزم بالالتزام مثبت
هذا الكلام واستقام ذلك لكن ذلك غير محقق كما سبق والله اعلم **قوله** وان كان في كونه فسقا خلاف ذهب القاضي القضاه
الا انه فسق كان الاجماع منعقد من جهة الامه على اندراج فساق الصلوه تحت هذه العمومات الوعيديه فالقايل بخروجهم عنها
خرق اجماعا مصرحا وخرق الاجماع فسق وبطن الامام يحيى بان قال ان كان المدعي اجماع الصحابه على الفسوق قال فانه الغاله
فهو ما سند الا انهم لم يخوضوا في هذه المسله واما حيث فما زمن التابعين وتابعيهم وسائر خوضوا فيه فلا وجه لدعوى الاجماع والخلاف
فرع على الخوض وان كان اجماعا لاحقا فالمرجيه من العدليه جملة الامه ولا يخرجون عنها الا بالفسوق وهم لا يفسقون الا بالاجماع

بوابه ورعتا بما لا يرى الا هو القران ... هو القران القايل الامام يحيى عليه السلام
الاعاده ... ثم

نقض

فيتوقف احدهما على الاخر قال مولانا كلامه عليلم لا يخلو عن اضطراب لانه بناه على ان المدعي للاجماع على فسق اهل ذلك القول والنش
كذلك فان القاضي ادعى الاجماع على دخول الفساق في الوعيد وجعل الوجه في التفسيق خرق الاجماع لكن كلام الامام يستقيم
بوجهه على ما ادعى القاضي من الاجماع فانها دعوى لا برهان عليها قوله ونحو ذلك من اقوال المرجئة يعني كالقطع بان الله يعفو
عن البعض ويعذب البعض وهو مذهب محققي الاشعرية كالجويني والغزالي والباقلاني وكالقول بانه يخرج من دخل النار منهم
عنها قوله والذي يشبه ان يقال الى اخره يعني الذي يشبه ان يكون حجة على تكفيرهم عند المكفرين لهم وهم اكثر من الصحابة قالوا
يكفر من جوز شرطا او استثناء في عموميات الوعيد الصادرة من الله تعالى **فصل في الخوارج** سموا بذلك لخروجهم على امير المؤمنين
اعتقادا لوجوب الخروج عليه ومع ذلك كفروه ولعنوه واظهروا البراءة منه ويسمون المارقة لقوله صلى الله عليه وآله في وصفهم يمرقون
من الدين كما يمرق السهم من الرمية ويسمون المحكمة للهجهم بقولهم لا حكم الا لله انكارا منهم لتحكيم الحكمين ويسمون
الحرورية لنزولهم بحروراء في اول امرهم ويسمون الشراة تهكما بهم لزعمهم انهم باعوا الدنيا بالاخرة بالنظر الى قوله تعالى ومن الناس
من يشري نفسه ابتغاء مرضاة الله وفي الحقيقة انهم على العكس من ذلك وانهم باعوا الآخرة بالدنيا وآثروا الخسارة على الربح واعلم
ان مذاهبهم متسقة وهم طوائف كثيرة الا انهم يجمعهم تكفير امير المؤمنين وعثمان بن عفان وانكار التحكيم والبراءة من حكم الحكمين
ويكفرون من ارتكب كبيرة قوله ذهب اهل العدل الى اخره هذا مذهب اهل التحقيق من الزيدية والمعتزلة وهو ايضا مذهب المحققين
من الاشعرية وذلك لعدم الدليل القاطع القاضي بكفرهم قال الامام يحيى فلا جرم وجب القطع بعدم اكفارهم قوله وذهب اكثر
الاشاعرة الى انهم يكفرون هذا منسوب الى بعض اهل البيت عليهم السلام قوله فلا يبعد ان يكون اعتقادهم لحسنه واباحته عاصما
لهم من الكفر مثل هذا ذكره الامام يحيى ولعمري ان اعتقادهم حسن ما ذكر واباحته من الخطأ العظيم والغلو الفاحش فمثل ما نسب
الامور بعدا ان يكون ذلك عاصما من الكفر وما نفاه عنه وكيف يعصم عنه ما هو من جنسه في العصيان بل يضم اليه لولا ان
الاكفار مما لا ينبغي بغير برهان قاطع ساطع الاقدام عليه قوله فانما يكون جهلا فقط لا بد ان يقال مع ذلك يكون خطأ
وكونه اثما الا في المسائل الاجتهادية قوله انهم يعتقدون وقوع المعاصي من الانبياء هو الذي يقتضيه قاعدتهم واما انهم يكفرونهم
فلم يسمع مثل ذلك عن احد منهم لكن انكارهم وتشنيعهم وقوع المعاصي من الانبياء من جملة اعتقاداتهم الفاسدة ومذاهبهم الزائفة
المبنية على غير قاعدة فان القرآن مصرح بنسبة المعاصي الى الانبياء كقوله تعالى وعصى ادم ربه فغوى ولعلهم يتأولون ما ورد
من ذلك بان المعنى انهم عصوا بترك الاولى وان تكاثر ما هو مفترى وهو تأويل بعيد وتخلص بغير مفيد قوله الثالث انهم كفروا
امير المؤمنين الى اخره قد تحرر هذه الشبهة تحريرا اوضح من هذا وهو ان يقال انهم استحلوا تكفير امير المؤمنين وانكار امامته
ولعنه والبراءة منه وذلك يدل على استخفافهم بالدين وتهاونهم بامره والمعلوم ضرورة من الدين ان من يكفر مستحل تكفير المؤمنين
والمستخف بالدين وهذه اقوى ما يحتج به على كفرهم ويعترض ما ذكره المصنف وجوابه بما سبق تحرير الشبهة واما هذا التحرير
فيقال انا نعلم ضرورة كفر مستحل تكفير من علم هو ايمانه واما من اعتقد كفره لشبهة طرأت عليه وهو في نفس الامر مؤمن
فلا نسلم العلم ضرورة من الدين بكفره قوله فهو احادي يعني فلا يصح ان يحتج به على كفرهم وان كان ظاهرا وقاضيا
بذلك وقد عرفت ما اعترض به ادلة تكفيرهم ولاجل ذلك عدل المحققون عنه الى تفسيقهم والحجة على تفسيقهم ما ذكره
المكفرون فان الاعتراضات الواردة عليها انما تمنع من الاكفار واما الاحوال المعدودة فانها لا تنفي دلالة على الفسق كما ذكر
من استخفافهم بامير المؤمنين وعدم مراعاة الحق ولعنهم والبراءة منهم وذلك فسق بالاجماع وقد اعترضه الامام المهدي
بان الاجماع المذكور غير متواتر وان سلم تواتره فانما يكون الاستخفاف فسقا حيث يكون المستخف بالامام معتقدا الامامة
لا حيث نفاها او بعد طلبه لشبهة طرأت عليه فلا نسلم فسقه واعلم ان ما كان دليله منحصرا الاجماع والقياس من

الاكفار

260

الا كفارة والفسق فهو معرض للاحتمال بعيدا او لى التحقيق وان حصول القطع فيما طريقه ذلك متعسر او متعذر والله ولي
التوفيق ومن ادلة فسق الخوارج بغي سقدمهم على امير المومنين وبغي متاخرهم على غيره من الائمة والباغي فاسق بالاتفاق ومن
لم يخرج منهم على امام ولا بغي عليه مع كون مذهبه مذهبهم الذي جمعهم على ما قدمناه وكان زمانه زمانهم فهذا الدليل لا يتناوله
الا ان الفقيه السبتي نقل اجماع اهل البيت على فسقه وادعى ايضا اجماع الامة على عدم الفرق بين من حارب الامام ومن
عليه وبين من اعتقد وجوب محاربته لان الامة لم تفرق بين الخوارج المحاربين وبين من حارب منهم امير المومنين ومن قتل
وهذا في غاية الضعف لان الخوارج بعض الامة وهم لا يرون ذلك قال مولانا عليم ولعله لا يعتد بهم في الاجماع ولكن لا قطع
بالاجماع الذي ادعاه من غيرهم وان سلم فلا قطع بانه يعتقد من دونهم ومما يحتج به على تفسيقهم ان رميهم لامير المومنين
وغيره بالكفر افحش من قذف مومن بالزنا فان الكفر افحش من الزنا او يكون هذا من باب الاحرى وهو قياس جلي قطعي
فيكون رميهم لعلي عليم وعثمان بالكفر كما لو رموهما بالزنا بل هذا اولى قال الامام المهدي وهذا اقرب ما يتمسك به في فسق خوارج
زماننا لكنه لا يفيد القطع عندي لان القذف انما قبح لكونه مفسدة ووجوه المفاسد لا نعلم تفاصيلها الا الله فلا مانع من
ان يكون المفسدة في الرمي بالزنا ابلغ من المفسدة في الرمي بالكفر قال مولانا عليم ويقوى ذلك وجوب الحد على القذف بالزنا
دون الرمي بالكفر ثم صرح المهدي بانه لم يظهر له برهان يدل على تفسيق القوم في عقدهم

فصل

في الرافضة وقولهم في
حديث زيد قال الامام يحيى حرب زيد يدل على تلقيبهم بالرفض لاجل شتمهم الشيخين

قول

وقد اختلف الناس
في تكفيرهم فالذي عليه ائمة الزيدية وجمهور المعتزلة والرازي من الاشعرية انهم ليسوا بكفار ولا يقتضي شيء مما ذهبوا اليه
الكفر وذهب اكثر الاشعرية الى اكفارهم قال الامام يحيى والحق هو الاول والمعتمد ما ذكرناه وهو انه لا حجة على اكفارهم
من نص كتاب او سنة ظاهرة متواترة ولا فيه اجماع قاطع ولا قياس يستند الى العلم ولانه لم يصدر من جهتهم الا ما كان
من سب الصحابة واعتقاد كفرهم والسب ليس كفرا ومن اعتقد في بعض الاعتقادات الصحيحة انها كفر فلا يلزم الكفارة
لاجل هذا الاعتقاد انتهى واعلم ان الروافض فرق كثيرة وكثير منهم ينسب اليه مقالات كفرية كالمفوضة والخطابية والغلاة
فان المفوضة زعموا ان الله فوض الخلق والرزق الى الائمة وزعمت الخطابية وكذلك الميمونية ان الله يظهر في صورة
البشر ثم منهم من قال بحلوله بالائمة ومنهم من قال بتجديهم وقال بعضهم ان الله هو علي وان محمدا انما هو رسول علي وان
كل من ظهر عليه معجزة فهو الله وسائر الغلاة لهم اقوال كذلك شنيعة ومذاهب فظيعة كما اشار اليها سواني في رسالة
الحور العين وشرحها وغيره من المصنفين لكتب المقالات ولا شك في كفر اولئك ولكنما محل الخلاف هل يكفر الرافضة بمذهبهم
هذا المشهور الذي يجمعهم وهو تكفير الصحابة وشتمهم اولا وقد اورد المكفرون لهم بذلك ثلث شبه الاولى انهم كفروا
سادات الاسلام ومن كفر مسلما كفر لقوله صلعم اذا قال المرء لاخيه يا كافر فقد باء بها احدهما ونحوه وقد يقدم ما يرشد الى جواب
هذه الشبهة وحاصله عدم تسليم ان يقتضي تكفير المسلم الكفر مطلقا وانما يقتضيه اذا كان المكفر يعتقد ايمانه وتاويل
الرازي للحديث وحمله على ذلك مع ايمائنا حاذى الشبهة الثانية ان القرآن والاخبار مشتملة على مدح الصحابة والثناء عليهم
فتكفيرهم رد للكتاب والسنة وذلك كفر والجواب بان الرافضة لا يسلمون المدح والثناء في الجماعة المعينين الذين قضوا بكفرهم
وانه ان سلم ذلك فهو مشروط بسلامة العاقبة ولم يحصل ذلك في حقهم عندهم بل اعتقدوا انهم قد غيروا وحرفوا وبدلوا
فلم يكونوا رادين للكتاب والسنة في عقيدتهم الشبهة الثالثة دعوى الاجماع على اكفار من كفر سادات الصحابة وجوابه
انه غير مسلم اما الصدر الاول فلم يخوضوا واما اجماع غيرهم فالرافضة منهم وان اجمع غيرهم على ذلك فالخلاف بعض الامة

فصل

في المقلدين والعوام وقد سبق في اول الكتاب ذكر حقيقة التقليد والمراد هنا بالمقلد من اعتقد ثبوت الصانع تعالى

فهو كافر

ينشؤ بالكلية عن غيره

صفاته تقليدا واما العوام فهم في الحقيقة غير مقلدين وليس لهم من التمييز ما يهتدون به لمسلك التقليد ويعرفون به كيفيته
وسيأتي ذكر حكمهم واما المقلدون فقد قال المصنف لا خلاف بين الجمهور ان المقلد مخطئ اشار بقوله الجمهور الى ما يحكى من خلاف
سيذكره من الملاحدة والحشوية واهل التعليم زعموا ان النظر بدعة وان التكليف لم يرد متعلقا بالاعتقادات العلمية واما
ورد منا ولا الاقرار فقط بالنطق بكلمتي الشهادة وهذا هو الايمان عندهم وكلام المصنف يقتضي ان الشيخ ابا القسم ومن تابعه
يقولون بخطأ المقلد واما اختلفوا في كفره كانه نظرا الى قول الامام يحيى لا خلاف بين اهل التحقيق من الزيدية والمعتزلة
والنظار من الاشعرية في خطأ المقلد فيما يتعلق بالامور النظرية في المباحث الالهية واما الخلاف هل يكفر او لا فالمنقول
عن ابي القسم ومن قال بقوله ما يقتضي بخلاف ذلك وانه مخطئ قال في الغايات وقال الشيخ ابو القسم البلخي وابو اسحق بن عياش
وابو القسم بن ابي هاشم والامام يحيى والرازي وغيرهم كابي حامد الجاحظ بل المقلد مؤمن مستحق للثواب فانه قام بما وجب عليه اذا وافق
الحق لحصول ما كلف به من الاعتقاد الجازم وهو المطلوب منه ولاجماع الصحابة على اسلام العوام الذين لم يعهد منهم نظر
في الادلة قال والعجب كله من هاولاء العلماء كيف مالوا الى هذا القول الذي يهدم قواعدهم التي اصلوها بل قواعد الاسلام كله
فان هلاك الامم السالفة انما كان من قبل جهة تقليدهم اسلافهم فقيل لهم اولو كان اباؤهم لا يعقلون شيئا ولا يهتدون
انا ادلة فكيف اتبعوهم من دون نظر في حسن ما اتبعوهم فيه او قبحه فعنفهم بحجة على ذلك وهو على ما قال هو الغا[illegible] حوزه
وحسنه من هذه الامة واسنع من ذلك ان اضافوا الجواز ذلك الى رسول الله صلعم والسلف من صحابته وتابعيهم كانه لم
يطلع على اسماعهم ما ذم الله به في كتابه المتبعين لدين الاسلاف تقليدا قال مولانا عليهم بالغ المهدي عليهم في تشنيع هذه المقالة
ولا يمكن القطع انكونها ضلالة وما من شيء الا ويمكن تشنيعه واذا تومل ما ورد من اخبار الامم السالفة والخالفة واستقريت
التواريخ وقصص الانبياء في القران وغيره ظهر ان اتباع الانبياء قديما وابه ناجون وان لم ينظروا ويستدلوا وانهم غير
ملومين ولا معدودين في زمرة الكفرين وانما تعلق الذم والمتشبهة من قلد اسلافه في رد ما جاءت به الرسل والاستمرار على
الكفر مع وضوح المعجزات وابه ولا نظر في معجزاتهم ولا استماع لدعائهم وكيف يلحق متبعوا الانبياء ومصدقوهم اذا لم ينظروا ويستدلوا
بمن ردهم وناى عنهم واعتقد كذبهم واستهزا انهم بتقليد الاسلاف العصاة وعدم مبالاة برسل الله وفي حكاية الامام
المهدي عن الامام يحيى ان قوله كقول ابي القسم نظر فان الامام يحيى نص على ان ابا القسم تصويبه وانه يخطيه فقال اذا تقرر ان
المقلد اخطأ غير كافر فهل يكون مصيبا فيما فعله من الاعتقاد او لا فيه قولان القول الاول انه يكون مصيبا القول الثاني انه
مخطئ في اعتقاده قال الامام يحيى وهذا هو الاولى عندنا وهو مذهب الاكثر من الزيدية والمعتزلة فصارت المذاهب في المقلد
ثلاثة احدها انه مصيب والثاني انه مخطئ خطأ غير كفر الثالث انه كافر فالامام يحيى يقول بتخطئته ولكنه يقول مع ذلك بانه
ناج قال والمختار عندنا مع القول بخطائه انه ناج عند الله وانه يتجاوز عنه تقصيره واهماله للنظر لاجل اعتقاده هذا
المطابق قال والظن بما ذكره من الحكم بنجاته يحكى عن الامام محمد المصوبين ان اعتقاده مطابق كما لو كان علما فقد حصل
لنفسه اللطف في اداء الطاعات واجتناب المقبحات ولم يتاخر عنه الا سكون النفس وثلج الصدر ومع حصول المطابقة لاجل
ذلك بالاعتقاد واحتج المخطئون غير المكفرين بانه ترك المعرفة مع امكانها ومع تمكنه فهو ماخوذ بحصولها لما فيها
من اللطف والمصلحة فيكون مخطئا لا محالة ولا يكفر لعدم الدليل القاطع بكفره واحتج المكفرون بما ذكره المصنف وقوله
وقال السيحان وغيرها الى اخره ذهب الشيخان والاكثر شيوخ المعتزلة ان كل من عدل الى التقليد مع تمكنه من تحصيل العلم المقتضي
لسكون النفس فانه كافر وليس بمومن لان المؤمن من قام بالطاعات الواجبة والمندوبة وهذا قد اخل باعظم الواجبات وهو
العلم بالله وصفاته وعدله وحكمته وقد قيل انه مؤمن عندنا وفي ظاهر الحال اذ كان نصلم بعمل الان العوام الذين لم ينظروا

والاسد لو او لا يدري ما هو عند الله هل عنده به مقبولة يستحق بها الثواب او لا نفدي الا حقن دمه وحصن ماله ووجوب
موالاته في الدنيا وهو غير مخلص في الاخرة حكاه الحاكم عن بعض العلماء مبهمًا **قوله** فعند مسلم قال الا ما حكي انسا
انعقاد الاجماع على خطأ المقلد فضلا عن كفره فان في الامة من عذره في التقليد وصوبه فكيف يمكن دعوى الاجماع
قوله ويمكن الجواب بان المدعى اجماع كل عصر الى اخره قد اتى المصنف بابلغ ما يمكن في تقويم هذه الحجة لكن لا يخفى عما قد
يكون سلف ذكره وهو انه لا سبيل الى حصول اجماع قطعي يؤخذ به في هذه المسائل البين الخطر وارجع الى نفسك هل تجد
رواية هذه الاجماعات موصلة لك الى العلم باجماع هذه الامة في محل الخلاف فان تحرير العلم عن حاصل في الاخذ به مستمكن
قريب **قوله** وهذا مانع في المعلول اي العلة الجامعة وهي انتفاء المعرفة وهذه طريقة قياسية **قوله** لصحة ما اقتضى
لصحته وان كان مطابقا الان من قواعدهم انه لا يجوز الاقدام على اعتقاد يجوز كونه جهلا ولو كان في نفس الامر مطابقا
وانه صحيح والاقدام عليه قبيح كالاقدام على الجهل **قوله** وهذا العذر وان كان غير صحيح يقال انه في الحقيقة اذا فارق
بين الاصل وهو الشاك والفرع وهو المقلد وهو فرق ظاهر **قوله** حدي في قلب كبير العوام من الخشوع الى اخره هو كما
ذكره ولقد وصل الى عندي منذ رجل بدوي من اهل الشعر والوبر لا يقرأ القرآن ولكن وقف بي لما كنت اقرأ في الكشاف وسر اسلاوه
قطعة من القرآن ثم يذكرني بغيتين بها فلا انسى التلميذ في قراءة تلك القطعة وذلك البدوي يحسنه اقبل بكليته على القارئ
واصغى سمعه واحسن تعقل ما يتلوه فكان فيما احسب اذا سمع ذكر الله سبحه وهلله ومجده واذا سمع ذكر الرسول
صلى عليه واذا سمع ذكر الشيطان استعاذ بالله منه واذا سمع ذكر الجنة سال الله دخولها واذا سمع ذكر النار استجار
بالله منها ثم هملت عينه وخرت دموعه وتحدرت في خدوده لسرعه وكثرة فقضينا من ذلك العجب وعلمنا ان له من الخشوع
ما ليس لذي علم وادب **فائدة** جليلة ذكر الامام يحيى عليه السلام ان طبقات الخلق بالنسبة الى احراز العلوم الدينية
على مراتب سبع على درجات خمس الدرجة الاولى حصول هذه المعارف لهم ضرورة وذلك مما اختلف فيه ولا مانع منه لان
موضوع احراز هذه المعارف مبني على اللطف والاستصلاح وليس ببعيد في العقل انه لا يصلح حال بعض المكلفين الا بالعلم
الضروري فلا جرم جوزناه وهذه اقوى الدرج في اللطف واعظمها في الانتفاع الدرجة الثانية تحصيل العلوم
الالهية كلها بالنظر والاستدلال قال وهذا هو مذهب اكثر ائمة الزيدية والمعتزلة لان اللطف بما ذكرناه اكثر وانفع
وقد سهل طريق السمع بما ورد في القرآن من الادلة على طريق النظر والا فمولانا عليه السلام اراد انه انفع من التقليد ونحوه
لا من المعرفة الضرورية الدرجة الثالثة تحصيل هذه العلوم كلها على جهة الجملة من غير نظر في التفاصيل
كما هو راي اصحاب الجمل وهو يخالف اهل الدرجة الثانية لان اولئك علموا بالفكر على جهة التفصيل في ذاته وصفاته وما
يجب له ويجوز ويستحيل وهؤلاء انما علموه على جهة الاجمال قال وهذا هو الذي عليه العامة والنساء والعبيد والاماء
ممن قعدت به همته عن النظر في التفاصيل كما روي عن النبي صلى الله عليه واله عليكم بدين العجائز والغالب في حقهم السلامة الدرجة
الرابعة من احرز هذه المعارف كلها تقليدا واعتقدها وطمأن عليها فهؤلاء وان عدموا العلم فاعتقادهم حق
وصواب وقد سهل حكمهم الدرجة الخامسة ادنى هذه المراتب واضعفها حالا وهم الذين لا حظ لهم في هذه المعارف
وليس معهم الا الاقرار باللسان من غير اعتقاد لا عن نظر ولا عن تقليد كما حكي عن الحشوية واهل البطالة وهؤلاء
لا ثمرة لما جاؤوا به الا احراز دمائهم عن السيف واموالهم عن الاخذ حيث اقروا بمضمون المعارف ونطقوا بالشهادتين
فاول هذه الدرجات اعلاها واخرها ادناها وما بينهما وسائط متفاوتة في القوة **فليسه** اقتصر المصنف
من ذكر من يرى بكفر الناس ولم يعط تلك الطوائف لانهم اشهر من ذكر بذلك ووقع الاختلاف في كفره وقد ذكر المتكلمون

مسائل من تلك في اعيان مذاهب يتخاذ بنوا فيها اهل النظر أيكون كفرا اولا منها حكم من ذهب الى ان الله لا يقدر على الظلم
ذهب البغداديون الى انه يكفر بالقول ولكن النظام لا يكفر لانه قد تاب عن تلك المقالة وذهب ابو الهذيل الى ان القائل بذلك لا
يكفر وفصل القاضي فقال ان زعم القائل بذلك ان القبيح حسن مستقل بنفسه لا يقدر الله عليه فكافر لانه قدح
في كون الله تعالى قادرا للذات وان لم يقل بذلك فلا يكفر ومنها حكم من جعل الالوان مقدورة لنا قال الشيخ وصرح عليه
والشيخ ابو هاشم انه يكفر لاضافته فعل الله الى غيره وقال القاضي وغيره ليس بكافر ومنها مذهب ثمامة ان الحوادث
لا محدث لها قيل ان اراد ظاهر ما ذكره فهي مقالة كفرية لانه بها تنسد الطريق الى العلم بالصانع لان الطريق اليه
حدوث هذه الحوادث فاذا جوزنا حدوث محدث ولا محدث له لم يبق لنا طريق الى اثباته ومنها القول بجواز تعذيب
الاطفال ذهب القاضي الى انه يكفر مجوز ذلك اذا اضاف الظلم الى الله تعالى ونطلبه كفر وقال ابو علي لا يكفر لان
القائل به يزعم ان الطفل مستحق فغلط في حال الطفل ولم يعلمه لا عينا دانه الظلم جائز على الله تعالى وتوقف ابو هاشم
في ذلك ومنها مذهب من يقول ان الانسان غير هذا الشخص فقيل يكفر لانه طرح القرآن فانه دل بشبهه
واعرف نسميه هذا الشخص انسانا فخطاؤه محتمل ومنها ما ذكره بعضهم ان مغضوب امامة الحجرة الا موسى
والقاسمي المفضلي المطهرين لشرب الخمور والفسوق كافر لانه يعلم ضرورة من الدين جواز كون اولي الامر
عدولا وعند علي انه يكفر من اجاز الكافر وامنه الى غيره انه مجرود به لرده قوله تعالى وان احد من المشركين استجارك
الاية فقد اجاره علي غاية معلومة قال مولانا عليه وحاصل القول في هذه المسائل انه لا ينبغي الاقدام على التكفير
فيها الا مع قيام الدليل القاطع والبرهان الساطع وحصوله فيها بعيد وما وقفنا من ادلة القائلين بالتكفير
فهي على ما هو تبين ومعرفة فالواجب عدم التكفير وان يحذر الناظر فيها عن مهاوي الغرور والله الموفق **تنبيه**
اخر وقد ذكر بعض كتب الكلام في هذا الباب احكام الكفار واحكام البغاة وذكر وجوب الهجرة ونحوه ولم يستحسن وضع ذلك
هنا لان هذه فصول من مسائل الفروع تذكر في كتب الفقه وهي بها اليق **تنبيه** اخر كافر التصريح خارج عن امة محمد صلى
وعن اهل القبلة اتفاقا واما كافر التاويل فموصوف بانه من الامة ومن اهل القبلة والصلاة لان الامة في الاصل كل من بعث
الله اليه النبي صلعم وفي العرف كل من صدقه واعتقد وجوب اتباعه سواء كان مؤمنا او لا بدليل ستفترق امتي الى ثلاث وسبعين
فرقة فجعل كل تلك الفرق من الامة وليس الناجية منها الا فرقة واحدة فقط وكذلك فاهل القبلة والصلاة من صدقه صلعم
واعتقد وجوب اتباعه واهل التاويل كذلك وقيل لا يصح وصف كافر التاويل بذلك لانه من شرط صحة الوصف بذلك ان يتبعه

القول في التفسيق

وكافر التاويل غير متابع ولان امة النبي اسم مدح فلا يستحقه والصحيح هو الاول
قوله اعلم ان الفسق كالكفر في انه لا يجوز اثباته الا بدليل قاطع وكذلك فهو كالكفر في انه لا مجال للعقل فيه وفي انه ينقسم
الى مجمع عليه وهو كل ما علم من دين النبي صلعم ضرورة انه كبيرة محبطة ومختلف فيه وهو ما ليس كذلك والى فسق تصريح وفسق تاويل
فالصريح ظاهر كشرب الخمر والزنا ونحوهما مما لا اشتباه ولا مرية فيه وضابطه ما علم ضرورة من الدين انه فسق وفيه نظر فليس
كل فسق صريح يعلم كونه فسقا ضرورة من الدين ولو كان كذلك لم يحدث خلاف في شيء منه ومعلوم ان في الكبائر خلافا وفي
الادلة التي يدل على كونها كبائر وفسق التاويل ان يرتكب المكلف معصية من ان يكبها عامدا مع علمه بكونها معصية فهو
فاسق لكنه لا يعتقد كونها معصية لشبهة عرضت له مثاله ما كان من الخوارج من تكفير امير المؤمنين ولعنه وقتاله واستباحة
دمه وماله وكذلك دماء المسلمين واموالهم لشبهة عرضت لهم ولعب بعقولهم اعتقدوا الاحلها اصابتهم في ذلك وكذلك من
بغى على ائمة الهدى وحاربهم معتقدا اصابته في ذلك وخطأ الائمة وفسق من هذه حالة مذهب الزيدية وجل المعتزلة

وكل

وكل الخوارج وذهبت المجبرة واهل الحديث الى ان تلك مسألة اجتهادية فجعلوا ذلك من قبيل الخطأ في الاجتهاد فيكون المخطئ
في ذلك معذورا كسائر الاجتهاديات والواقع الحروب التي حدثت بين الصحابة هي من هذا القبيل والقاتل والمقتول في الجنة
لان كلا منهما فعل ما ادى اليه اجتهاده وبالجملة فالكفر والفسق اخوان متفقان في اكثر الاحكام وانما يختلفان في
ان عقاب الكفر اعظم واحكام اهله اغلظ وفي انه يجوز ثبوت فسق لا دليل عليه اتفاقا واما ثبوت كفر لا دليل عليه فمختلف
فيه كما سبق واعلم ان اختلاف اهل القبلة في المسائل الدينية العلمية التي لا مجال للظن فيها كالعقائد الالهية لا بد من
الخطأ فيه لان الحق مع واحد ويعلم الخطأ فيه بالعقل كما يعلم من جهة العقل ان القادرية والعالمية ونحوهما صفات في حق
الباري تعالى وان المخالف في ذلك مخطئ ونحو ذلك واما كون ذلك الخطأ كفرا او فسقا فلا مجال للعقل فيه وانما يعلم من جهة الشرع
وقد سبق ذكر ما يبلغ من الخطأ في ذلك الى حد الكفر واختلاف العلماء في التكفير جملة وتفصيلا واما التفسيق فالمشهور عن اصحابنا
وفي كتبهم ان ذلك الخطأ قد يكون فسقا ولا يرتقي الى درجة الكفر وينصون على فسق طوائف من المبتدعة ويسبق عن المؤيد عليه السلام
انه منع من تكفير المجبرة ونص على ان خطأهم كبير والذي ظهر لنا من كلام الامام يحيى عليه السلام في كتاب المحقق انه لا يقول بالتفسيق
في هذا الباب ويرفع قاعدته الا نادرا ولانه ذكر وقوع الخطأ في بعض مسائل العقائد كما في مسألة الوجود هل هو زائد على الذات
وهل القادرية والعالمية احوال او معاني وهل الصوت يسمع في محله او غير محله وهل الالوان مدركة اولا ونحو ذلك من المسائل
الكلامية ومنع من وقوع الفسق بذلك قال مولانا عليه السلام ومن هذا القبيل خلاف المعتزلة للزيدية في مسائل الامامة وان
كان قد ذكر كثير من العلماء ان من انكر امامة ثابت الامامة وجهلها فهو فاسق لكن تأويله وجاز به ونسبه الشيخ ابو القسم
البستي الى كثير من الزيدية لكن المختار ما ذكره [illegible] والسبب بعينه وغيرهما من انه لا دلالة على فسق من جهل امامة امام
او انكرها اذا لم يعرف قد تكون حجة عليه ومحاربته له قال الامام المهدي وهذا هو الحق عندي وعليه اهل التحصيل من الزيدية
قال الامام يحيى الذي يدل على ان الخطأ في تلك المسائل لا يكون فسقا ان القضاء بكونه فسقا لا بد فيه من دليل ولا دليل هاهنا
يوجب القطع بالخطأ بالفسق وانه لو كان الخطأ في تلك المسائل فسقا لوجب انقطاع الموالاة وحصول المعاداة و[illegible] الاحكام
مقطوع على بطلان ذلك ووجود المعاضدة والمناصرة مع وقوع الخلاف في هذه المسائل بينهم فعلمنا ان الخطأ فيها
لا يكون كبيرا ثم ذكر عليه السلام المشبهة والمجبرة وذكر ان المنكرين لاكفار المشبهة والمجبرة منهم من زعم انهم فساق وهذا
سمعته يحكى عن بعض الزيدية ولم اعرف هذه المقالة للامام مالك ولا للشيخ ابي الحسين ولا لاحد ممن انكر اكفارهم ثم ابطل
ذلك بان الفسق لا بد عليه من دلالة قطعية من كتاب او سنة او اجماع من الامة او العترة او قياس يقطع به وشيء من هذه
الادلة ليس حاصلا في حق المجبرة والمشبهة ولاجل هذا قطعنا بانكار تفسيقهم ثم يقول لمن قطع على تفسيقهم اذا قد قطعتم
على بطلان اكفارهم لعدم الدلالة عليه فاخبرونا لم قطعتم بتفسيقهم هل الدلالة فاتت عليه ذكرنا ذكرها فالنظر فيها او من
اجل قصور الدليل على كفرهم فوجب القطع بفسقهم فما هذا حاله باطل لان قصور الدليل على الكفر لا يوجب كونه فسقا
بل كل واحد من الكفر والفسق يحتاج الى دلالة ثم انه عليه السلام ذكر ما استدل به على فسقهم ونقضه ثم ذكر المرجئة وحكى ان اكثر البغدادية
من المعتزلة ذهبوا الى ان من جوز من المرجئة على السواء الا بعد ان [illegible] من الوعيد للفساق من اهل الصلاة فهو
فاسق لانه يعتقد عليه معرفة مراد الله في كل شيء ومن اخرج نفسه عن صحة ان يقطع على الله بخطابه بشيء فاقل
احواله ان يكون فاسقا اذ لم يكتف بهذه المقالة قال الامام يحيى واعلم ان تفسيقهم بما ذكرناه فيه نظر من وجهين الاول
ان تفسيقهم بذلك على جهة الالزام ولا يلزمونه الثاني ان الظاهر الفرق بين الوعد وسائر خطاب الله فقالوا الغرض بالوعد
هو الترغيب فيما عند الله فلو لم يبين حاله لحصل الغرض به بخلاف الوعيد فالغرض التخويف وهو لا يحصل مع القطع

حصل مع التجويز فافترقا ثم ذكر مذهب من زعم انه الوعد والوعيد تعارضا وقال بعضه الارجى فيه الخطا فيما ذهبوا اليه من هذه

المقاله فاما كونه فسقا فلا دلاله تدل على ذلك وذكر من غلط في اللغه ولم يحط بحقائق الالفاظ الموضوعه لخلاف الفاظ

العموم قال وخطاهم دون خطا من تقدم ثم ذكر الخوارج وحقق الادله على فسقهم وجودتها وقوتها لم يعترضها والاشكال ان

اول الخوارج الفسق واستحقاق عقابه وسوء احكامه قال الامام يحيى وقد شاركوا امير المومنين فيهم سيره الفسق والبغي

ولم يعاملهم معامله الكفار قال مولانا عليه وقد نقل الاجماع على فسقهم ثم ذكر فرق الاماميه وذكر انهم لقبوا بهذا اللقب لقولهم

بالنص على اعيان الائمه ووجوب الرجوع اليهم في الامور الدينيه وزعموا ان منزله الائمه منزله الانبيا وانه لا بد في كل وقت

من امام ويسمون الرافضه لما نقدم قال والمراد التفاوت في اعتقادهم في الائمه ما لا يجوز من تفضيلهم على الانبيا واحاطتهم بالعلوم

الغيبيه وظهور الخوارق الى غير ذلك من الجهالات تخبطوا في كل واد من الضلال لم يحزبوا احزابا ثلاثه الحزب الاول

الغلاه وهم المفوضه والخطابيه والميمونيه وفرق ومناطق فامر الاشاره الى ذكرهم ولهم اقاويل شنيعه وكفريات

فاحشه لا نقوه بها مسلم قال الامام عليه ولا خلاف بين الامه في كفرهم وليسوا معتبرين من فرق الاماميه كالاثنى عشريه

القرامطه والباطنيه منهم وان انتموا اليهم ومنهم الغرابيه يزعمون ان عليا هو الرسول وانه اشبه بمحمد من الغراب بالغراب

قال ولهم بهو وسائر كبيره اعطلنا ذكرها صيانه بالبياض واكثر الغلاه يبطلون الشرايع ولا يعترفون بها الحزب الثاني

المتوسطه الذين ليسوا بغلاه ولا حصلوا النظر واجتهدوا الكيسانيه كغيرهم وهولا فرق الكامليه وهم الذين يمهون الكل من

الامه بكفرهم لمنع علي حقه وانه كفر بترك المطالبه بحقه والكيسانيه الزاعمون ان الامام بعد الحسين محمد بن الحنفيه ومنهم

من جعله الامام بعد علي ومنهم الجعفريه الزاعمون ان الامام بعد محمد بن علي جعفر بن محمد وكل فرقه من هولا نفرق فرقا

كثيره قال عليه ومعظم اقوالهم خبطا فان قام برهان شرعي بعد امتحانها وتعهدها بالنظر على ان فيها ما يكون كفرا وفسقا

وجب القضا به لان الدليل منع وعالم الطرف مذاهبهم الخطا وانه ليس فيها ما يوجب الاكفار والتفسيق الحزب الثالث القطعيه

قطعوا بموت موسى بن جعفر وزعموا ان الائمه اثنى عشر وهم زبده فرق الاماميه وعليهم التعويل في المذاهب وهم المتطورون

ومنهم الذين تصوروا التقرير للمذاهب وقعدوا في دست العلما واصغوا الى القا ولهم الفضلا في تدوا الاحكام وهم العدد الكثير

ومن عداهم حثاله وغثا وقد بادوا وانقرضوا فلا يوجد منهم الا القليل النادر وهم يزعمون ان الامام يجب عقلا لكونه

لطفا في الدين وان الزمان لا يخلو عنه وانه يشترط فيه العصمه ولا بد له من معجز وانه يعلم الغيب ولا يعرف معنى القران

الا بواسطته ونحو ذلك من مذاهبهم قال عليه وهذه المذاهب وان كان مقطوعا على فسادها وبطلانها فليس فيها ما

يقضي بالكفر والفسق لعدم الدلاله على ذلك وقد ابطل علما الدين مذاهبهم وافسدوها وسكتوا عن اكفارهم وتفسيقهم لما

ذكرناه من عدم الدلاله على ذلك **فصل** قوله وذلك الدليل هو السمع فقط الكلام في هذا الفصل على نحو الكلام فيما

تقدم من بطش في ذكر ادله الاكفار قوله الى قوله ومن عاد فينتقم الله منه الاية ومن عاد فاولئك اصحاب النار هم فيها

خالدون وهو اصرح في الاحتجاج على ما نحن بصدده واما قوله تعالى فينتقم الله منه فذلك في انه قتل الصيد قوله والجمله

كل ما فيه وعيد بخصه فيه نظر وقد يقدم تحقيق هذا في ذكر ما يعرف به كبر المعصيه والمعتمد عليه ما ذكرها هنا فراجع

بالنظر فيه قوله واما السنه الى اخره كلام اما ورد في السنه ما يقضي بكبر عقوق الوالدين وانه فسق وان لم يكن

منوا كقوله صلعم الا اخبركم باكبر الكباير وذكر منها عقوق الوالدين وقد تقدم ذكر ذلك وكذلك الربا فانه ورد فيه صلعم فيه

انه اهون ابواب الربا وهي بلبه وسبعون بابا مثل ان ينكح الرجل امه وورد فيه من الكتاب ما يقضي بذلك كقوله يا ايها الذين

امنوا اتقوا الله وذروا ما بقي من الربا ان كنتم مومنين فان لم تفعلوا فاذنوا بحرب من الله وقوله تعالى الا ما كلوا الربا اضعافا

(هامش:) عنه صلعم انه قال الربا الزنيه بين اهل الربا والكبر ... الرجل ... ان ينكح الرجل امه

فما عز

مضاعفة الاية وقوله الذين يأكلون الربا الاية واما الفرار من الزحف ففي القران تصريح بما يقتضي كونه فسقا وكبيرة وهو قوله

ومن يولهم يومئذ دبره الا متحرفا لقتال او متحيزا الى فئة فقد باء بغضب من الله **قوله** كان يعلم ان سرقة عشرة دراهم

الى اخره هذا ذكره من يصحح التفسيق بالقياس وادعى انه قياس قطعي وقد منع من ذلك المؤيد وابو الحسين وغيرهما لقيل ان

القاضي لا يقطع به الا بالاجماع وهذا اقرب وانما قال حواله منع كون القياس قطعيا وقد حكى عن ابي الحسين وغيره انه لا يمكن

قياس قطعي في التفسيق لانه ان نفى حصول قياس قطعي فلا يقطع وان لم يمكن فهو ذلك فلا قياس والاصح ان ذلك يمكن جلي كما

ذكرنا واما اقامته ووقوعه فمحل نظر ولا يقطع به وقد مال المصنف الى هو ما حكى عن ابي الحسين بقوله لكن الاغلب انه لا يمكن

القطع بمثله بفسق قطعي **القول في الامر بالمعروف والنهي عن المنكر** قيل ان هذا

الباب مما يشتمل عليه الجملة السمعية من باب الوعد والوعيد وهذا لا وجه له والصحيح انه باب مستقل وقد جعله قاضي

القضاة احد الاصول الخمسة وقال هو من اهم ابواب اصول الدين واعظمها الا انه احد من المكلف بجميع جوانبه وذلك

من اربع جهات احدها العقل والشرع فان الامر والنهي يقضي بهما العقل والشرع وكذلك المامور به والمنهي عنه منهما

ما يكون عقليا ومنها ما يكون شرعيا الثاني انه يدخل فيه القطع والظن فقد يجب علينا قطعا وقد يجب علينا ظنا

الثالث انه يشتمل على فرض العين وفرض الكفاية الرابع انه يدخل فيما يخص المكلف الا من الناس وقد يكون فيما يتعداه قال

مولانا عليلم بالغ قاضي القضاة رحمه الله في جعل هذا الباب من ابواب اصول الدين حتى عده من اهمها واعظمها وجعله احد الاصول

الخمسة وقرينا للعدل والتوحيد والوعد والوعيد واذا اعطي النظر حقه علم انه ليس من اصول الدين في شيء وانه من ابواب الفقه

ومسائل الفروع لان فن اصول الدين موضوعه الكلام في اثبات الصانع وصفاته وافعاله واحكام افعاله وليس من هذا القبيل

في شيء وكيف حال الدين في علم الكلام ابحث من عدهم له في ابواب هذا الفن واطرما الوجه في ذلك حتى وقفت على كلام قاضي القضاة الذي ذكرناه

وعلى وجوه ذكرها غيره وكلها لا يقضي بكونه من علم الكلام اما ما ذكره قاضي القضاة من كونه اخذ من المكلف بجميع جوانبه

فليس من ابواب الفروع كذلك الا في قوله ان العقل يقضي به وهو غير مسلم وكذلك ما ذكره بعضهم من كونه يطلب فيه مع

العمل الاعتقاد الذي هو العلم دون الظن فقد ترد بان ذلك لا يقضي كونه من اصول الدين كمسائل الفروع العلمية ومسائل

اصول الفقه القطعية وكذلك اشار الفقيه حميد في وسيطه من ان في الامر بالمعروف والنهي عن المنكر عقوبات على العصيان

فكان ذلك سببا في ايصاله بما تقدم من استحقاق العصاة عقوبات الاخرة قيل وهو وجه صحيح قلت بل يجب فانه يرفاء الصلوة

والزكاة والحج كذلك وقبل الباقي من اصول الدين لانه يجب على كل مكلف معرفة هذا الباب على انفسنا اهل على سبيل الجملة او على

سبيل التفصيل فيجب العلم بكل مسئلة من مسايله الباقي غير مسلم والا والاقرب انه في ذلك من وجوب الصلوة والزكوة ونحوهما

من اصول الشريعة وعلى الجملة فاذا علمت موضوع فن الكلام علمت ان هذا الباب ليس منه بسبيل وانه لا يفتقر الى ما ذكر من

الاعذار ولا تعويل على اقرب ما يمكن محله ان يقال لما كان باب الوعد والوعيد يحتوي على ذكر الطاعات والمعاصي وما يقتضيه

يقضي اليه وما يجب من التوبة عن ترك الطاعة وفعل المعصية وذكر ثوابنا عليهما واحكامهم حسن وناسب ان يردف

ذلك بذكر وجوب الامر بالطاعة والحث عليها والنهي عن المعصية والا يترك لمن يدرها شيئا الا اليها فكان في ذلك الباب ذكر

احكام على الطاعة والمعصية وما ينبغي منهم من حسن المعاملة لله فهذا كلام في تعين ما ينبغي ان يعاملها به غيرهما

من الامر بالطاعات والنهي عن المعاصي ولو الى حد القتال بعد تحسين المقال وقد وقفنا على ما ذكرنا حطوره بالبال ووقوعه

في النفس لبعض المتاخرين فانه صرح بخروج هذا الباب عن فن الكلام وقال الا انه ينبغي الاقتفاء لاثار المتكلمين في ذلك تبركا واقتدا

في اساعيهم دينا ولا دنيا **قوله** افعل او ما يقوم مقامها يعني مقام هذه اللفظة او الصيغة وهو ليفعل في حق الغايب والفعلا

لكن فيه نوع من التعلق بالدين والامر بالطاعة والنهي عن المعصية من اصول الشرايع
وقد مضى ان الا ما يعرف من ان كونه مما يجب به القطع

مثل

وافعلوا ولتفعلوا ولتفعلوا او افعلي ولتفعل هند وقوله على جهة الاستعلا يعني استعلا الامر على المامور والاستعلا طلب
العلو فيخرج ذلك وان كانت رتبة المامور اعلى قوله مع ارادة ايجاده [illegible] ما تناولته الصيغة يحترز من التهدد كقوله تع
اعملوا ما شئتم ونحو ذلك والمراد من هذه الاحترازات تعريف المراد من الاحترازات في حقيقة النهي قوله والمعروف الى آخره الذي [illegible]
المتكلمون في حقيقته انه كل فعل عرف فاعله حسنه وان لم يدخلا في استحقاق المدح فقولهم عرف فاعله حسنه فيه [illegible] الاصل
الاشتقاق والحراج لافعال الله تع لانها لا توصف بانها معروف لانه لم يعرف حسنها مع كونها حسنة وقولهم وان لم يدخل الى
آخره احتراز عن المباح لانه ما عرف فاعله حسنه والمصنف عدل الى الحقيقة التي ذكرها لانها احصر وليس من شروط الحقائق الاشارة
الى وجوه الاستحقاق وكما ذكره مع ان لفظه المعروف واصلها تعرف محققا لا عرف بالتضعيف **فصل قوله** لا خلاف في وجوب
الامر بالمعروف والنهي عن المنكر يعني على سبيل الجملة ولم يعد المصنف خلافا ونعزى الى الحشوية وهو انهم منعوا وجوبه عقلا
وشرعا وقولا وفعلا الا طائفة منهم فزعموا انه لا يجب سمعا ويعلم وجوبه بالعقل فقيل والمحصل منهم والحقيقة انه يجب
الانقياد لكل [illegible] وان تمثل الحرب ولو كان ظالما فيجب الجهاد معه والامر والنهي حسب امره نائبه لذلك اذا لم يرد عنا الى الامر والنهي
من له شوكة فلا يجب بالسيف فقط ويجب بالقول فقط **قوله** واختلف في نفسه هل يجب بالقول والفعل الى آخره لعله
يشير الى خلاف الامامية وقولهم لا يجب فعلا الا في زمن الامام واما قولا فيجب من دونه ومنهم من اطلق فقال لا يجب قولا ولا فعلا
الا في زمن الامام وقال الاصم لا يجب الا حيث يكون ثم امام مجمع عليه لا اذا لم يجمع عليه فلا يجب **قوله** ويدل على وجوبه
من الكتاب قوله تع لعن الذين كفروا من بني اسرائيل على لسان [illegible] هي من اوضح الادلة على وجوب التناهي عن المنكر في حق بني اسرائيل والاستدلال
بها في حقنا مبني على انا متعبدون بشرع من قبلنا ما لم ينسخ وفيه خلاف بين اهل الاصول لكن هذا هو المستخرج وما بعد النهي عن
المنكر يدل الا من بالمعروف واذ هما اخوان ولا فارق بينهما في الوجوب **قوله** فامر الله ان يكون منا من يامر بالمعروف وينهى عن المنكر
يعني وان من للتبعيض الوجوب على ما هو المختار عند الجمهور من علماء الاصول وفيه خلاف واسع ليس هذا موضع ذكره ونشطه قوله
والنهي المذكورين يدل على وجوبه على الكفاية وذلك لان الامر منا و[illegible] البعض منا غير معين وهذه الآية الكريمة كما تدل على وجوب الامر
والنهي المذكورين يدل على ان هذا الوجوب من فروض الكفاية التي اذا قام بها البعض سقطت عن الباقين ويدل على ذلك ايضا ان الغرض
بالامر بالمعروف والنهي عن المنكر ان يقع المعروف ولا يقع المنكر فاذا حصل الغرض بالبعض فلا معنى لايجابه على الكل كتشريع معالم
الدين ونحو ذلك من فروض الكفايات **قوله** وقال تع والمؤمنون والمؤمنات بعضهم اولياء بعض الى آخره وجه دلالة هذه الآية
انه تع حكم على المؤمنين بكون الامر بالمعروف والنهي عن المنكر من اوصافهم فمفهومه ان من لم يكن كذلك فليس بمؤمن كما انه من لم
يقم الصلوة ويؤت الزكاة فلا ايمان له **قوله** وقال تع كنتم خير امة الآية بيانها تامرون بالمعروف وتنهون عن المنكر قال الفقيه
والاستدلال بها على الوجوب يبعد لان غاية مدلولها المدح على ذلك والمدح غير مقصور على الواجب بل يحسن على المندوب ولا يقال وجه
دلالتها ان الله تع جعل هذه الامة خير الامم بذلك لانه تعالى قد يجوز ان يكون خيرا مع ذلك وان كان مندوبا لان ذلك الى ما يقتضي
فضل هذه الامة والفضل الذي بالثواب يكون بالواجب ويكون بالمندوب ومن الادلة القرآنية قوله تع حاكيا عن لقمان يا بني اقم
الصلوة وامر بالمعروف وانه عن المنكر فاقره الله على ذلك ولولا كونه حقا لما حسن اقراره قال مولانا عليم وهذا مبني
ايضا على انا متعبدون بشرع من قبلنا ما لم ينسخ ولا يقال ليس في الآية ما يدل على الوجوب لان الامر صادر عن غير الشارع ولئنا
امره الله تع لانا نقول آخره ما يدل على الوجوب وهو قوله ان ذلك من عزم الامور فانه اشارة الى جميع ما ذكره سابقا من
من اقامة الصلوة والامر بالمعروف والصبر ومعناه انه مما عزمه الله من الامور اي قطعه قطع ايجاب والزام ومنه ان الله
يحب ان يؤخذ برخصه كما يحب ان يؤخذ بعزائمه وقوله عزمة من عزمات ربنا ومنه عزمات الملوك وذلك ان يقول الملك لبعض

من بعده عزمت لبدا الاما وعلى كذا الذا فالذلك لم يكن للمعزوم عليه بد من فعله والمعنى من معزومات الامور اى من مقطوعاتها
ومفروضاتها هكذا اورده جار الله وقال ورايا هكذا بهذه الايه فاصبه تقدم هذه الطاعات وانها كانت ماموراً بها في سائر الامم
قوله وقوله عليه السلام لتعمرن بين الله نعضي فنظر وحتى تغيروا او لتنقل المشهور في روايه الحديث لا تحل العين والمراد
سطوت والطباق احد الجفنين على الاخر بها الاسرع من طرفه عين والعين هاهنا عباره نحن جمله الانسان لانها التي يقع
منها التغيير او الاسفار وليس المراد التخيير بين الانتقال والتغيير بل المراد انه اذا لم يمكنه زجرنا على الفسيح وجب عليه
الاسفار وفيه دلاله على وجوب الهجره على ما ذهب اليه جماعه من اعيان الائمه عليهم كالقسم والناصر والمنصور واليه
الاشاره بقوله قبل عن البلد وعند كثير من اهل البيت وغيرهم ان الهجره غير واجبه واليه الاشاره بقوله وقيل
عن المكان حملوا الاسفار على انه من مكان الى مكان لم يبلغ الهمه عن الرضا بالمعصيه **قوله** وعنه عليه السلام لتامرن بالمعروف
ولتنهون عن المنكر الى اخره روى الترمذي ما هو بمعناه عن حذيفه عنه صلعم ولفظه والذي نفسي بيده لتامرن بالمعروف
ولتنهون عن المنكر او ليوشكن الله ان يبعث عليكم عقابا منه ثم تدعونه فلا يستجيب لكم **قوله** واشباه هذا من الاحاديث اكثر
من ان تحصى من ذلك ما رواه الفقيه حميد ١٢ الخبر عنه صلعم ليحشرن من امتي اناس من قبورهم في صوره القرده والخنازير بما
داهنوا اهل المعاصي وكفوا عن نهيهم وهم يستطيعون وروى عنه صلعم ان التارك للامر بالمعروف والنهي عن المنكر ليس بمومن
بالقران ولا بي وروى عنه صلعم ما من رجل يجاور قوما فيعمل بين ظهرانيهم بالمعاصي فلا ياخذوا على يديه الا اوشك ان يعمهم الله
بعقاب وذكر عبد العظيم المنذري في كتاب الترغيب والترهيب جمله من الاحاديث الوارده في هذا الباب واسعه منها قوله صلعم افضل
الجهاد كلمه حق عند سلطان جائر وقوله صلعم سيد الشهداء حمزه بن عبد المطلب ورجل قام الى امام جائر فامره ونهاه
فقتله وقوله صلعم ما من رجل يكون في قوم يعمل فيهم بالمعاصي يقدرون على ان يغيروا عليه ولا يغيرون الا اصابهم الله منه
بعقاب قبل ان يموتوا وقوله صلعم من راى منكم منكرا فليغيره بيده فان لم يستطع فبلسانه فان لم يستطع فبقلبه وذلك اضعف
الايمان وقال ابو بكر الصديق يا ايها الناس انكم تقرؤن هذه الايه يا ايها الذين امنوا عليكم انفسكم لا يضركم من ضل اذا اهتديتم
واني سمعت رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم يقول ان الناس اذا راوا الظالم فلم ياخذوا على يديه اوشك ان يعمهم الله بعقاب من عنده
وغير هذا مما يطول ذكره ويشق حصره **تنبيه** وقد عرفت مما ذكرنا ان هذا الباب دليله الكتاب والسنه والاجماع
لان المصنف قد اشار الى الاجماع في اول الفصل الكريم بعد ذكره قال الفقيه حميد واما الاجماع فلا خلاف بين الامه على وجوب
الامر بالمعروف والنهي عن المنكر من جهه القول وان اختلفوا في ذلك من جهه الفعل كما يقوله الاماميه والدليل قائم على
وجوبه من جهه العقل من دون امام الا فيما يختص الامام وخلاف الاماميه لا يعتد به لان مذهبهم حادث بعد انعقاد
الاجماع من الامه فيستقيم دلاله الاجماع على كل وجه **فصل** قوله كان المتقدمون من شيوخنا يطلقون القول
بوجوب ذلك اطلاقا اي يطلقون وجوب الامر بالمعروف من غير تفسير بان يكون المعروف واجبا ان المعروف ينقسم الى واجب
ومندوب اذ حقيقه المعروف تشملهما كما مر **قوله** حتى جاء المتاخرون اعلم انه اذا قيل المتقدمون من المعتزله فالمراد
منهم من هو متقدم على قاضي القضاه وتلامذته والمتاخرون القاضي وتلامذته ومن بعدهم وقال في تعليق الشرح بل المراد ان
المتاخرين ابو علي وابو هاشم وطبقتهما ومن بعدهم والمتقدمون من قبلهم وعليه بنى المصنف فان اول من فصل في وجوب
الامر بالمعروف الشيخ ابو علي وهو تفصيل حسن وكيف يتصور ان يجب الامر بما لا يجب على المامور فعله وعلى هذا التفسير ينبغي
ان يحمل اطلاق المتقدمين ولكنه قد نسب الى الشيخ ابي القاسم بقيه الاطلاق على حقيقته والصحيح بوجوب الامر بالمندوب
واحتج بحجه ضعيفه وهو انه قد ورد عن النبي صلعم في السنن الروايه ما يقتضي بان تركها منكر وما كان تركه منكرا وجب

الامر به كقوله صلى الله عليه وسلم لا تدعوا بركعتي الفجر وقد ذكر بعض العلماء انه اذا اطبق اهل بلده على اهمال السنن وتركها وجب محاربتهم
والمحاربة اقصى ما ينتهي اليه في الامر والنهي وجوابه اما قوله صلعم لا تدعوا ركعتي الفجر فالمراد به الحث على فعلهما او
انهما سنة مؤكدة وانه ينبغي الحرص عليهما لعظم ثوابهما ولو حمل النهي على ظاهره فالذي يقتضيه وجوبهما فقط ومع ذلك
يسلم وجوب الامر بهما واما انه يحمل دليلا على وجوب الامر بهما فقط فهذا ما لا وجه له وكما يرد الامر للندب فكذلك يرد النهي
للكراهة لا للتحريم فيكون مؤدى النهي عن الترك كراهته واما ما ورد عن بعض العلماء من ذكر قتال اهل بلد اطبقوا من اهل البلد
على ترك المندوبات فليس بحجة ويحمل على ان مرادهم من تركها تهاونا بامر الدين واستخفافا بها **قوله** فاما المنكر فلا ينقسم يعني انه
قسم واحد وهو ما يستحق عليه العقاب فكله قبيح ولا يدخل فيه المكروه كراهة تنزيه وحكم النهي عنه حكم الامر بالمندوب
فيكون النهي عنه مندوبا **فصل** واختلف الشيخان في هل يدل العقل مع السمع على وجوب ذلك **قوله** وقال ابو هاشم
لا يدل الا السمع **قوله** ذهب قاضي القضاة وابو الحسين والجمهور وصححه السيد صاحب شرح الاصول **قوله** الا في صورة واحدة
وهي ان يلحق احدنا بروية المنكر اغتمام ويغيظ يعني على وجه يمضي بذلك ويلحقه مضض ولا شك ان الغم من انواع الضرر وزاد
قاضي القضاة صورة اخرى وهو ان يفوته بعدم انكاره او الانتفاع به المنكر بادنه واجب عليه كما اذا اعدم الاطعام لا لقادسته
فاراد الغير اخذه او ما يتوصل به فيقصد غيره الى اراقته او الانتفاع به غصبا فيجب عليه عقلا ان ينهى عن ذلك لان
ثابته ما وجب عليه لا يتم الا بنهيه ومدافعته وما لا يتم الواجب الا به يكون واجبا وقد اعترض ما ذكره ابو هاشم والقاضي بانه
لا معنى لاستثناء الصورتين المذكورتين لان النهي فيهما لا يجب عقلا لكونه نهيا عن المنكر بل وجب في الاولى لدفع الضرر وفي الثانية
لتوقف الواجب عليه وهذا غير ما نحن فيه وانه لا فرق في الصورتين المذكورتين بين الامر والنهي وغيرهما فانه يجب دفع كل
ضرر بالامر والنهي وغيرهما ويجب ما لا يتم الواجب الا به امرا ونهيا كان او غيرهما وانما كلامنا في انه هل يجب الامر والنهي لكونه
امرا بمعروف ونهيا عن منكر عقلا ويكون هذا هو الوجه في وجوبهما ولا قائل على ذهب الى ذلك وابو هاشم سبقه ولم يجعل
ما ذكره وجها في الوجوب فلا معنى لاستثنائه تلك الصورة لان الامر والنهي فيها وجب لوجه آخر لا لذلك الوجه وهذا اعتراض حسن
وكلام جيد لا غبار عليه **قوله** لانه من باب الاحسان الى الغير ودفع الضرر عنه اما كونه احسانا فظاهر لانه بقود الى
فعل الطاعة او ترك المعصية يحصل له نفع عظيم ويحصل كثير واما دفع الضرر عنه فلان المأمور بفعل الواجب وترك القبيح يرفع
عنه ضرر العقاب ولما كان الامر الناهي كالسبب فيما ذكر صار كانه النافع له ودافع الضرر عنه وان كان حصول النفع والدفع بفعله
لما امر به وتركه لما نهي عنه **قوله** والذي يشبه الحال فيه يعني من الوجوه التي يحتملها القسمة على ما يذكره كثير من اصحابنا
فانهم يقولون لو وجب ذلك عقلا لم يخل اما ان يجب لامر يرجع الى الامر الناهي من كونه امرا وناهيا او الى الامر والنهي من كونه امرا
بالواجب ونهيا عن القبيح او الى المأمور به والمنهي عنه وهو كون احدهما واجبا والاخر قبيحا او المجموع ذلك او بعضه وكل ذلك
لا يصح لانه كان يجب ان يلزم الامر والنهي في كل حال وعلى كل انسان لان وجه الوجوب قائم في كل حال وفي كل انسان ويجب على
الاعيان وكان يجب الا يرد السمع باقرار اهل الذمة على عقائدهم الباطلة ومذاهبهم الفاسدة اذ ما كان عليه قبله لا يجوز
تغيير حاله والا ان يرد الشرع بخلافه كما في الكذب والجهل **قوله** لان البارئ تعالى مكلف الى آخره فقد جاز عن هذا بان وجه الوجوب
وعلته اذا حصل في حق البارئ تعالى يعني الوجوب ولزم ان يمنع وان يبطل التكليف في ذلك المأمور به او المنهي عنه فلا ضير كما انه لما
وجب المنع من فعل المفسدة التي تصدر من مكلف لكونها مفسدة في حق مكلف آخر وجب ذلك عليه تعالى وان بطل التكليف في حق
ما منع عنه ذلك المكلف **قوله** لكن السمع قضى باقرارهم وقد اجيب بانه لو كان وجه الوجوب ما ذكر لم يصح ورود السمع بخلاف
مقتضاه كما ان الكذب والجهل لما قبحا لكونهما كذبا وجهلا لم يختلف الحال فيهما ولم يصح ان يرد السمع بخلاف ذلك فعلمنا ان وجه الوجوب

في الامر

في الامر والنهي ليس الا لحصول المصلحة لنا فيهما كغيرهما من الواجبات الشرعية والمصالح يجوز ان تختلف باختلاف الاشخاص
والازمنة والامكنة بخلاف الوجوه العقلية المقتضية للقبح والوجوب فانها لا تختلف بحال **قوله** لانه لا يمكن القطع من
جهة العقل الى اخره يعني فلا يصح ان يجعل ذلك وجها عقليا يعرف به وجوب الامر والنهي وانما يعرف ذلك بالشرع فيكون
كوجوب الصلوة والزكاة فانه وان كان لطفا الا انه لما لم يعرف ذلك بالعقل لم يمكن وجوبهما عقليا وحيث لم يعرف الا بالشرع
كان شرعيا وقد احتج الشيخ ابو علي على مذهبه بوجهين احدهما انه لو لم يكن الطريق الى وجوب الامر والنهي عقليا لكان
المكلف مغرى بالقبيح ولمن ابيح له فعله وجوابه ان هذا الكلام في غاية الركة اذ يقتضي انه لا يجب واجب ولا يقبح قبيح الا
والطريق اليه عقلية والا كان المكلف مغرى بالقبيح والاخلال بالواجب وفي حكم من ابيح له ذلك وهذا فاسد ولا ينبغي ان يعول
عليه ولهذا اهمله المصنف الوجه الثاني انه قد ثبت وجوب الامتناع عن المنكر فكذلك يجب المنع منه لان العقل لا يفرق بينهما
واجيب بانه اذا كان الوجه ما ذكر لزم ان يجب المنع على الله لان الامتناع واجب عليه ومثل هذا لا يلتفت اليه **فصل** **قوله**
وكيفية الامر بالمعروف والنهي عن المنكر ان يبدا بالقول اللين هو ما ياتي به على طريقة النصح والوعظ والتذكير **قوله** والا
تعداه الى القول الخشن هو ما فيه غلظة وسطوة على الشتم والوعيد والتهديد **قوله** والا بالعصا وفي حكمها السوط والضرب
بالنعال ونحو ذلك **قوله** ثم السيف اراد القتال لان الاصح انما يجوز هنا القتل والقتال سواء كان في الزمان امام او لم يكن لان ذلك
من مقتضى النهي عن المنكر اذا العرض الانفع واذا لم يتم الا بالقتل جاز وعليه قوله تعالى فقاتلوا التي تبغي **قوله** وقد ورد النص
الى اخره فيه نظر من وجهين احدهما ان مثل هذه الاية لا تعد من النصوص على ما نحن بصدده بل من الظواهر الثاني دعواه ان النص
يتضمن الكلام اللين والخشن فلا دلالة في ظاهره على ذلك ولعله فسر ما اراد الله بما الغلظة فالذي يجب على المسلمين ان ياخذوا به
في شانهما اصلاح ذات البين وتسكين الدهماء بارادة الحق والمواعظ الشافية ونفي الشبهة الا اذا اصرتا فحينئذ يجب المقاتلة الا
ان الاية في الحقيقة غير دالة على ما استدل بها المصنف وغيره عليه من وجوب التدريج لان ذكر الاصلاح فيما اذا اقتتلت فئتان
على سبيل البغي منهما جميعا وذكر القتال فيما اذا بغت فئة على فئة وكان الباغي احد الفئتين فامر الله تعالى في حق القسم الاول بالاصلاح
واقتصر عليه لكنه يعلم بدليل الخطاب انه اذا لم ينجع صير الى قتالهما معا وذكر في القسم الاخر القتال للباغية لكنه يعلم بدليل الخطاب انه لا
يقاتل الا مع عدم جدوى غيره فليتامل **قوله** ان الاية لم تفصل الى اخره ظاهره انه اراد هذه الاية فرسه العهد بالذكر
وهي قوله تعالى وان طائفتان الاية وهو غير مستقيم وانما يستقيم اذا قصد بها ما سبق ذكره فيما يدل على وجوب انكار المنكر فيكون
الاحسن ان يقول ان الايات المتقدمة واما هذه الاية فانما تدل على الاصلاح والقتال لمن بغى **فصل** وللامر بالمعروف
والنهي عن المنكر شروط **قوله** ولان ذلك يصير الحصر الى اخره يعني ان الامر لو لزمنا ان نفعل كذا الوجوه لصير الاجبار الوجوب
اذ لو لم يكن حاكما يوجبه لما امر به وذلك في النهي فاذا كان الحصر لا يحسن الا مع العلم فكذلك ما يتضمنه ويبنى عنه **قوله**
ويترتب وجوب الفعل والكف عنه الى اخره تعالى فاسد هذا محتمل لانه يلزم ان تساوي الفرع الاصل فيجب على الامر الناهي ان
يامر وينهى ولو لم يعلم وجوب ما امر به وقبح ما ينهى عنه اذا كان يمكنه العلم وهذا الاصح فانه يقبح منه في تلك الحال فلا معنى
لهذا القياس المتكلف لولا ملجي اليه ففيما سبق غنية عنه **قوله** السيد قد يدخل الكلام في مسائل الاجتهاد بالخصوص ان قال
السيد ما يجب علينا فيه الامر والنهي الامور الاجتهادية التي طريقها الظن بحيث انا نظن وجوبها او قبحها ولا نعلم ذلك
ومعنى ما ذكرتم وشرطتم ان يرتفع فيها باب الامر والنهي لكونها غير معلومة وتلخيص الجواب ان النظر انما هو في منشا الكلما
فمتى دلت عليها الادلة الظنية بعد توفية الاجتهاد حقه صار الوجوب فيها والقبح معلومين لان دليل وجوب العمل بما
ادى اليه الاجتهاد قطعي عندهم ونظيره ما اذا حصلت قرينة تقتضي الظن بان الطعام مسموم او ان في سلوك هذه الطريق

لحوق ضرر فانه حسن يعلم بالعقل علما نفسيا وجوز بحسب الطعام والطريق قوله واما الانكار على من يكلم امرأة في السوق
الى اخره فهو جواب لسؤال المقدر تقديره انه يحتمل من ان يراه يكلم امرأة في سوق او على قارعة طريق ولا يعلم ان ذلك منكر لجواز
ان يكون زوجة له او محرما قوله من حيث وقف موقف التهمة يعني وقام مقام ريبة ولا يسكت وجوز بحيث ذلك ولعدا بالحـ
في تعريف من قد علمه ليلا ومعه نعش وجاء به في المسجد بانها زوجته وقال انها صفية لئلا يختالج قلب المار شك مع كونه صلى الله عليه وسلم
لا يتعلق به التهمة ولا يتطرق اليه الوهوم وهو الطاهر المعصوم قوله وسؤال من له استدعاء الغير الى الدين يعني فانه يحسن
وان علم انه ذلك لا ينفع منه قوله وتكليف من المعلوم انه يكفر كان الاولى ان يقول وامر الله ونهيه من علم انه لا يلتزم ولا يسمع
ان معنى ما ذكره مستقيم قوله وههنا بحث هو ان الاولى ان يرجح ولا معنى لسقوط الوجوب مع انتفاء العلم والظن لعدم التاثير فان
المانع وهو علم عدم التاثير او ظنه منتف والاصل الذي يقتضيه الادلة الوجوب مطلقا قوله الثالث ان يعلم او يغلب على ظنه
الى اخره وقد يقال هذا الشرط على وجه اخر وكيفية هي اوفق وهو ان يعلم او يغلب على ظنه انه ان لم يأمر بالمعروف وينه عن
المنكر ادى الى تضييعهما كجواز ترى الات الملاهي المعادة موضوعة والخمر حاضرا ومن يريد الشرب واقفا ويشاهد الغير
لم يشتغل مع ان وقت الصلوة قد اذن بالزوال قوله والامر بالتوبة عنه ونحو ذلك يعني بما يكون فيه دعاية الى الاقلاع ومعرفة
خطابه فيما اقدم عليه كان يعرفه بما يقتضي الله بتلك المعصية والاقدام عليها والاصرار وعدم الاستغفار وما سال بالتوبة من
الفوز بالجنة والنجاة من النار قوله قيل الى المعترفة حاصله من قبل التقاني ليس هذا على سبيل الاطلاق وقد يكون في نهي
المنكر من هو غافل عن الله عز وعلا لحدود الله وقد يكون قريب العهد بالاسلام فمن كان كذلك فلا كلام في حسن تعريفه او وجه
قوله واختلفوا في الوجوب القياس سوى الوجوب لانه اذا علم اجماع جماعة للشرب الخمر دار وحضوره عندهم ولم يعلم هل
قد شربوا او وقعوا من العمل اولا فالاصل عدم ذلك وتوجه الوجوب وعدم المسقط قوله يتركه او ما طرا فيه قال الفقيه حميد
ومن ذلك نحو الضربة والحبس الطويل قوله او ماله المجحف قال الفقيه حميد والمجحف حاله ما يؤدي الى هلاكه او يدنو من ذلك من
المشاق العظيمة وما لم يؤد الى ذلك لم يسقط الوجوب كما لا يسقط وجوب الجهاد لمكان ما يتحمله من المؤنة التي يعدم في ماله فكذلك
ههنا قوله ونحو ذلك يعني الافطار في واجب الصوم وترك الصلوة حتى يخرج وقتها وغير ذلك قوله وذكر السيد في شرح
الاصول الى اخره قال والعقلة وفي هل يحسن فيه ان كان الرجل ممن يكون في تحمله لتلك المذلة اعزاز للدين حسن والاولى وعلى
هذا يحمل ما كان من الحسين بن علي عليهما السلام لما كان في صبره على ما صبر اعزاز لدين الله عز وجل وعلى هذا ساير به سائر الائمة
فمعول المرء من ولد الرسول صلى الله عليه وسلم الا ثبت واحدا فلم يترك الامر بالمعروف والنهي عن المنكر حتى قتل في ذلك قوله والاقرب انه
لا فرق بين ما فعله الحسين وما يفعله غيره بعد ان كان الغرض ظاهرا لان صدور ذلك ممن يقتدى به ومن له رياسة عامة ليس
كصدوره ممن لا يسطره الله ولا يلتفت اليه قال الفقيه حميد فان كان ممن يقتدى به حسن منه ذلك وان ادى الى هلاكه وعلى ذلك جرى
احوال كثير من المشايخ نحو الحسين وزيد ومن حذا حذوهما فانهم قاتلوا في قلة من الانصار حتى ادى الى الاستئصال شأفتهم
فصاروا قدوة للامرين بالمعروف والناهين عن المنكر من بعدهم ولم يرجع المصنف اخر كلامه الى الاعتراف بالفرق لكنه نقل
على الا فرق في حسن ذلك سواء صدر ممن له منصب الاقتداء او لا قوله فقال تعالى حاكيا عن لقمان الى قوله واصبر على ما اصابك
اراد ان هذه الاية الشريفة دالة على حسن الامر بالمعروف والنهي عن المنكر وان ادى الى ان يصاب لانه امر بالصبر على ذلك وهنا
بناء على احد تفسيريها وهو ان المراد الامر بالصبر على ما ناله من الاذى بسبب امره ونهيه لانهما مظنتان لذلك والتفسير الثاني
ان المراد الامر بالصبر مطلقا ذكره المحشي في الكشاف قوله يؤدي الى تضييع معروف اخر كان الاولى ان يقول يؤدي
الى ترك واجب اخر لانه لو ادى الى ترك مندوب لم يضر ذلك لا لمنع وجوب الامر بالواجب قوله ولا يوصف الامر الناهي بانه

معرّف له تعالى صحيح ذلك واما ان امن ووجهه في حكم المفسد لدعائه الى فعل القبيح او ترك الواجب فليس هذا جوابا عنه وظاهر
كلام السيد في شرح الاصول انه لا يسقط الا اذا لم يؤد الى مضرة اعظم منه ومثله لما اذا علم الناهي عن شرب الخمر او على ظنه
ان نهيه يؤدي الى قتل جماعة من المسلمين او احراق محلة فلا يجب عليه والحسن واما العقيه حسن فجعل الشرط الا يؤدي
الى منكر اخر او ترك معروف واجب مطلقا فيسقط الوجوب والحسن لانه يكون حسن مفسدة وقد احسن المحقق البيان وجود في
النقل فليوقف الناظر على المطر حقه فصل اعلم ان المعروف والمنكر ضربان قوله احدهما يكون ضروريا ظاهرا وذلك نحو وجوب
رد الوديعة وشكر المنعم وقضاء الدين في العقليات ووجوب الصلوة والزكوة والصوم والحج في الشرعيات وقبح الظلم
والكذب في العقليات وقبح شرب الخمر والزنا في الشرعيات قوله والثاني لا يكون ظاهرا بل يكون نحو خفاؤه وذلك نحو
العقائد الفاسدة في المسائل المختلف فيها وظاهر كلام المصنف ان من هذا القسم ايضا ما يجب ويقبح من الاعمال الظاهرة وكونه
معلوما من ضرورة الدين بل يجوز خفاؤه على المامور به او المنهي عنه ومن ثم تعذر بوجوب تقديم التعريف فيه قوله يعني ان هذا
لحسن الامر والنهي فيه الا بعد التعريف احتاز المصنف انه لا بد من البيان والتعريف قبل الامر والنهي الى هذا مال الفقيه حميد
فانه قال بعد ذكر النهي عن الاعتقادات الفاسدة والنهي لا يكتفى به في هذا الباب بل لا بد ان يبين له ان هذا الاعتقاد جهل وان تركه
يجب وان القاه عن اعتقاده في هذه الصورة مع غيران يتضح انه باطل يعد ولانه يلزم منه اعتقاد جهلا وذلك المذهب
واعتقاده من دون دلالة تدل عليه قبيح فيقبح منه ان يأمره بذلك لانه يكون امرا بالتقليد وقال في تعليق الشرح وكلام
قاضي القضاة يقضي بانه ينهى عن ذلك وينكر عليه فيه وان لم يبين له وجه الحجة كما في غيره من القبائح التي من افعال الجوارح
وانه يمكن من العلم بقبحه وقال والاولى التفصيل فان كان المنهي ممن الظهير بالاسلام او ممن لم يمارس الادلة وجوه الحجج
وجب ان يبين له الدلالة على صحة ما هو عليه وصحة ما يدعوه اليه وان لم يكن كذلك لم يجب عليه ان يبين الادلة ويبطل فيما
على الوجه الصحيح يقوده الى الصواب فان لم يبطل فقد اتى من جهة نفسه قوله فقال بعضهم لا يتصور الاكراه في ذلك هذا
هو اختيار الامام ض ويحيى الفقيه حميد وذلك ان الصلوة لا تكون صلوة على الحقيقة الا بالنية فاذا عريت عنها لم تكن صلوة فلا
تكون حسنة وقد ثبت ان النية لا يصح الاكراه عليها فلا يصح الاكراه على ما يحتاج اليها وفي حكم الصلوة الوضوء والصيام والتيمم
والحج ونحوها قوله وقال بعضهم يتصور الاكراه في ذلك هذا يقضي به مذهب الهادي عليه السلام ان تارك الصلوة عمدا استخفافا بلا تأويل
تارك الاصل ومن هدم بهم انه يجلس ويصفق عليه لان مثل ذلك لا يجزيه الا طلب قطعها منه وان يضطر الى ذلك ولولا صحته
الاكراه لم يحسن قوله ويكون مؤيدا لما ذكرناه تعالى ليس مؤيدا له لان هذا النوع لا يتوقف على فعل ولي لها عليه فليس من
ذلك القبيل والاتفاق هنا حاصل على انه يصح الاكراه قوله احدهما لا يكون للاجتهاد فيه مجال نحو ما كان وجوبه او تحريمه
قطعيا والمعلوم من ضرورة الدين كوجوب غسل الوجه في الوضوء وقبح الكذب الذي فيه نفع قوله بعد التعريف يعني بوجوبه
او قبحه واقامة الدليل على ذلك ولا يحتاج الى معرفة حال فاعله لانه مما لا يختلف الوجوب فيه والتحريم باختلاف الاجتهاد بل
الحكم فيه واحد في حق كل مكلف قوله وعلى الحنفي ان ينهى الشفعوي عن شربه يعني لان العبرة في هذا بحال الفاعل لا بحال
الامر والمنكر فالشافعي اذا فعل ذلك مرتكب المحظور عنده لكون مذهبه تحريمه وعند الحنفي لان الحنفي يرى تحريمه على الشفعوي
ومتى ترك وان استحله هو قوله اما لفقد العلم والتساهل في النظر يعني فقد العلم المعتبر في المجتهد الذي يحق له ان يقلد
وسع لاجله او لعدم الثقة به بان لا يكون من اهل التحري فيتساهل في النظر بالا يوفيه حقه قوله فاذا عدل المجتهد والمقلد
عما كلفاه في المسئلة التي يكلفه المجتهد ان يوفي النظر حقه ويبحث عن الادلة ولا يعمل في اجتهاده ولا يخالف ما اداه اليه والذي
يكلفه المقلد ان يقلد المجتهد العدل بقدر ان يحصل له الطريق الى علمه وعدالته على ما ذكر في موضعه من اصول الفقه قوله

بل هو خلال العبد كله هو خلال له عنه كلا الكل **تنبيه** اعلم انا سلكنا في هذا الباب مسلك الايجاز ولم نبسط القول فيه
ولا عولنا على استيفا ما يورده اصحابنا رحمهم الله في مصنفاتهم في علم الكلام والفقه من فصول يذكرونها في ما يعتبر حاله بالاكراه
وما لا يعتبر وفيما يعتبر اعتقاده ام ظهوره له افتقاده وكونه خطا باطلا ما الذي يجب عليه وفي المفتي اذا اخطا ما الذي يلزمه
وفي الحاكم اذا اخطا في الحكومة ونحوها الا في ذلك ايغال في الخروج الى فن اخر وتعرضا لما لا يعني فيما نحن بصدده وله كل اخر
يلتمس منها والحمد لله ولي التوفيق

الكلام في احوال الايمة عليهم السلام في حق الصحابة رضي الله عنهم

هذا باب بسط فيه المصنف واسهب في الكلام عليه واطنب بشرعه وزعمه
وصدق همه وشرح المقالات فيه وقد افاد واجاد وفي حق الصحابة الايجاد ويمكن مناقشته من وجهين امرهما الشهير
احدهما انه اتى بهذا الباب في غير موضعه المختار اللائق به والقياس ان يؤتى به في احد موضعين اما في الكلام على الفسق
لانه اليق به واعرف فيه اذ اهم ما في هذا الباب الذب عن تفسيق الصحابة والرد على من فسقهم او كفرهم وذكر الشبه في ذلك والجواب
عنها وذكر ما يدل على خلاف ذلك من الايات والاخبار عن المصطفى المختار والاثار عن الايمة الاطهار وهذا هو الذي اعتمده الامام
عماد الاسلام يحيى بن حمزة عم فانه ذكر ذلك في باب الفسق لانه باب يذكر فيه تفسيق من فسق من الامة صحابيا كان او فاسدا واما ان
يذكر في باب الامامة ويسوغ عقيب الكلام في امامة امير المؤمنين وذكر انه احق بالامامة ممن تقدم عليه واغتصب حقه كاعتقاد الايمة
وكتبهم واحسن ما يعتذر به للمصنف انه يحاشي عن ذكر هذه الشبه في باب التكفير والتفسيق ظنا انه لمكان الصحابة ومحلهم
عن ان يسلكوا في اعداد الطوائف المرمية بالفسق او الكفر ولو يدخلها في مسألة امامة امير المؤمنين ويوسطها فيها لطول الكلام
في هذه الشبه واتساع دائرتها اذن لتباعد بعض الكلام في تلك المسألة عن بعض وهذا عذر حسن الا انه كان الاولى على هذا
الاعتبار ان يؤخر الكلام في شان الصحابة الى ان ينقضي الكلام على الامامة فان الكلام فيها اهم واقدم وهذه الشبه من لواحقها
وتوابعها والاختلاف الواقع في شان الصحابة بسببها ولاجلها الوجه الثاني من وجهي المناقشة ان المصنف رحمه الله ترجم هذا الباب بعنوان
بان قال الكلام في احوال الايمة في حق الصحابة وذكر فيه اربعة ابواب اولها نسبة المصنفين على الجملة والثاني في الرد على الطاعن
في كل واحد على انفراده والثالث فيما ورد من النهي عن سبهم والرابع في تزكيتهم والترضية عنهم وهذه الابواب المذكورة غير ما تقتضيه
الترجمة وامور خارجة عنها واما اتى بالكلام في احوال الايمة في اخر فصل من فصول الباب الرابع وهذا كلام لا ملايم بين جملته
وتفصيله وترجمته وجملته ولو انه قال الكلام في احوال الصحابة لكان نحسنا الا انا شبهه وكذلك لو انه قال الكلام في احوال
الايمة في حق الصحابة ويذكر ما ورد عن الايمة فمنهم من حسن الثناء عقبه يذكر من حال هذه الطريقة وبنى امرهم على غير
حقيقة ففسقهم وخطاهم غير منزلتهم احتج عليهم بما ورد من الايات والاخبار ثم ذكر شبههم ثم اجاب عنها وانصافاته في قوله
الصحابة والاسانيد بهذه اللفظة العامة لكل صحابي نظر فان الكلام هذا من اوله الى اخره انما هو في شان المشايخ الثلاثة ثم ذكر
امير المؤمنين على جهة الاستطراد فاما سائر الصحابة ومن كان في ادلة التزكية والترضية ما يشملهم واما اوردها من اجل الخلفا
لكونهم يدخلون فيها دخولا اوليا واما سائر الصحابة فغير مقصودين واعلم ان الامام يحيى عليه ذكر هذه الابواب والانواع في باب
الفسق من كتابه التحقيق واحكم في نظمها غاية الاحكام حتى افرغها في قالب الالتئام وجعلها مسائل المسألة الاولى في التفسيق
لما وقع في الصدر الاول من الخلاف وهل يوجب الكفر او الفسق ام لا وذكر الخلاف في ذلك ثم قال وحقيقة المسألة لا تتضح الا ببيان كشفه
التنصيص على امامة امير المؤمنين ثم بيان حكم من خالف هذه النصوص فهذان مطلبان ثم ذكر المطلبان واسهب في الكلام عليهما بيانا
للمذاهب وذكرا للادلة والاسئلة والاجوبة وللشبه وحلها وابطالها المسألة الثانية في بيان ما اورد من المطاعن التي توجب
تفسيق المشايخ الثلاثة ثم ما يتعلق بامير المؤمنين واسهب في الكلام على ذلك واجاب بما اورده منه المسألة الثالثة في اقامة البرهان

على التركيه للصحابه واختصاصهم بالعداله وحملها اربع مرات الاولى فيما ورد من الايات القرانيه الثانيه من الاخبار النبويه
الثالثه من جهة الطرق الاعتباريه الرابعه من جهة الاثار المرويه ومن كلام الامام يحيى اخذ المصنف رحمه الله ما اورده
ولكنه ما رتبه على ما رتبه بل خالف في الترجمه والسياق فطابق كل الطباق والامر قريب وما مثل ذلك بمعيب والله الموفق
قوله فتارة يكفرون وتارة يفسقون اعلم انه لا خلاف عند اهل التحقيق من ائمة الزيديه والمعتزله ونظار الاشعريه في ان
الخروج على امام الحق بغيا وعدوانا وابطال امامته والطعن فيه والقعود عن نصرته والتخذيل عنه وترك الاعانه على امره مع
التمكن من غير عذر فسق لمخالفة الاجماع المنعقد على ذلك واما الجهل بامامته وادعاء الامامه لغيره والجلوس مجلس الامام
من غير امر منه ومخالفته في ذلك كما كان من المشايخ الثلاثه في حق علي عليه السلام فهل يكون كبيره ام لا فيه مذهبان المذهب الاول
انه من جملة الكبائر واختلف هولاء هل يكون كفرا او فسقا فمذهب اكثر الاماميه ونسب الى الصباحيه من الزيديه انه كفر وحكي
عن بعض الاماميه وعن الجاروديه من الزيديه انه فسق والى هولاء اشار المصنف بقوله فتارة يكفرون وتارة يفسقون وعبارته
ما يوهم ان المكفر صادر ممن صدر منه التفسيق وانما يقولون تارة بهذا وتارة بهذا وليس كذلك وانما اراد ما ذكرناه من ان
منهم من يكفر ومنهم من يفسق المذهب الثاني ان ما ذكر لا يعد كفرا ولا فسقا قال الامام يحيى وهو راي اهل التحقيق من ائمة الزيديه
والمعتزله قال وهو المختار قوله ولعل المزري عليهم كان الاولى ان يقول المزري بهم من الازراء وهو التهاون يقال ازريت
اذا قصرت به وازريت به اي حقرته او الزاري عليهم والزاري على الانسان الذي لا يعده شيئا وينكر عليه فعله والزاري ايضا العاتب
الساخط قوله اما الامر الاول وهو في الجواب عما ذكروه في فسق الصحابه لم يعتمد المصنف ما ذكر في تكفيرهم رضي الله عنهم لتناهيه
في الضعف وافراطه في الفحش وكيف يرمى بالكفر سيد الناس ايمانا واشدهم فيه ادراكا وايقانا واعلم ان مدار الخلاف هنا على الخلاف في النصوص
الوارده في امامة امير المومنين علي عليه السلام فمن قال بانها جليه فيقطع فيها بالمخالفه يكون كبيره اما الكفر كما زعمته الاثني عشريه وبعض فرق
الزيديه واما فسقا كما زعمه بعض الاماميه وبعض الزيديه كما تقدم تقريره ومن قال بانها خفيه يعلم المراد منها بنوع من الفكر والانظار
قال الامام يحيى فما اتاه الامر فيه الخطا من غير كفر ولا فسق قال وهذا هو المختار عندنا وعليه الاكابر من علماء العتره قوله اكثر ما
يقتضي ان صح الامر خطا وهذا يقضي بالسكوت عن خطائهم ولا قائل بذلك من اصحابنا قال الامام يحيى وهو اكبر الادله مبالغة في تحسين
امر الصحابه فوجدنا الذي نقطع به هو الخطا لا غير ذكره في تحرير هذه الدلاله التي اوردها المصنف قوله وبشارتهم بالجنه يشير
الى ما ورد من اخبار الرسول صلى الله عليه وسلم من دخول اصحابه العشره الجنه وهم الخلفاء الاربعه وعبد الرحمن بن عوف وابو عبيده بن الجراح
وسعد بن ابي وقاص وسعيد بن زيد بن عمرو بن نفيل وطلحه والزبير وقد نظمهم السباعي في قوله ... علي والثلاثه وابن عوف وسعد ثم سعيد
كذاك ابو عبيده الجراح فهو منهم وطلحه والزبير ولا مزيد ولفظ الحديث المامور فيهم وهو من روايه سعيد بن زيد قال سمعت رسول
الله صلى الله عليه وسلم يقول ابو بكر في الجنه وعمر في الجنه وعثمان في الجنه وعلي في الجنه وطلحه في الجنه والزبير في الجنه وسعد بن مالك في الجنه وعبد الرحمن
بن عوف في الجنه وسكت عن العاشر قالوا من هو العاشر قال سعيد بن زيد يعني نفسه اخرجه ابو داود والترمذي وفي روايه
اشهد على رسول الله صلى الله عليه وسلم اني سمعته وهو يقول عشره في الجنه النبي في الجنه وابو بكر في الجنه وذكر الحديث ولم يذكر ابا عبيده
قوله لو صح ان في العلماء من يكفر الفاسق اسناد خبر الواحد والصرا الى اخره هذا الكلام قلق غير مانوس وكان الاحسن
ان يقول لو صح ان في العلماء من يكفر الفاسق لاستفاض لعدم ان يكون عنده حجه قطعيه يوجد بها في الفسق ولو قال لو صح ان
المخالف في هذه المسئله المورده لهذه الشبهه وهم الاماميه يكفرون الفاسق لكان ارجح واوضح واما رجوعه الى انكار الفاسق
الخواص ضروره اكبر من الضرر في سرقة عشرة دراهم وهو لا يفسق به فكان التمثيل بغير هذا انسب وابلغ لكنه اخذ ذلك من كلام
الامام يحيى عليه السلام فانه جعل هذا وجها مستقلا في جواب هذه الشبهه قال ما لفظه واما ثانيا فلان الضروره في انكار الفاسق في حق

الواحد والاجماع اخص من سرقة عشرة دراهم والمعلوم من حال العلماء من ائمة الزيدية والمعتزلة انهم لم يفسقوا من
خالفهم في هذه الاصول كاهل الظاهر في انكار القياس ولا من دفع خبر الواحد ولا فسقوا ابراهيم النظام في انكاره الاجماع
ولو كان اعتبار الضرر صحيحا في التفسيق لوجب تفسيق من ذكرناه **قوله** فما المانع ان يكون تحزبهم على وجه الصواب الى آخره
قال الامام يحيى ويكون في ذلك منزلة من قام للامامة وبويع له بعد سبقه غيره جهلا بذلك ولم يتحقق الحال ثم لا يتبوا (?) ان
تصرفه كان خاطئا يكون معذورا في تصرفه فهكذا هاهنا **قوله** وبعد فقد سئل امير المومنين عن الذين تخلفوا عنه ايام
صفين الى آخره هم سعد بن ابي وقاص وابن عمر واسامة بن زيد ومحمد بن مسلمة هاولاء هم المشهورون بذلك واقتصر الامام
يحيى عليهم ولم يذكر غيرهم وذكر غيره ان منهم زيد بن ثابت وسعيد بن زيد بن (?) بن نفيل و(?) لفظ الامام يحيى بان قال المسئلة
التاسعة في حكم من تاخر عن امير المومنين على جهة التوقف من غير بغي ولا محاربة وحكي عن امير المومنين عليه السلام انه لما بلغه تخلفهم
قام خطيبا فحمد الله واثنى عليه وقال ايها الناس انكم بايعتموني كما بويع عليه من كان قبلي وانما الخيار للناس قبل ان يبايعوا
فاذا بايعوا فلا خيار لهم الا وان على الامام الاستقامة وعلى الرعية التسليم وهذه بيعة عامة من رد عنها رغب عن دين المسلمين
واتبع غير سبيلهم وانه لم يكن بيعتكم اياي فلتة وقد بلغني عن عبد الله بن عمر وسعد بن ابي وقاص ومحمد بن مسلمة امور كرهتها
والحق بيني وبينهم في ذلك ثم نزل عن المنبر وبعث اليهم وجمع الناس عليهم وقال بلغني عنكم امور كرهتها ولست اكرهكم
على القتال بعد بيعتكم اياي فاخبروني عن الشيء الذي ابطاكم عن الدخول فيما دخل فيه المسلمون وما الذي يكرهون من
القتال معي الستم قد بايعتم ابا بكر وعمر وعثمان قالوا بلى قال فاخبروني لو ان معاوية وعمرو بن العاص قاتلا واحدا من الخلفاء
اكنتم تقاتلون معه قالوا نعم قال فلم تكرهون القتال معي وقد علمتم اني لست بدونهم ولو شئت ان اقول لقلت فاخبروني عنكم
هل تخرجون عن سعي قالوا لا والله ولكنا نكره معك قتال اهل الصلاة فقال لهم ان ابا بكر قد استحل قتال اهل الصلاة وقد
راى عمر مثل ما راى ابو بكر وقال ابن عمر نشدتك الله والرحم ان تدخلني فيما لا اعرف ثم انصرف القوم وقيل ان عمار بن ياسر
رحمه الله استاذن امير المومنين في مكالمة ابن عمر فاذن له فقال يا ابن عمر انه قد بايع عليا من المهاجرين والانصار من ان
فضلناه عليك لم تغضب واما (?) قتال اهل القبلة بالتسيير (?) وقد علمت ان القاتل يقتل بالسيف والمحصن يرجم بالحجارة وما
قاتل علي من اهل الصلاة الا من لزمه من حكم القتال ما لزم هولاء فقال ابن عمر والله ما احب ان الدنيا وما فيها لي بان اظاهر عدوا
على علي يوما او امرت بعضه ساعة واحدة وقال ان عمر جمع اهل الشورى فكان احقهم بها في نفسي علينا وهو اليوم على ما كان
عليه بالامس غير انه جاء مرفيه (?) السيف فصدعت (?) عنه وقال عمار تعلمون ولا تعملون ثم استاذن في مكالمة محمد بن مسلمة فلما كلمه
قال محمد انه لولا ما في يدي من رسول الله لتابعت عليا ولو ان الناس مالوا جانبا ومال علي جانبا لكنت معه اشار محمد الى ما سمع
عن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم مما يقضي بمنع قتال اهل الصلاة فانه قال امرني رسول الله ان اقاتل بسيفي ما قوتل به المشركون فاذا
قوتل به اهل الصلاة فاضرب به صخرة حتى يكسره فقد كسرته بالامس ونقل ان امير المومنين عليه السلام قال في حقه ما كل مفتون
يعاتب وان امير المومنين بعد ذلك قال لعمار دع عنك هولاء الرهط الثلاثة اما ابن عمر فضعيف في دينه واما سعد فحسود
واما محمد بن مسلمة فذنبي اليه اني قتلت قاتل اخيه مرحبا اليهودي يوم خيبر قال مولانا عليه السلام وهذا يويد ما يرويه اصحابنا ان عليا
عليه السلام هو قاتل مرحب ولعله اراد ان محمد بن مسلمة يحسدني لذلك وغاظه ان لم يكن هو قاتله واستولى النفس (?) على ثار اخيه محمود بن مسلمة
فقد كان قتل عند اسياح اول حصن من حصون خيبر القى عليه رحا فقتلته واما ابن هشام فالذي ذكره في سيرته ان محمد بن
مسلمة هو قاتل مرحب قال الامام يحيى واعلم انه لا خلاف ان ابن عمر وسعدا ومحمد بن مسلمة لم يمتنعوا من البيعة والرضا بامامته
وانما امتنعوا من المقاتلة معه لاهل القبلة ولم يشدد عليهم امير المومنين في المقاتلة بل تركهم على حالهم من الشبهة وان كان

قد يشبههم إلى ضعف في الدين والبصيرة وقد رويت عنهم هذه المعاذير المذكورة وإن كان عليه السلام قد قبلها منهم فلا عتب عليهم في
التخلف والاعتزال لرضاه بإسقاط ذلك عنهم وإن ثبت أنه ألزمهم الخروج معه ولم يعذرهم في التخلف فتخلفوا فأما هذا حاله فلا
يبعد أن يكون كبيرة لأن كل من أمره الإمام بأمر ثم خالفه بعد أن ضيق عليه فيما يلزمه فيه الطاعة والانقياد فلا يبعد فسقه
وأنه بمنزلة البغي عليه قال عليه السلام والظاهر من حالهم والذي يدل نصه في حقهم أنه لم يضيق عليهم أمر الخروج معه بل عذرهم
لما عرض لهم من الشبهة في ذلك فلا يفسقون بالقعود والتخلف عنه قال مولانا عليه السلام الظاهر وقد تظاهرت الروايات على
توبة ابن عمر وندمه على ترك الجهاد مع أمير المؤمنين واشتد أسفه على ذلك حتى قال ما آسف على شيء تأسفي على أني لم أشهد معه
المشاهد وحكى الحاكم في سورة العنكبوت أن أمير المؤمنين أذن له في التخلف **مسألة** الذي تقدم من الروايات المذكورة في
بيان أولئك الرهط فيه ما يقضي بأنهم غير متوقفين في إمامة أمير المؤمنين وإنما توقفوا في جواز حرب أهل القبلة مع اعتقادهم
لإمامته والتزامهم لبيعته وتقدم أن الإمام يحيى عليه السلام روى الاتفاق على ذلك وعدم الاختلاف فيه ورجح الإمام المهدي عليه السلام ما
روى أنهم متوقفون في الإمامة ومتأخرون عن البيعة وذكر أن هذه الرواية أظهر من الأولى وأشهر ولا أعلم مستنده في ذلك
قال الإمام يحيى عليه السلام لم يقع الخلاف في شأن أمير المؤمنين عليه السلام إلا بعد انعقاد إمامته لأمور أما أولاً فلأنه قسم بينهم بالتسوية
ولم يفضل أحداً على أحد فغضب قوم وأنكروا ذلك قال مولانا عليه السلام أشار إلى طلحة والزبير ومن حذا حذوهما قال وأما ثانياً فلأنه
دعا إلى محاربة أهل القبلة فضعفت بصائر قوم عن قبول ذلك وأنكروه قلت أشار إلى ابن عمر ومن حذا حذوه قال وأما ثالثاً
فلما كان من أمر عثمان وكل هذه أمور عارضة لا تقدح في صحة إمامته بعد ثبوتها واستقرارها بالنصوص الواردة فيها وبما كان
من إجماع المسلمين على بيعته **قوله** الشبهة السادسة قوله عليه السلام من مات ولم يعرف إمام زمانه مات ميتة جاهلية إلى آخره
ملخص ما قالوه أن ذلك يدل على أن كل من جهل إمامة إمام مات ميتة الكفار من الجاهلية وفي هذا الوجه دلالة على كونه مخالفاً
للبات وخارجاً عنه **قوله** وقد أجمع أهل التحقيق على أن معناه إلى آخره لا نعرف تفسير المصنف فيما ذكره وكيف يحمل على معرفة
الشروط وقد قيده بالزمان فقال إمام زمانه فإن الشروط مشروط في الإمام مطلقاً لا في إمام زمانه فقط والذي رواه الإمام
يحيى عن العترة أن المراد ومن يعرف فيه داعي الوقت فيتبع مع الكمال وقيل أراد القرآن وقيل أراد علياً عليه السلام فإن الإمام يحيى
وبها يعسوب ذكره في الجزء **قوله** يدل على أنه يجوز خلو الزمان عن إمام ليس حمله على معرفة الإمام بعينه ما يمنع عنه
ذلك لأن المراد من لم يعرف إمام زمانه الموجود لا غير الموجود **قوله** والكثير منهم أن يكون اعتقادهم خطأ هذه عبارة
تقضي الشك في التخطئة وقد سبق أن الخطأ مقطوع به وقاعدة المصنف تقتضيه **قوله** وليس فيه أنه يموت كافراً أو فاسقاً
قال الإمام يحيى لأنه لم يقل من جهل إمامة الإمام فهو كافر أو فاسق وإنما قال إنه يموت على حالة من خلال الجهل وقد يكون
الرجل جاهلاً بالحق وهو غير فاسق ونحن نقول الموجب الخبر وهو أن الواجب أن يعرف الإنسان إمام زمانه لأن الجهل به قبيح
ولا يأمن أن يكون مع الجهل مخلاً بما هو واجب عليه **قوله** ولهذا لم يقطع أهل التحقيق إلى آخره بناء على أن المراد بمعرفة
الإمام معرفة شروطه **قوله** ومن آذى الله يوشك أن ينتقم منه مصارع أو شك أي أسرع في السير إنشاء كما قال الجوهري
ومنه قولهم يوشك أن يكون كذا قال الإمام يحيى في حرب أحد ومن آذى الله لعنه الله والواقف هذا الخبر يدل على أن أذية
علي كأذية الله ورسوله وأدنى درجاته أن يكون فاسقاً ومن أخرجه فقد آذاه إذ لا أذية أعظم من أخذ الحق على صاحبه
قوله والجواز لكن يعني من الدعاء لهم باسم الخلافة والخروج مع بعضهم في بعض مغازيه وأخذ نصيبه من الفيء والترحم عليهم
الباب الثاني في الجواب عما طعنوا به على كل واحد من الصحابة والمراد هنا الصحابة المشايخ الثلاثة فكان الأولى
عدم الإتيان بهذا اللفظ العام فليس المراد من عدد كثير وما هو من أفراده الجم الغفير إلا الثلاثة فقط قوله في

فدك قال الجوهري هي قرية بخيبر وقال الامام يحيى هي قرية مما افاء الله على رسوله من غير ايجاف عليها بخيل ولا
ركاب وكان رسول الله صلعم ينفق مما ينفع من غلاتها على نفسه وخاصته الى ان توفي صلعم وهي في يده على هذه الصفة وقد
ذكر في عدد قرى فدك انه سبع وذكر في تقدير غلتها انها كانت في كل سنة بلغت اربعة الف دينار واعلم ان وجه الطعن بغصبه فدك
من جهتين احدهما انه صلعم نحلها فاطمة عليها السلام لانها ادعت ذلك وهي صادقة في دعواها لعصمتها ويكون قولها حجة
ولانها جاءت بشهادة ثابتة على ذلك وهي شهادة علي عليه السلام وام ايمن فيكون ابو بكر ظالما لها لانه اخذ مالها من غير حق ظالما
واذا كان الفسق يقع باخذ عشرة دراهم فلان يقع باخذ اموال كثيرة اولى واحق الجهة الثانية دعواها الفدك بسبب الارث
من ابيها وهو ثابت بنص القرآن وقد اشار المصنف الى الجهتين في اثناء جوابه **قوله** فعدلت الى دعوى الارث هذا احد اقوال ذهب
الى كل منها طائفة من العلماء واهل التاريخ القول الثاني ان فدك كانت في يد رسول الله الى ان مات بينا وليها ابو بكر بعده ولم تتفق
من فاطمة عليها السلام منازعة فيها لابي بكر وانما راجعته في ذلك على جهة الاستخبار فلما عرفت جوابه سكتت واعرضت عن ذلك وكغير
القول الثالث قول من قال انه اخذ فدك ظلما ورد فاطمة رد ذنوب الفسق **قوله** سواء كان الخبر ناسخا او مخصصا اعني
لاية المواريث القاضية بان كل مستحق من نبي وغيره فان حمل الموروث من الانبيا مشروعا في الاصل ثم رفع فهذا معنى
النسخ وان حمل غير مشروع وجعلوهم غير مرادين في اية المواريث وانما شملهم اللفظ فورد الخبر لبيان ما اريد من عدم
دخولهم فهو مخصص **قوله** وجوزوا ان يكون في افعالهما ما هو صغير يعني وليس في دعواها لما ادعته حتى لا يصح لمنعها بقطع
ملكه **قوله** فكيف يعلل خاطر ابي بكر صدق الخبر هذا كلام يحتمل لان ظاهر الامر ان ابا بكر ادعى انه سمعه من رسول الله وانما
يصح هذا لو انه رواه له غيره **قوله** وجعله مخصصا هو يصح الصاد الاولى يعني لعموم الخبر الانبيا واحتج الانه يعم
فهي مخصصة له وهو ايضا مخصص بكسر الصاد الاولى لاية الميراث الشاملة للانبيا وغيرهم **قوله** لما قرر امير المومنين
حين انتهى الامر اليه هذا هو الظاهر من الروايات واجازه التواريخ ومما يؤكده ما روى ان عبد الله بن الحسن بن الحسن اراد
من السفاح العباسي بعد تملكه وهلاك بني امية ان يرد فدك الى اولاد فاطمة وقال ناشدتك الله الا وفيتنا حقوقنا فاجابه
السفاح عليه بمناشدته الله هل صار الى علي بعد عثمان قال نعم قال فما صنع فسكت عبد الله والسفاح يكرر المناشدة له اقبل
على انقطاع حجته اذ لو رده علي عليه السلام لاجابه بذلك قال الامام يحيى والمختار عندنا امران احدهما ان الذي ادعته فاطمة في فدك
كان حقا قال وهو الذي عليه الاكثر من اكابر اهل البيت واتفق عليه اهل التاريخ وانها جرت بينها وبين ابي بكر المناظرة في فدك
وادعت ان اباها نحلها اياها فقال لها ايتني برجلين او رجل وامرأتين فقالت شهودي والله سيد الوصيين وامير المومنين والحرة
الصالحة ام ايمن التي اجاز لها رسول الله صلى الله عليه وسلم الحرمة ولابنه فقال رجل مع رجل او امرأة مع امرأة فلما عرضت عليه ذلك
وسكتت ثم قال ابو بكر ان الله اذا اطعم نبيه طعمة في حياته فهي للخليفة من بعده فلما اقرها الملك رسول الله لعذركوا اقراره مقبولا
فيما كان في يده قالت ويحك ما بر الحي تحالفه اترث اباك ولا ارث ابي فاجحي بالخبر ولما سمعت ذلك اعرضت ومرت على قبر ابيها
فضربت يدها عليه وقالت قد كان بعدك انباء وهنبثة لو كنت شاهدها لم يكثر الخطب **قال عليه السلام** فهذه المناظرة
ظاهرة بين اهل التاريخ لا يمكن انكارها لظهورها واشتهارها الامر الثاني انها صادقة فيما ادعته من ذلك لان رسول الله
بشرها بالجنة وان سيدها ومن امير المومنين في الجنة حذا منزله وقال صلعم كمل من الرجال كثير ولم يكمل من النساء الا
اربع آسية امرأة فرعون ومريم ابنة عمران وخديجة بنت خويلد وفاطمة بنت محمد وقال صلعم فاطمة بضعة مني يريبني ما رابها
ويؤذيني ما اذاها وكيف لا يكون صادقة في تلك الدعوى وقد شهد بصدقها فيها امير المومنين ولا يشهد الا بالحق ولا يقول الا
الحق هكذا ذكره الامام يحيى في كتاب التحقيق وذكر عن اهل البيت في الانتصار تصحيح كون فدك كانت ملكا للرسول صلعم الظاهر

قوله

قوله فلله وللرسول ويصحح حكم ابي بكر وانه صلعم لا يورث ويجعلون مصرفه المصالح كسائر الافيا اعتمادا
على حكم ابي بكر قال مولانا عليلم واما صححوا حكم ابي بكر لانه حكم بظاهر الشرع وقد روي عن زيد بن علي انه قال حين سئل
عن ذلك لو كان ذلك الي ما قضيت الا بما قضى به ابو بكر وقد اشتهر عند اهل التواريخ ان عمر بن عبد العزيز لما افضت
اليه الخلافة وولي الامر رد فدك الى اولاد فاطمة ونقض حكم ابي بكر وقبل ذلك ولم ينكر فلو كان حكم ابي بكر صحيحا عند
اهل البيت لم يقبلوا ما فعله عمر فانهم بجملتهم معصومون عن الخطا وقد اجيب بان عمر بن عبد العزيز لم يقصد نقض حكم ابي بكر وانما
اراد الاحتياط فان كان لفاطمة في معلوم الله فقد صيره الى ابنائها وان كان لمصالح المسلمين ومن المعلوم بعد خمسه
منهم فقد صيره الى خيرة المسلمين ورؤسائهم واذا لم يكن بد من وضعه في بعض فالاولى وضعه فيهم لما ذكر وخالف في صحة حكم ابي
بكر الامامية جميعا وبعض الزيدية وبعض المعتزلة واحتجوا بعصمة علي عليلم فقوله وشهادته احق وحجة قطعية وطلب
شاهدا اخر معه مخالفة للقاطع والحكم بخلاف ذلك باطل ورد بانه لو كان باطلا لنقضه علي عليلم بعد توليه وكذلك الحسن
وغيره لانهم لا يقرون الباطل ولا انكره في وقته سواهما وسائر المسلمين غضبا لفاطمة الزهراء وكيف يقرون اول حكم جاء به في
الاسلام مع كونه باطلا وقد احتج بتقرير علي عليلم ومن بعده من الائمة له بانهم تركوا نقضه لمصلحة اخرى لا لصحته قالوا
وقد احتمل ان يكون قول علي عليلم حجة قاطعة للاجتهاد فقال بذلك اكثر الزيدية فاما على قول رسول الله صلعم وعلى هذا يكون حكم
ابي بكر في فدك باطلا وقال بعضهم ما هو الا كقول سائر الصحابة يجوز مخالفته والعدول عنه الى غيره للاطلاق وقال المستنقص
كانوا بالخيار في الاخذ بقوله وقول غيره من غير نكير ولان مخالفة العترة له في كثير من الاقوال الفقهية ظاهرة ولا يتصور علم
في ذلك قولان قوله والا فلا اقل من ان يخرجه عن الفسق وقال اما اذا لم يلتبس له ذلك فلا يخرجه عن شي وما الذي يبقى بعد
عدم سور ذلك مصير حالكما بصادم الشرع وينافيه قوله ومنها ان النبي صلعم مات وهو يقول نفذوا جيش اسامة الى اخره لا
يخلو كلام المصنف هذا عن اضطراب وكان ينبغي ان يبني الاعتراض على احد وجهين اما ان ابا بكر لم يمتثل الامر في حال مرض رسول
الله صلعم لعدم الخروج الى مخيم اسامة ومعسكره لانه اقام في المدينة يقضي في امر نفسه ليخلفه وفي امر عمر لانه طلب منه الرجوع
وقد كانا خرجا مع الجيش وقد قال الشيخ ابو الحسين الخياط ان ابا بكر استرد عمر من جيش اسامة للحاجة اليه واما ان يبني الاعتراض
على ان ابا بكر لم يرسل امر رسول الله صلعم بتنفيذ جيش اسامة بعد موته صلعم وبعد ان افضت الخلافة اليه وولي الامر واذا تاملت
كلام المصنف وجدته خلط الوجهين وجاء من كل واحد منهما بلفظ ولانه في اوله رمز الى عصيانه بعد موت رسول الله وفي اخره
نبه الى الوجه الاول فليتامل والذي عول عليه الامام يحيى وغيره الوجه الاول قال حاكيا عن الخصوم لانه قال عليلم في مرضه مرة
بعد مرة نفذوا جيش اسامة وكان ابو بكر وعمر فيه وعثمان وكانوا من جملة من يلزمهم النفوذ فيه لامره فلم يفعلوا ذلك لمخالفة لامره
وسعيهم ابو بكر عن ذلك ومخالفة الرسول لا محالة فسق ولعل المصنف لم يقصد الا هذا المعنى ولكن كت عبارته بقوله مات
وهو يقول وكان المطابق ان يقول مرض وهو يقول او قال في مرضه والقصة ان رسول الله صلعم اقام بعد قفوله من حجة الوداع
بقية ذي الحجة والمحرم وصفر وضرب على الناس بعثا الى الشام وامر عليهم اسامة بن زيد بن حارثة مولاه وامره ان يوطئ
الخيل تخوم البلقاء اي حدودها والداروم من ارض فلسطين فتجهز الناس واوعب مع اسامة المهاجرون الاولون قال ابن هشام
قال ابن اسحق وحدثني محمد بن جعفر بن الزبير عن عروة بن الزبير وغيره من العلماء ان رسول الله صلعم استبطأ الناس في بعث اسامة
وهو في وجعه فخرج عاصبا راسه حتى جلس على المنبر وقد كان الناس قالوا في امرة اسامة امر غلاما حدثا على
جلة المهاجرين والانصار فحمد الله واثنى عليه بما هو اهله ثم قال ايها الناس نفذوا بعث اسامة فلعمري لئن قلتم في امارته
لقد قلتم في امارة ابيه من قبله وانه لخليق للامارة وان كان ابوه لخليقا لها ثم نزل وانكمش في جهازهم واستعز برسول

الله مرضه فجهز اسامه وخرج بجيشه معه حتى نزلوا الجرف من المدينة على فرسخ فضرب به عسكره وتتام اليه الناس
وثقل رسول الله فاقام اسامه والناس لينظروا ما الله قاض في رسوله قال ابن اسحق حدثني سعيد بن عبيد بن السباق
عن محمد بن اسامه عن ابيه اسامه بن زيد قال لما ثقل رسول الله صلعم هبطت وهبط الناس معي الى المدينة فدخلت على رسول الله صلعم
وقد اصمت فلا يتكلم فجعل يرفع يده الى السما ثم يضعها علي اعرف انه يدعو لي قوله من الجائز ان يرى الصواب في تاخيره
لنصرة الاسلام ولئلا تتفرق المسلمون كان الاولى من هذا ان يقول ان انفاذ الجيوش والسرايا انما هو مبني على انظار المصلحة
ومراعاتها والى سكانه لما ولي الامر بعد الرسول راى الصلاح متعلقا بالوقوف بالمدينة عقيب وفاة رسول الله صلعم فان كان
هذا اصلاحا فقد فعله وان كان غير صلاح فقد اعتقد انه صلاح ولم لا يكون عذرا له هكذا ذكر الامام يحيى واما كلام
المصنف فلقائل ان يقول واي خلاف نصرة للاسلام في تخلف الجيش واي افتراق في نفوذه وكان المصنف لمح الى وقوف الجيش
وتخلفه كان واز غامر الغزوه في امر الامامه لما شجر بين المهاجرين والانصار فيها ولا معنى لهذا فان الشجار ارتفع
بالبيعة الى ابي بكر واستقر الامر واستقر ولو نفذ الجيش لم يعد ذلك خللا في الاسلام ولا فرقة بين المسلمين ولعله لمح الى ما كان
من الارتداد ببعض العرب وانه لو نفذ الجيش والحال ما ذكر لكثرت فرق الردة ولكان في ذلك خذلان عن جهاد المرتدين قوله
وقد جهزه من بعد لما استقر الامر فهو نظر لان جيش اسامه المذكور لم ينقل جهزه ابو بكر له وان جهز عسكرا الى الشام فغير
ذلك الجيش ومع عود ذلك الامر وبعد ذلك الزمان بزمان كثير والله اعلم قوله قالت المعتزلة كل هذه الاحاديث افتعلها
الروافض في هذه العبارة اشارة الى انه لا يقطع بما قطعت به المعتزلة من احالة […] تلك الاخبار لانه اضاف ذكر الهم وتخلص عن
عهدته وقد ورد شي من التواريخ ونقلها غير الروافض من الزيدية وغيرهم ولكن نقول لا اشكال انها لم يبلغ حد التواتر
واما ان العموم معلوم مشهور وفضلهم معروف غير منكور وتلك الامور المنسوبه اليهم لا تليق بحالهم وفضلهم ولا
يصدر مثلها الا عن الجبابره المفرطين في الظلم والعدوان كما كان من خلفا الجور الامويين والعباسيين واما اصحاب رسول
الله وخواصه ومن سمحوا بديارهم واموالهم وابنائهم واباهم في محبته ونصرته وحفظ اديانهم فمن البعد ان تصدر منهم
ما فيه احباط لهما اعمالهم الصالحه وجراة على الله وهتك لحرمة رسول الله وينبغي اجتناب الظن السي فيهم فهو من البعض الذي
هو اثم والله اعلم قوله وقال لابي سفيان حين امره بالمشاقه هي مفاعلة من الشق واصلها المشاققة فادغم […]
سكن القاف الاولى وادغامها في الثانية وقد نقل عن ابي سفيان استنكار تولي ابي بكر وتصيير الامره والخلافة في تيم وهم
من اضعف بيوت قريش ولم يكن لهم رياسة ولذلك روي عن ابي سفيان انه قال لعلي عليه السلام […] على هذا الامر […]
قريش اما والله لئن شئت لاملانها خيلا ورجلا فزجره علي عليه السلام وقال طال ما غششت الاسلام واهله وكانه عليه السلام
فهم منه قبح القصد وعدم النصيحه للاسلام واهله واعمايدا الهوى فيما تقع منه وعداوته للاسلام ظاهرة ولم
يدخل في الاسلام الا عن غلبة […] قوله طاحا منار الاسلام المنار في الاصل علم الطريق والمعنى المراد حفظ
سنة الاسلام واحماد […] به […] قوله والمنافسة في الرياسة المنافسة الرغبة في الشي على وجه المباراة
قوله اذ سلك مسلك المناظرة والمحاجاة كان الاصوب ان يقول والمحاججة بمعنى الحجاج وهي اقامة الحجة واما المحاجاة
فهي من قول اهل اللغة بينهما احجيه يتحاجون بها وهي لغبة واغلوطة يتعاطاها الناس بينهم قال ابو عبيد هو نحو
قولهم اخرج ما في يدي ولك كذا وقد صار يعرف فيما اورد من المسائل على جهة الالغاز وليس هذا المقصود هنا قوله
لم يكن الصحابة […] يستحسنوا الصواب […] قوله ان علم النبي […] لا بد […] اسامة ومن تبعه
هذا ان النبي صلعم قد ولى امر العلوم […] دون ابي بكر […] ومراتب كثيرة كتوليته عمرو بن العاص وخالد بن الوليد وقد

وأن أبا بكر الصلاة التي هي سنام الدين ولا تتولاها إلا أخيار المسلمين قوله ولهذا قطع بشارة إلى آخره قالوا وأحرق
الفجاءة بالنار مع نهيه صلعم عن ذلك وقال لا يحرق بالنار إلا رب النار قوله قال المعتزلة المشهور أنه كان من أعلم
الصحابة إلى آخره قال الإمام يحيى وعلى الجملة فهذا الأمر على ما ذكره السائل يعني من عدم علمه فقد توهم صلاحيته
للأمر وأنه أهل له لظن وشبهة ولم يتعد به ذلك عن الفسق وأنه لم يعلم جوازه مخالفة للدين قال مولانا بأنه علم مقتضى ما ذكره
الإمام يحيى عليه السلام من أنه يقتضي نفي الإمامة ظانا للصلاحية وليس منها في شيء فأورد وأصدر وقدم وأخر ونحو ذلك في
النفوس والأموال وجال في ميدان هذا الأمر الواسع المجال أنه لا يحكم بفسقه وفي هذا نوع حسن أكثر فليتأمل قوله
فهذا قدم بالكذب على الكثرة لم يعرض المصنف لما اشتهر في هذا وجهها ظاهر وهو منع كون ذلك مما يقطع بكبره قوله
ومنها قول عمر كانت بيعة أبي بكر فلتة إلى آخره وجه احتجاجهم بذلك أن قالوا في هذا شأن أنها كانت خطأ وأنه يجب قتل العائد لمثلها
فيها وهو يدل على اعتقاد عمر أنه غير صالح للإمامة قوله وبعد فقوله وقى الله شرها يدل على أنه لم يكن يعتقدها
خطيئة يعني لأنه لو اعتقدها خطيئة لقال ونسأل الله أن يعفو عنها أو فنستغفر الله منها ونحوه فأما وقى الله شرها
فالمراد أنه كان فيها نوع خطر وأن مثل ذلك لا يؤمن معه الفرقة والتشاجر لأن البيعة وقعت بعد نزاع شديد من
غير اتفاق رأي واجتماع كلمة وإنما وقعت فجأة من غير تدبر ولا تردد ولا مشاورة وإنما قال عمر لأن بيعة أبي بكر أمر بدا لا بفكر
ووقى الله شر ذلك حتى لم ينقل عن عمر لعن أبي بكر مثل ذلك فتفرق المسلمون وسفق الفساد والعناد لكن وقى الله شر
ذلك وتم لعمر ما أراد والمعنى أن الملجئ إلى ذلك في صدر الإسلام وعقيب وفاة رسول الله صلى الله عليه وسلم خشية إهمال هذا الأمر وما وقع
في السقيفة من التنازع العظيم الذي كاد يفضي إلى أشد الفساد ولا يلجئ إلى مثل ذلك فيما بعد لاستقرار أمر الإمامة وعدم
نازعه ونشر فيها وأحكام المسلمين لمن وليها في أمته وأمن من يخلفه إلى أن يحكم أمرها ويه وما سنه من سنن الجاهلين
لصار ويستروه فتضربه إشاعة السنة الرديئة وكان الحجيجين يحدث عمر يوهموا أن معنى فلتة يعني الزلة والخطيئة
وليس كذلك قال الجوهري يقال كان ذلك الأمر فلتة أي فجأة إذا لم يكن عن تدبر ولا تردد والفلتة آخر ليلة من كل شهر
ويقال هي آخر يوم من الشهر الذي بعده الشهر الحرام انتهى قيل وإنما سميت آخر ليلة من الشهر الذي بعده الشهر الحرام فلتة
لأن من لم يدرك ثأره فيه فاته بدخول الشهر الحرام لما يكون من كف الأيدي فيه عن القتل والقتال

فصل وأما ما طعنوا
به على عمر فوجوه قوله قال لولا علي لهلك عمر قال ذلك حين أراد أن يرجم مجنونة وحين أراد أن يرجم حاملا فنبهه
علي عليه السلام وقال له في شأن الحامل هب أن لك عليها سلطانا فما سلطانك على ما في بطنها قوله مغلاة بالدرة الدرة بكسر
الدال المهملة وهي شيء يستعمله الأمير يضرب به إذا دعى الداعي إلى ذلك قال الجوهري الدرة التي يضرب بها قوله وقال
لابن عباس ما أظن صاحبك إلى آخره وفي الرواية أن ابن عباس قال بعد قوله الأول إذا الله ظلامته وأنه قال بعد قوله الثاني
والله ما استصغره الله حين ولاه سورة براءة وعزل أبا بكر وبما روي أن عمر قال للعباس رضي الله عنه في مناظرة أن
هذا الأمر لمن هو أحق به مني ومنك لمن تركناه وراءنا بالمدينة يعني عليا عليه السلام قوله أنه قال عام الحديبية هو بالتخفيف
مكان معروف بالقرب من مكة كان النبي صلعم قد انتهى إليه من المدينة قبل الفتح يريد دخول مكة معتمرا يهدي معه فصده
المشركون ووقع بينه وبينهم خوض في الصلح والهدنة فقبل ذلك رسول الله صلعم مع اشتراطهم الهدنة على رجوعه وعدم
دخوله فنحر الهدي بالحديبية وقد كان نشو الوعد بدخولهم مكة برؤيا رآها رسول الله صلعم قبل خروجه إلى الحديبية
كأنه وأصحابه قد دخلوا مكة آمنين فحلقوا أو قصروا فلما قص الرؤيا على أصحابه فرحوا واستبشروا وحسبوا
أنهم داخلوها في عامهم فقالوا إن رؤيا رسول الله صلعم حق وكان الذي راجع في ذلك عمر أنه كان رجلا جهوريا جسورا

وحاشى علمه وفضله ورسوخ قدمه فى الاسلام ان يسمو مَعنى المكذب لله ورسوله واما قصد الى استنكار ان يقبل رسول الله صلعم
ذلك مع القطع بصدق وعد الله منازعة فى الراى لان عُمَر كانت تلك عادته كما نازع فى امر اسرى بدر وفدائهم وكما نازع فى الصلوة
على المنافق وما حسن على ذلك بصوب الله رايه فى عدة مواضع كما كان فى قصة بدر وفى الصلوة على المنافق واذا توصل كلامه
فى الحديبية حق التامل وجد قاصدا تقوية الايمان لا تضعيفه **قوله** فلما قال النبي صلعم افقلت لكم من عامكم هذا فسكت الذى انه
قال لا قال النبي صلعم فهو كما قلتُ معناه ان ما وعدتكم فهو صدق وسيكون الامر فى المستقبل كما قلت لكم قال الامام يحيى فلما سمع ذلك
عُمَر سكت وعلم ان ذلك كائن فى المستقبل كما وعد الله وقد كان ذلك يوم الفتح فدخلوها امنين محلقين ومقصرين غير خائفين
من احد وحزنا ولا نكاية واما صدور الاستنكار والاستبعاد وما هو فى معنى التكذيب من عبد الله بن ابى راس المنافقين وعبد الله
بن نفيل وتراجعه من الحزن فانهم قالوا والله ما حلقنا ولا قصرنا ولا رانا المسجد الحرام فنزلت لقد صدق الله رسوله الرويا
بالحق لتدخلن المسجد الحرام ان شاء الله امنين محلقين رؤسكم ومقصرين **قوله** قالت المعتزلة ولا نسلم صحة هذا الخبر الى اخره قال الامام
يحيى والحاصل ان هذا الخبر ان كان احاديا فلا يقبل فى احكام الفسق لانه لا شك فى ان الامر بقتل المسلم يكون فسقا لا سيما فى قتله
عمن تعظم محله فى الاسلام ويرتفع مكانه فيه كامير المومنين وان كان متواترا او يورث العلم وامكن حمله على النوع عن الختا
والتفرق وجب حمله عليه ولا يجوز القطع به فى الفسق مع امكان الحمل على ما ذكر وقال الامام المهدى يحمل على انه اراد ان
النفر الذى فيهم عبد الرحمن بن عوف اذا عقدوا الواحد لزم اتباعه وان امره لازم لهم لان ذلك من احكام الامامة فصار الذى
بحاره عبد الرحمن ومن انضم اليه كالمنصوص عليه ونص الامام على امام بعده سائغ فى اعتقاد امامته عند كثير من الامة قال
على واذا كان يعتقد ذلك جاز ان يامر بقتل من خالفه لانه يصير عنده باغيا واذا كان مخطيا فى هذا الاعتقاد فهو خطا
لا يقتضى الفسق اذ لا دليل على ذلك ولا يفسق الا بدليل قاطع **قوله** جا الى باب فاطمة فاحرقه وفعل وفعل المذكور ان عمر
قام على الباب وقال لئن لم يخرج امير المؤمنين لاحرقن عليه البيت بمن فيه واخرج عليا والزبير وكسر سيفه **قوله** وان فاطمة
لتستر ضربه على بطنها الذى رووه انه لما دخل عمر عليهم البيت اعتمد على الباب واعتمدت فاطمة عليه فضرب الباب على بطنها
فالقت جنينا اسمه محسن وبقيت عليلة الى ان ماتت **قوله** من انه لا يظن العاقل بالصحابة مثل هذا قال الامام يحيى وهذه الروايات
روت مستنطق وضعفه وحكايات موهومة عن حال الاتوبة بسيسم ينسبون الى وضع الاحاديث ونشر هذه الاخبار فى الرد
والبهمة بمنزلة احبار الجبر والتشبيه والقصد بوضعها الطعن فى الصحابة واسقاط منازلهم فى الدين فاما الامعنى لها وبل
هذه القصص فانها لو صحت لكانت من الكبائر المبطلة للاعمال الموجبة لاستحقاق النار فاما وخلافهما معلوم من حال الصحابة
بعى فقرعلم منهم تعظيم امير المومنين ورفع منزلته واستمدادهم من جهته للراى والمشورة واعتمادهم على فتواه فى مسائل
الاجتهاد **قوله** فقتل عارف حاجة وفى الترواية ان القاتل رجل اقامه امير المومنين هناك ليشهر عنهما **قوله** وهذا استخفاف
بامير المومنين وهو فسق قالوا والوعيد بالقتل فى حق امير المومنين اعظم من الخروج عليه **قوله** برواية احاديه غير مقطوع بها
قال الامام يحيى مستوية الى رجل تقفى منهم فى نفسه نقلة الثقة واهل الرواية ولو قدرنا صحته فغايته الامر فيه انه خبر
احادى لا نعمل به فى التفسيق ومعارض لما اثر عن عمر من الرجوع الى امير المومنين فى الاجتهادات والاعتراف بحقه وبغير نحنه
وانه لولاه لهلك وغير ذلك من الروايات الحسنة فانه هى عن هذيان الروافض وفرقه الملاحدة **قوله** ومنها انه اذ ودان
رسول الله صلعم لما احتضر الى اخره بعيرهم هذه الشبهة على ما ذكره الامام يحيى انه قالوا لما حضر رسول الله صلعم الوفاة وكان فى البيت
رجال منهم عُمر فقال صلعم هلموا اكتب لكم كتابا لن تضلوا بعده ابدا فقال عمر حسبنا كتاب الله واختصموا فى البيت فقال عُمر فى
الرسول انه ليهجر وعصاه حين طلب ان يكتب الكتاب وهو رد على الرسول فى امره واعتراض عليه فان لم يكن هذا كفرا ففيه

من الكفر

من الاستخفاف بالرسول فاقل احواله ان يكون فسقا قال مولانا المهجر من الهجر وهو الهذيان يقال هجر المريض يهجر
هجرا فهو هاجر والكلام مهجور قوله والجواب ما يهدم من ان هذه الاخبار لا ينطق صدقها قال الامام يحيى ان اجلا
من الخلق من عمر ما اتهمه بالردة والرجوع عن الاسلام بعد وفاة رسول الله ولو كان ما يقولونه صحيحا لوجب ذلك
قال مولانا عليلم بل هذا من الاخبار الصحيحة اخرجه الشيخان البخاري ومسلم في جامعيهما من رواية ابن عباس رضي الله عنه قال لما
حضر رسول الله صلعم وفي البيت رجال منهم عمر بن الخطاب قال النبي صلعم هلموا اكتب لكم كتابا لن تضلوا بعده فقال عمر ان رسول
الله صلعم قد غلب عليه الوجع وعندكم القران حسبكم كتاب الله فاختلف اهل البيت واختصموا فمنهم من يقول قربوا يكتب لكم رسول
الله صلعم ومنهم من يقول ما قال عمر فلما اكثروا اللغط والاختلاف قال رسول الله صلعم قوموا عني فلا ينبغي عندي التنازع قال
ابن عباس وهو يقول ان الرزية كل الرزية ما حال بين رسول الله صلعم وبين كتابه وفي اخرى قال ابن عباس يوم الخميس
وما يوم الخميس ثم بكى حتى بل دمعه الحصى قلت يا بن عباس ما يوم الخميس قال اشتد برسول الله وجعه فقال ائتوني بكتف
اكتب لكم كتابا لن تضلوا بعده ابدا فتنازعوا ولا ينبغي عند نبي تنازع فقالوا ما شانه هجر استفهموه فذهبوا يردون عليه
فقال ذروني دعوني فالذي انا فيه خير مما تدعوني اليه وامرهم وفي رواية فاوصاهم بثلاث فقال اخرجوا المشركين من جزيرة
العرب واجيزوا الوفد بنحو ما كنت اجيزهم وسكت عن الثالثة او قال نسيتها وقد قال الامام يحيى اذا قدرت صحته فانما
هو منقول بالاحاد فلا يعول عليه في المسائل العلمية ويجوز ان يكون عمر قد التبس عليه حال رسول الله فظنه مغمى عليه
فيكون الخطا في هذا دون الخطا في العمد وسياتي ان شاء الله اعتراف عمر بما كان منه من منعه رسول الله عما اراد من امر الكتاب
وذكره لعذره في ذلك قوله لما قال الناس توفي رسول الله انكر ذلك ذكر اهل السير ان عمر حين مات قام وقال والله ما مات
رسول الله ولا يموت حتى يظهر على الدين كله وليرجعن فليقطعن ايدي رجال وارجلهم ممن ارجفوا بموته ولا اسمع رجلا يقول
مات رسول الله الا ضربته بسيفي وكان ابو بكر حال موت رسول الله بمنزله فجا في تلك الحال حتى كشف عن وجه رسول الله صلعم
فوجده ميتا فقال بابي وامي طبت حيا وميتا ثم خرج والناس حول عمر وهو يقول انه لم يمت وانما هو غائب كما غاب موسى عن قومه
فقال ابو بكر ايها الحالف على رسلك ثم قال من كان يعبد محمدا فان محمدا قد مات ومن كان يعبد الله فان الله حي لا يموت قال
الله تع انك ميت وانهم ميتون قال عمر فعلمت ان رسول الله قد مات فلم املك نفسي حين سمعتها ان سقطت الى الارض قوله
وكنت ارى انه لا يموت حتى يظهره الله على الدين كله المذكور في سيرة ابن هشام عن ابن عباس عن عمر انه قال يا ابن عباس هل
تدري ما كان حملني على مقالتي التي قلت حين توفي رسول الله صلعم قال قلت لا ادري يا امير المومنين انت اعلم قال فانه والله
ان كان الذي حملني على ذلك الا اني كنت اقرا هذه الاية وكذلك جعلناكم امة وسطا لتكونوا شهداء على الناس ويكون الرسول
عليكم شهيدا فوالله ان كنت لاظن ان رسول الله سيبقى في امته حتى يشهد عليها باخر اعمالها فانه للذي حملني على ان قلت
ما قلت

فصل واما ما استدلوا به على فسق عثمان فوجوه

قوله من لا يصلح للولاية اما توليته الكوفة وان الوليد بن عقبة واستعمله على العراق وكان اخاه من امه فظهر منه شرب الخمر حتى صلى بالناس وهو سكران
روي انه صلى بهم الصبح اربعا ثم التفت اليهم فقال ازيدكم واستعمل سعيد بن العاص على الكوفة فجار وظلم حتى اخرجه
اهل الكوفة منها وولى عبد الله بن ابي سرح مصر فتظلموا منه وكاتبه سرا بخلاف ما كتب اليه جهرا وامره بقتل
محمد بن ابي بكر وقد كان وجهه الى مصر لتوليها وعزل ابا موسى لما شنع عليه في امره وولى عبد الله بن عامر العراق فكان
منه ما كان وولى معوية الشام حتى اسعى لدين الله الغوائل وحرف وبدل وفعل ما فعل وولى مروان مقاليد امره ودفع اليه
خاتمه فالواجب هذه الامور يدل على تهاونه بالدين وترك الاهتمام باحوال المسلمين وهذا يوجب سقوط عدالته وفسقه

قوله فانه لم يعلم ذلك من حالهم حتى ظهر وقد اعترض هذا بانه ما ولى اولئك النفر الا وحالهم مشهور في الصدق والجانب ولا
شك ان الوليد عليه فسقه معلوم لولا انه وكان شرب الخمر شنشنه له وعادة معروفه حتى نزل فيه افمن كان مومنا كمن كان
فاسقا فهو المراد بالفاسق والمومن امير المومنين نزلت لمشاتمته وفحشهما وفيه نزل قوله ان جاءكم فاسق بنبا فكيف يخفى على
عثمن مع اختصاصه به وكونه اخاه لامه من حاله ما لا يخفى على الاباعد قوله فلما ظهر عزلهم وقد اعترض بانه لم يعزل الوليد الا
بعد ان دافع عنه غاية المدافعه ولولا ان امير المومنين قهره على رايه لما عزله ولما مكن من جلده وكذلك الحكم في غيره قوله
وقد ولى امير المومنين قوما ظهر منهم الخيانه اعترض هذا بانه لا سوا فانه لم يول امير المومنين الا من ظاهره حسن ولا تهمة الناس
ومن احسن مع بعض الريبه لم يمهله ولا داهنه قوله وولى ابن عباس البصره فخان في مالها اعلم ان عبد الله بن العباس فضله اشهر
من نار على علم وقدمه في العلم والكمال ارسخ قدم وقد نسب اليه ما ذكره المصنف وما كان حدوث ذلك واختلف اهل السير والتواريخ
فقال الاكثر منهم ان ذلك جرى لابن عباس قبل قتل علي عليلم وحتى صالح الحسن ومنهم من انكر ذلك كابي عبيده معمر بن المثنى
وزعموا ان عبد الله لم يزل عاملا على البصره حتى قتل علي عليلم وحتى صالح الحسن معاويه فعاد الى البصره واخذ ثقاله
وما اخذ الا قليلا من بيت المال وقال انه ارزاقه ومضى الى مكه وقال ابو الحسن المدايني الصحيح ان عليا قبل وعبد الله بن العباس
مكه والذي شهد صلح الحسن عليلم ومعاويه عبيد الله هكذا وقفنا عليه في بعض التواريخ المستجاده وممن صحح تلك الروايه
محمد بن عبد ربه وذكرها في تاريخه العقد وتابعه صاحب الجليس وهو من التواريخ المبسوطه المحيطه وصحح ذلك
الفقيه العلامه عمران بن الحسن بن ناصر العذري الشتوي في شرح قصيدته التي عارض بها الحميريه التي انشدها افضل اهل البيت عليهم في
ذلك في شرح قوله انتكث الحبر عبد الله نعمه ابوكم ام عبد الله ام قثم فقال اما لعطه وكان عبد الله بن العباس من اكبر اعوانه
وانصاره مشتهر بالمحبه له وهو عالم الامه وحبرها تعلم على ابن مسعود وابي الدرداء وله تفسير وجمع ما احسن تفسيره وولي
البصره لعلي عليلم واخذ منها مالا حسبا لبيت المال مبلغه الف الف درهم وهو من علي وقال ابن الكلبي والاخفش بعوده فاستكر
على عنه ورجع الى الصواب وعمي في اخر عمره من البكا على علي عليلم والائمه كلهم راضي عنه ونقل حديثه وهو احد الشهاب هو
وابوه وجده في نسق واحد لا يعلم سواهم وان عبيد الله هو الذي هدد اركان الاسلام حتى قل عسكر الحسن واخذ معويه
مائه الف درهم انتهى وهذه القصه منقوله من العقد باختصار قال في حرج عبد الله بن العباس عن علي بن ابي طالب عن ابي بكر بن ابي شيبه
كان عبد الله بن العباس احب الناس الى عمر وكان يقدمه على الاكابر من اصحاب رسول الله صلعم ولم يستعمله قط فقال له يوما
اردت ان استعملك ولكني اخشى ان تستحل الفي على التاويل فلما صار الامر الى علي استعمله على البصره فاستحل الفي على تاويل
قول الله واعلموا انما غنمتم من شيء فان لله خمسه وللرسول ولذي القربى فاستحله بقرابته من رسول الله وروى ابو عبيده
ما مضاه ان ابا الاسود الدؤلي وكان خليفه ابن عباس على اعمال البصره كتب الى علي عليلم وقال في كتابه ان امير المومنين قد اكل ما تحت
يده بغير علمك فلم يسعني كتمانك ذلك فكتب علي عليلم الى ابن عباس اما بعد فقد بلغني عنك امر ان كنت فعلته فقد اسخطت
الله واخربت امانتك وعصيت امامك وخنت المسلمين فارفع الي حسابك واعلم ان حساب الله اعظم من حساب الناس والسلام
فاجابه ابن العباس ان الذي بلغك باطل واني لما تحت يدي ضابط وعليه حافظ فلا تصدق على الظنين والسلام فكتب اليه
علي اما بعد فانه لا يسعني تركك حتى تعلمني ما اخذت من الجزيه من اين اخذته وما وضعت منها اين وضعته فاتق الله فيما
ائتمنتك عليه واسترعيتك اياه فان المتاع بما انت رازمه قليل وتباعته وبال لا تبيد والسلام فاجاب عليه اما بعد فقد
بلغني تعظمك على مرزئه ما بلغني اني رزاته اهل البلاد وايم الله لان القى الله بما في بطن الارض من عقيانها ولجينها
وما على ظهرها من طلاعها احب الي من ان القى الله وقد سفكت دم الامه لانال بذلك الملك والامره فابعث الى عملك من احببت

فاني طاعن عنه والسلام ثم انه حمل ما كان في بيت المال وكان فيما زعموا ستة الاف الف فجعله في الغرائر وذكر صفة حمله له
واستماتته به وما كان من منازعة بعض القبائل له في ذلك ودفع بعضهم عنه حتى احرزه ونزل به مكة فاشترى من
عطاء بن جبير ثلث جواري مولدات حجازيات بنات الهيثم بن ساذن وحورا وفتون بثلاثة الاف دينار فلما كان من امره الذي
كان وبلغ عليا عليه السلام قال واتل عليهم نبا الذي اتيناه اياتنا فانسلخ منها فاتبعه الشيطان فكان من الغاوين ثم كتب اليه
اما بعد فاني كنت اشركتك في امانتي ولم يكن في اهل بيتي رجل اوثق عندي منك لمواساتي وموازرتي واداء الامانة الي فلما
رايت الزمان على ابن عمك قد كلب والعدو عليه قد حرب وامانة الناس قد خربت وهذه الامة قد فتنت قلبت لابن عمك
ظهر المجن ففارقته مع القوم وخذلته اسوء الخذلان وخنته مع من خان فلا ابن عمك آسيت ولا الامانة اليه اديت
كانك لم تكن على بينة من ربك وانما كنت تكيد امة محمد على دنياهم وتغرهم في فيئهم فلما امكنتك الفرصة في خيانته اسرعت العدوة
وعاجلت الوثبة فاختطفت ما قدرت عليه من اموالهم وانقلبت بها الى الحجاز كانك انما حزت الى اهلك ميراثك من ابيك وامك
فسبحان الله اما تؤمن بالمعاد اما تخاف الحساب اما تعلم انك تاكل حراما وتشرب حراما وتشتري الاماء حراما وتنكح
باموال اليتامى والارامل والمجاهدين وما افاء الله عليهم فاتق الله واردد الى القوم اموالهم فانك والله ان لم تفعل
ثم امكنني الله منك لاعذرن الى الله فيك فوالله لو ان الحسن والحسين فعلا مثل الذي فعلت ما كانت لهما عندي هوادة ولما
تركتهما حتى اخذ الحق منهما والسلام فاجابه ابن عباس اما بعد فقد بلغني كتابك تعظم علي اصابة المال الذي اصبت من
بيت مال البصرة ولعمري ان حقي في بيت المال اكثر واعظم مما اخذت والسلام فكتب اليه علي عليه السلام اما بعد فالعجب كل العجب منك ان
تزين لك نفسك ان لك في بيت مال المسلمين اكثر مما لرجل من المسلمين فقد افلحت ان كان تمنيك الباطل وادعاؤك ما لا يكون ينجيك من الاثم ويحل
لك ما حرم الله عليك عمرك الله انك لانت المهتدي السعيد اذن وقد بلغني انك اتخذت مكة وطنا وضربت بها عطنا تشتري المولدات من المدينة والطائف
وتختارهن على عينك وتعطي بهن مال غيرك فاني اقسم بالله ربي وربك رب العزة ما احب ان ما اخذت من اموالهم حلال لي
ادعه لعقبي فما بال اغتباطك باكله حراما ضح رويدا فكان قد بلغت المدى وعرضت عليك اعمالك بالمحل الذي ينادي
فيه المغتر بالحسرة ويتمنى المضيع التوبة والظالم الرجعة فكتب اليه ابن عباس والله لئن لم تدعني من اساطيرك لاحملنه
الى معاوية يقاتلك به فكف عنه علي انتهى ما ذكره ابن عبد ربه وغيره والله اعلم بصحته فاما ظاهره فمناف لما كان عليه
ابن عباس رضي الله عنه من الفضل والعلم قوله وهو طريد رسول الله ذكر الذهبي في النبلاء ان النبي صلعم نفاه لكونه حكاه
في مشيته وفي بعض حركاته فسبه وطرده وذكر صاحب الاستيعاب انه صلعم طرده من المدينة الى الطائف وكان صلعم اذا
مشى تكفا وكان الحكم يخلفه فالتفت صلى الله عليه فراه يفعل ذلك فقال صلعم فكذلك فلتكن فكان الحكم مختلجا يرتعش من
حينئذ قوله حتى امر بقتل محمد بن ابي بكر وعنه بعض حدان ولاه عمر مصر وعزل عبد الله بن ابي سرح ولم يكن ذلك
برضا منه وانما فعل لما الحوا عليه وكره العزل من ابن ابي سرح فلما انفصل محمد بن ابي بكر ومن معه متوجهين الى مصر
وصاروا في بعض المسافة لحقهم بعض خدم عثمان يريد مصر فاستنكروه ففتشوه فوجدوا معه كتابا من عثمان بخط مروان وخاتم
عثمان الى ابن ابي سرح فيه امره بقتل محمد بن ابي بكر ومن معه اذا قدموا عليه فرجع محمد ومن معه وكان ذلك سبب حصار عثمان
في الدار وما آل اليه امره قوله وذلك فسق منه واما ايواؤه للحكم فلان فيه رد الامر الرسول ومخالفة له وانواع البلية
واما جنوحه عن مروان وعدم مواخذته له فلان ذلك يقضي باحد امرين اما انه كتب بامره ورضاه فيكون هو الامر بقتل
عصابة من المسلمين والناقض للعهد واما الاغضاء له على ذلك والادهان اذا كان فعله بغير امره ورضاه وذلك يوذن بعدم المبالاة
بالدين والاسلام والمسلمين قوله فلم يقتل قوله ابو بكر وعمر امام يقتله ه لانه شاهد في لحد ومثل ذلك يفضي الى ...

بأمره ولا يقبل فيه رواية الواحد قوله انه حرق المصاحف قيل الذي كان مشهورا من المصاحف ثلاثة مصحف ابن مسعود
ومصحف ابي بن كعب ومصحف زيد بن ثابت فقيل فان ابن مسعود قرا القران على رسول الله وعرضه عليه ولم يكن قد كمل النزول واتى
قراءته عليه صلعم بعد الهجرة وما كان عرضه عليه الا في ذلك الوقت وكانت قراءة زيد له صلعم بعدهما وتاخر عرضه له عليه صلعم عنهما
وكان صلعم يقرا الى حين وفاته حتى مات والمختار لقراءة زيد التزم وقع الاتفاق عليها وقد قال ابن عمر لم يحرقهما وانما غسلهما
لكن الاحراق اشهر قوله ولا عيب عليه فان الامام يحيى قال ما جمع القران على حرف واحد هو معدود من مناقبه لانه لما وقع
اختلاف في القران كتب مصاحفه على راي ابن عباس وحرق ما عداها فقراءة السبعة الماثورة الان هي على مصاحفه قوله الا ان
ابن مسعود ذا عرض نوع جهل احدهما مع عدم انكار تغير ابن مسعود دوا دعا ان المنكر جماعة من الصحابة وطائفة منهم الثاني انكار
ابن مسعود ذكاه لفضله وعلو درجته ولقوله عليه من سره ان يقرا القران غضا كما انزل فليقراه على قراءة ابن ام عبد
وعن ابن عباس ان قراءته هي القراءة الاخيرة لانه صلعم كان يعرض القران على جبريل في كل سنة عرضة في شهر رمضان واما
العام الذي توفي فيه فعرضه صلعم عليه عرضتين وشهد عبد الله بن مسعود ذلك وما صح منه وما نسخ فقراءته هي الاخيرة
وعن ابن مسعود اخذت من رسول الله صلعم سبعين سورة وان زيد بن ثابت لغلام يهودي له ذوابة قوله لبشاعة اخلاق
هو بالباء الموحدة والشين المعجمة من قولهم شي بشيع اذا كان كريه الطعم باخذ بالحلق وكان الاحسن ان يقول لشناعته
بتقديم الشين وبالنون قوله انه ضرب ابن مسعود وفي رواية روي انه ضربه حتى مات وفي رواية انه امر باخراجه
قوله كان يلغزه ويشتمه وروي انه كان يقول لعثمان ليتني واياه برمل عالج يحثو علي واحثو عليه حتى يموت الاعجز مني ومنه
واوصى ان لا يصلي عليه وكان يقول ما يزن عثمان عند الله جناح ذباب قوله لا حاله عزله ونقص من عطاياه اما عزله
فقد كان اميرا على الكوفة على عهد عمر رضي الله عنه فلعل عثمان عزله بعذر عند الله اصاب الخلافة واما نقصه من عطاياه
فظاهر بل روي انه منعه اياه كله وذكر ان عثمان عاده في مرضه فقال له ما تشتكي قال ذنوبي قال فما تشتهي قال رحمة ربي قال افلا
ادعو لك طبيبا قال الطبيب امرضني قال افلا امر لك بعطائك قال منعتنيه وانا محتاج اليه وتعطينيه وانا مستغن عنه قال
يكون لولدك قال رزقهم على الله قال استغفر لي يا ابا عبد الرحمن قال اسال الله ان ياخذ لي منك بحقي قوله انه ضرب عمارا ان عمارا
انه ضربه ضربا عنيفا حتى صار به فتق من الضرب فكان عمار يطعن فيه وهو من ظاهر عليه وكان يقول قتلناه كافرا قوله ان عمر اخرجه من الشام
فانه لم يصح ذلك وقد اعترض بان انكار ضربه عمارا كانكار طلوع الشمس فانه لم يختلف فيه الرواة
قيل انه استحضر على جمل بغير غطاء الا العنف حتى جرحه ذلك وسقط لحم فخذيه وكان ذلك من عثمان اساءة الهوى معوية لانه كره
اقامته في ذرع الشام وادعى انه يثبط عن عثمان واراد ان يبعد عنه لئلا يطلع على مساوئه فشكره على انه كان صليبا في دين
الله في الاسلام من فضلاء اصحاب رسول الله صلعم قدوة يقتدى به في دين الله وقد روي انكاره على معوية اشياء فعلها منها بناء الخضراء
بدمشق وماله ان كانت من مال الله فخيانة وان كانت من مالك فاسراف وكان يقول والله لقد حدثت اعمال ما اعرفها والله ما هي
في كتاب الله ولا سنة رسول الله واني لارى حقا يطفا وباطلا يحيى وصادقا مكذبا وكاذبا مصدقا واثرة بغير تقى وصالحا
مستاثرا عليه فقال لمعوية ان ابا ذر لمفسد عليك الشام فتدارك اهله وكتب معوية الى عثمان فيه وقد قيل ان عمر هو الذي
نفاه الى الشام وازعجه من المدينة اليه فلما رجع له معوية ابعاده عن الشام استحضره الى المدينة ثم اخرجه منها مرة اخرى
الى الربذة بلدة بالبادية وبها قبر ابي ذر رضي الله عنه وهي بالراء المهملة والباء الموحدة المفتوحتين والذال المعجمة وكان سبب نفيه ابي
ذر عن عثمان ايثار اهل بيته بالاموال العظيمة كما سياتي ذكره قوله حين قتل الهرمزان هو رجل من اهل فارس اسلم وسبب قتل
عبيد الله له انه راه مع ابي لؤلؤة قاتل ابيه عمر يتشاورون فاتهمه بان له يدا في قتل عمر ونقل ان عمر رضي الله عنه اوصى بقتله عبيد الله

انكم

ان لم يقم لله على الهرمزان لما اتهم به من الامر بقتله فلما مات عمر طلب المسلمون الى عثمان امضا الوصيه في عبيد الله بن
عمر ودافع عن ذلك ولم يعزره فلما راى ان المسلمين لا يغفرونه عن قتله امره فارتحل الى الكوفه واقطعه بها دارا
وارضا فعظم ذلك على المسلمين قوله واراد ان يعطل الحد على الوليد بن عقبه يعني حده على شربه الخمر وهو بعد ذكر ذلك
وقامت به الشهاده المعتبره وزعموا ان عثمان توعد الشهود وتهددهم وضرب احد الشهود اسواطا فاتاه امير المومنين
وقال عطلت الحدود وضربت قوما شهدوا على اخيك فقلبت الحكم وقال فما ترى قال ارى ان تعزله ولا توليه شيا من امور المسلمين
وان تسال عن الشهود فان لم يكونوا اهل ظنه ولا عداوه اقمت عليه الحد فساعده ولكن ما حضر احد على حده فاخذ امير المومنين السوط
وجلده به قوله لم يكن للهرمزان ولي قيل انه كان ولدا فعفا عن قاتله فقيل ان امير المومنين اعترضه في عفوه عنه
وقال انه قتل امره غيرك وقد حكم الوالي الذي قبلك امارته بقتله ولو انه قتل ايضا في امارتك لم يكن لك العفو عنه فاتق
الله فان الله سائلك عن هذا قوله ومنها انه كان يوثر اهل بيته بالاموال العظيمه الى اخره وقد روي انه اعطى ازواج بناته
وهم اربعه من قريش ما ذكره المصنف وفي روايه انه اعطى مروان مائه الف عند فتح افريقيه وفي روايه انه اعطاه خمسمائه
وكان الف الف دينار وقيل مائتا الف دينار قالوا وكان من قبله يعطي على جهه الاقتصاد وتقدير الاستحقاق واذا كانت
سرقه عشره دراهم توجب الفسق فاتلاف هذه الاموال على بيت المال واعطاها من لا يستحقها بمنزله القائها في البحر فيكون
ذلك فسقا مبطلا لعدالته قوله وجائز ان يعطي من ماله قال الامام يحيى قد روي ذلك فانه كان ذا مال وثروه عظيمه
قال وان كان من بيت المال فالاحتمال ان فيه كثره وما هذا حاله لا يمكن القطع بالتفسيق به وغايه الامر انه اخطا في العطا لكن
عن استحقاق فلا يكون بذلك فاسقا خاصه مع اعتقاده للولايه وان بيت المال بيده يتصرف فيه ويبسط قوله ومنها
ان اكابر الصحابه كانوا بين قاتل له وراض بقتله وخاذل له وذلك دليل على فسقه والولا انه لم يكن قتله حقا لم يسعو عليه
المهاجرون والانصار ومع ذلك كون قتله حقا فاقل احواله الفسق واعلم ان قضيه عثمان وما كان من قتله في صحن داره
والمصحف في حجره بمهاجر رسول الله وفي جواره وحول قبره وبمدينته المسماه طيبه من طهره الى المهاجرين والانصار الذين
اثنى الله عليهم ومدحهم وحضهم بالفضائل الكبار مع قرب عهدهم بمشاهده خاتم الانبيا وسيد ولد ادم ياخذون عنه ويشاهدون
نزول الوحي عليه وهبوط جبرائيل اليه وكان لهم من الحرص على صيانه الاسلام وعدم تعدي الحدود وجري الامور على احسن
وبنائها على قواعدها واستنكار الامر الشنيع الذي يخالف مقتضى الشرع الشريف ما لا يقدر قدره ومع ذلك فسكوتهم
هذا السكوت على اعظم فاحشته واكبر منكره القتل الذي عظم الله الوزر فيه حتى جعل من قتل نفسا واحده كمن قتل
الناس جميعا وقد ذهب اعيان من علما الاسلام الى انها لا تقبل توبه فاعله مع تعلقه بشيخ من مشايخ المسلمين وكبير من
كبرا المهاجرين السابقين واحد العشره الخواص البرره المبشرين وختن رسول الله ومن ارتضاه زوجا لاثنتين من بناته
واحده بعد واحده رقيه وام كلثوم ونحله اباهما وقال صلعم لو كان لنا ثالثه لزوجناكها وله الفضائل الاثيره في
تجهيز جيش العسره ثم ختم مكارمها واوصافه بانعقاد عقد الخلافه وتولي امره المومنين فبايعوه والتزموا
طاعته وامتثلوا اوامره ما تدهش الالباب وتبهر العقول وتحار فيه الاذهان ويقصر له النظر كل ادراك فلا
يهتدي الى الوجه في ذلك كما لا يهتدي ضال الطريق في الليل البهيم ولسبر القسمه تحتمل الا احد امرين اما ان عثمان فعل ما استحق
القتل لاجله فصار دمه هدرا فما بال كبرا الصحابه ورؤسا المهاجرين والانصار واهل الحل والعقد منهم لم يتولوا
الامر ويكونوا هم رؤسا الاذنيا والعاصمين لدين الله والمنتصرين لمن يتعدى حدوده وعصاه واما ان يكون غير مستحق
لما ناله وهو باق على الاصل في كونه محترم الدم ثابت الحرمه فما يكون المخلص من السكوت على ذلك والاغضا عليه وعدم الصبر

لله والذي عين رجل من اكابر المسلمين ومن يتولى امورهم وقد بايعوه ومدوا الكف اليه ولو ان رجلا خاوان يتلج
دحاجه في المدينه ظلما وتعديا على مالكها بحضره صحابي واحد او اشتهر لما تم له ذلك ولا ترك له يسل السيف وكثرت الجلبة
الاهاج والرعاع ذبح عثمان واراقه دمه على وتر القران ما هي الا مصيبة عظمى وطامه كبرى وقضيه فاحشه
وثلمه للقلوب موحشه ولحسن يتكلم منها في اطراف حسنه يذكر في كل طرف ومنها ما يسنح فالا يسقط ما يودي الى التسلط الكبير
الطرف الاول في السبب المفضي الى ذلك والتسبب في ذلك صدر من عثمان من الاحداث التي تقدم ذكرها والمهم منها ما كان
منه من توليه الاعمال كلها قرابته مع سوء احوالهم وقله اديانهم وقبح سيرهم وانه ترك اصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم المهاجرين
والانصار في المدينه بحكم المسجونين وان ذهب احد منهم الى جهة لم يجد فيها مجالا لمكان ولاة السوء فهذا اشد ما نقموا
منه قبل ان يجمعوا لحربه فلما استغرهم ولا تمكنوا من ذلك لم يسمح بدمه في الامر واستبدل بوطانه ونفوذ احكامه وارادوا
منه ان يولي غيره ولايته فما انقاد لذلك لكن لما الحوا عليه اسعد امير المؤمنين الى تولية محمد بن ابي بكر مصر وفعل ذلك وخرج محمد بن
ابي بكر ومن معه مصريون كانوا قد وفدوا الى المدينه من المتولي عليهم متظلمين فلما صاروا في بعض الطريق ادركهم خادمه يسير في
اثرهم قاصدا الى مصر ففتشوا متاعه فوجدوا معه كتابا الى عامله على مصر ان اذا وصلك محمد بن ابي بكر فاضرب عنقه وجد على
الطريق حتى ياتي العلم بذلك حتى ياتي كتابي او كما قال فاخذوه ورجعوا الى المدينه واطلعوا امير المؤمنين عليه وارمعوا
ان يقصدوه الى داره فقال علي عليه السلام دعوه حتى اطلعه على كتابه فلما اطلعه اعترف ان الختم له وانكر ان يكون الكتاب منه واعتزى
بان مروان كتبه بغير رضا منه فقال علي ادفع الينا مروان لنعلم علمه ما هو عليه فقال لا افعل فعند ذلك خرج محمد بن ابي بكر
في المصريين وغيرهم من اهل الافاق وبعد ان هموا من الصحابه المنقطعين الطريقه فهجموا عليه وحاصروه الطرف الثاني ذكر ما
نسب الى اكابر الصحابه في شانه اعلم انه قد اشتهر نسبه قتله والرضا به الى امير المؤمنين وهو عليه السلام اشد الناس من ذمه وقد ذكر
المصنف عنه ما يدل على ذلك من قوله اللهم اني ابرا اليك من دم عثمان وعنه والله ما قتلت عثمان ولا امالات على قتله وقال الخصم قد
قتله بعد ان عابه غير والله اني لا اكثر الناس ذبا عنه ولكني كلما جئت لشيء اظنه لك رضا جاء مروان بغيره فسمع قوله وترك قولي
وروى الامام يحيى عن امير المؤمنين عليه السلام انه قال والله لقد دفعت عنه حتى خشيت ان اكون اثما قال ولما قال عمار هو حقه على
القرابات انا طلبوا الحسن السبط فاحتكما الى علي عليه السلام فقال علي لعمار اتكفر بما امن به عثمان قال لا فقال اتؤمن بما كفر به عثمان قال لا
فقال رجل عرفنا نا وقال عليه السلام لرجل سأله عنه ليس لي فيه راي الى النقصان اما انه استاثر فاساء الاثره وجزعتم فاساتم الجزع
ولله حكم واقع في المستاثر والجازع واما ما بالغ في اضافه ذلك الى علي عليه السلام فرقتان احداهما ارادت بذلك السفر عنه وقد لجرا
من سابقه واغراء الناس عليه في حياته وبعد موته وهذا هو الذي اراده معاويه واتباعه والمتعصبون لاثاره والفرقه الثانيه
المتحاملون على عثمان المبالغون في ضعفه وتشنيع افعاله وتقطيع ما صدر منه فارادوا بذلك حصول غرضهم لان امير المؤمنين
حجه واي حجه واقواله وافعاله الى الهدى اوضح محجه وقد نسبت الرضا بقتل عثمان وما كان في امره الى عائشه وطلحه والزبير
وكانوا من المتحاملين عليه ووقفت في بعض التواريخ على ان عائشه اخرجت قميص رسول الله صلى الله عليه وسلم حتى رآه من بالمسجد وقالت
يا ايها الناس هذا قميص رسول الله لم يبل وعثمان قد ابلى سنته فقال اللهم كيدكن ان كيدكن عظيم ورايت في بعضها ان رجلا سئل
عن امر عثمان فقال قتل بسيف شحذه فلان وسممه فلان ورضى به فلان وذكر انهم اراد وعنى عليا عليه السلام وعائشه وطلحه
والزبير واما نسبه عمار بن ياسر في ذلك فظاهر ومحمد بن ابي بكر هو زعيم تلك العصبه وراسها لكنه ليس بصحابي على الحقيقه
لحداثه سنه وان كان قد ذكره في بعض التهذيب ان له رويه واحسب المسالك في قصه عثمان هم العدد الكثير من الصحابه الجلة
منهم ولو لم يرضوا بما كان ولا ظنوا ان القضيه تنتهي اليه لما كان يصدر منهم من التنفير عليه والتبرم بافعاله وتصريحاته بالانكار

لها

لها ومثل ذلك يكفي في اغرا الجهلة واهل الحماقة ومن ليس له تورع يصونه عما يشينه وقد نسب الى امير المؤمنين انه قال
قتله الله ولا صحة لهذا واتفق من الصحابة ان تركوه بعد قتله بلا ثلثة ايام لم يدفن وقال عمار هو جيفة على الصراط وقبر
في حش ولم يوثر اجماعهم للصلاة عليه وحضور مواراته فلمثل ذلك اجترى الرافضة على ان ينسبوا الفسق الى اكابر
الصحابة واعتقدوا ارتضاهم الطرف الثالث في ذكر الاصح من حال الصحابة في امره والذي صححه المحققون ان اكابر الصحابة
كانوا توقفوا في بطلان امامته بسبب احداثه فيما امروا الخلعه لعدم قطعهم باستفائها ولا كرهوه لتقدم قطعهم بثبات احكامها
ولم يرضوا بقتله وقد روي ان امير المؤمنين امر اولاده ومن عنده من اصحابه ان يعكلوا عنه الحصار فما امكنهم ذلك ودفع
الذين قتلوه من خلف الدار حتى قتلوه ولم يشعر بهم من في وجه الدار حال مدافعتهم عنه والبعض المستنا والظاهر ان جميع
الصحابة الذين هم بسبب الرسول صلعم خذلوه ولم يدفعوا عنه وذلك لما كثر هوه من افعاله واما الهم رضوا بقتله فلا لانه
ظهر غضبهم منه فيما بعد واشهر قال مولانا علم ولعلهم ظنوا ان خذلانهم له وتركهم لنصرته على جهة الغضب عليه لا
يقتل ما فعل لهما ابرحو ولا اعتدل لا يودي الى قتله وانما يودي الى خلعه فلما خشي عليه القتل امر علي الحسنين ان يدافعا
عنه فقتل ورجا امير المؤمنين انه بعد مضايقتهم له يسعد الى الانخلاع فيجمع كلمة المسلمين وقد كان ذلك قريبا وقد كان
عمر امر الحسن الى والبه فسوقا ما يسبق من عمر بن صامر علي علم بقتله واما خلعه فكان لا يكرهه وعليه يحمل ما روي
عن علي عليلم انه قال والله ما امرت ولا نهيت ولا رضيت ولا كرهت اراد ما امرت بالخلع ولا نهيت عنه ولا رضيت ولا كرهته الطرف
الرابع في حكم قتله عندنا فالذي نختاره ونديم به انه قتل ظلما بغير حق وان قتله معصية لانه ان كان لا يستحق القتل فظاهر
وان فرض استحقاقه له فليس ذلك الى من قتله لعدم الولاية على ذلك انما الولاية في قتله الى الائمة قال الامام يحيى
ولم يقتله الا السفها والاوباش الذين لا بصيرة لهم الطرف الخامس في حكم قاتليه والمحقق القول بتفسيقهم لما ذكرنا من
كون قتلهم اياه ظلما وعدوانا على كل تقدير ولان امير المؤمنين عليلم قال اللهم العن قتلة عثمن في البر والبحر والسهل والجبل
قال الامام يحيى في هذا دلالة على فسقهم وقتلهم له بغير حق والى ذلك ذهب اكثر المعتزلة وقالوا ايضا بفسق خاذليه وتوقف
الشيخ ابو القسم فيه وفيهم وبعضهم توقف في الخاذلين لا القاتلين وذهبت حرير الى تكفير عثمن باحداثه وبعضهم ذهب الى تفسيقه
لا جلها وقال الشيخ ابو الهذيل انا اتولى عثمن وحده معناه اجري عليه احكام المسلمين من حيث موالاته ولا اقول بفسقه
واتولى قاتله وخاذله وحدهم ولا ادري كيف حالهم عند الله قال الامام المهدي وهذا عندي هو اعدل الاقوال واقربها الى
السلامة الا ان قاتليه ان كانوا متمكنين من استحلال ضرب ماله بعد قتله اما بابينة او غير ذلك فلعل الشبهة تدفع
عنهم الفسق كما ذكره ابو الهذيل قال مولانا عليلم اما من تولى القتل بيده وباشره بنفسه واقدم عليه فلا ينبغي ان يتوقف في
ولاية قاتله ولا ان يحمل بنفسه دافعة الفسقة واما من اعان عليه وحض بمهلكه فاغرى الناس به فلا باس بذلك
القول في حقه والله سبحانه الموفق للصواب والعالم بحقيقة ما نشك فيه ويرتاب قوله واما ادخل عليه اعلاج لم
يدر اسمهم فاتله العلج الرجل من كفار العجم والجمع اعلاج وعلوج ومعلوجا وعلجه ومراده بعض المؤرخين انه اتاه
رجلان مصريان اسمهما قيس بن وهب ويلمودان بن حمران وروي انهما قتلا في الدار عقب قتلهما العمار بايدي عبيده وسقط
السؤال من اصله وقد روي ان محمد بن ابي بكر ممن دخل الدار وهم ان يباشر القتل وامسك بلحيته عثمان فقال له عثمان
لو رآك ابوك مقامك هذا لانكره او كما قال فتركه ولم ينله بشي **فصل** فيما يطعن به اهل الزيغ على امير المؤمنين قوله
اعلم ان الله عليم اجل ورعا واشهر فضلا من ان يطعن عليه يعني لما حباه الله به من العصمة عن كل شين ووصمة والفضائل
الدينية والمكارم التي يعوز الوصف كثرة بحيث انه لا يذكر احد حصرها ولا يقدر الناظر فيها قدرها وليس جهل منصف امرها

بلغ

ولكن الشيطان نعوذ بالله منه استفز كثيرا من الناس بمكره وختله واجلب عليهم بخيله ورجله واوقعهم في مهاوي الضلال
حتى اتاهم من خلف وقدام ويمين وشمال فعدى الاهماج في زي الغيرة والجلال وعادى الرعاع حين بل وسكال او طعن الرعاع في
الانبيا المصطفين للارسال ومن الصحابة المنتخبين من الطاعنين في امير المومنين وسيد الوصيين بعض اهل الاعتزال سبق ذلك الى الجاحظ
عمرو بن بحر مع اشتهاره وسعة علمه وقول بعضهم فيه وقد سئل عن الدليل على اعجاز القران اما ان الجاحظ به فنعوذ بالله من
مسالك الضلال روي عنه انه كان يسند الى الحرورية عن امير المومنين والبغض للعثمانية وصنف في ذلك وبالغ فيه حتى روي عن جماعة
انه صنف كتاب العثمانية وايده واحتج فيه وطعن على امير المومنين علي واعتقد بعضهم اخرى في امامة المروانية واقوال شنيعة
وقد وجهه بكتاب امير المومنين معاوية برأي شيعته وذكر فيه رجال المدينة واحتج على امامة بني امية من بني مروان وقد صنف كتابا
اخر وجهه بكتاب مسائل العثمانية وذكر فيه ما فاته ذكره من بعض فضائل امير المومنين فانظر الى هذا الزيغ الشديد والضلال
البعيد وقد نقض كتبه هذه جماعة من متكلمي الشيعة وبالغ في نقضها الشيخ ابو جعفر محمد بن عبد الله الاسكافي وهو من شيوخ
المعتزلة البغدادية ورؤسائهم واهل الزهد والديانة فيهم وممن ذهب الى تفضيل امير المومنين والقول بامامته نقل ذلك
من المروج للمسعودي قال ولم يصنف الجاحظ هذه الكتب لانها مذهبه او كان يعتقده لكن فعل ذلك تماجنا وقد نسب الى
قبائح والاصم انه علي لا يصلح للامامة فانظر ما اشنع هذه العبارة على ان كلاهما قد تاولا بان عادا الى [illegible] التراجيح
قبل العقد وان الاصم قال انما ذلك لما كان من قضية الجمل فرأيه منها قتاله لاهل الصلوة اعلم ان الناس في محاربة علي لاهل
القبلة على فرق منهم من خطاه في قتاله جميعا ومنهم من خطاه في قتال طلحة والزبير وعائشة ومنهم من وقف فيه واي حلول
ومنهم من قضى بالتصويب على حرب معاوية ومنهم من صوبه في حرب الخوارج واحتج في خطائه بان القتال انما يحل ويستحق
بخصال الكفر والردة والقتل والزنا وقد ثبت ان الذين قاتلهم لم يكن منهم شي من ذلك بل منهم من محله في الدين متسمى في الاسلام
وفي صحبة رسول الله لا يخفى فقتلهم وقتالهم حرام لا يحل واعلم ان هذا من الجهل العظيم والخطا الفاحش الذميم فان
محاربة علي وقتاله لمن قاتل من بغاة الامة واهل القبلة جدير بان يعد من فضائله وكرم شمائله قال الامام يحيى عليه السلام وهو دليل
على علو منزلته عند الله لما فيه من مضاعفة الاجر وجزيل الثواب فقد روي ان امراة قتل ولدها فجاءت الى الرسول فقال لها
ان ابنك له اجر شهيدين لانه قتله اهل الكتاب فاذا كان ذلك لاجل قتال اهل الكتاب مع كفرهم فكيف حال المحق في حرب اهل
القبلة ومن هو على بصيرة من امره مع القطع بخطا من قاتله وهلاكه عند الله للخروج على امام الحق ومحاربته لما منعه
عن القيام بامر الله وجمع شمل المسلمين ورفع كلمة الدين كما كان من الخارجين على امير المومنين قال مولانا عليه السلام ولهذا
المعنى جزم كثير من فضلاء الامة بان حرب البغاة افضل من حرب الكفار الا ما تم نص عليه قال الامام يحيى [illegible]
بان القتل لا يستحق الا باحدى تلك الخصال الثلاث فهو باطل لان الشرع كما اباح القتل بما ذكروه فقد اباح
القتل لما يكون من البغي بغير الحق والفساد في الارض واما كون طلحة والزبير من فضلاء الصحابة وكبارهم ولهم من الفضائل
ما لهم فذلك لا يمنع من جواز حربهم لان امير المومنين حين صحت امامته واجمع عليها الاحمر والاسود وقد وجبت طاعته
وحرمت مخالفته فلا فرق بين مخالفة طلحة والزبير وعائشة وبين مخالفة معوية والخوارج في كونها بغيا وخروجا
على الامام وربما يحتجون بما روي عنه صلى الله عليه انه قال نهيت عن قتل المصلين وهو متروك الظاهر فانهم يوافقون انهم اذا قتلوا
قتلوا واذا زنوا مع الاحصان رجموا ولا تنفعهم الصلوة عن ذلك فكذلك لا تنفعهم مع البغي قوله ولا بغي اعظم من الخروج
على امام المسلمين بحيث لما في ذلك من شق العصا وتفريق كلمة الدين وتشتت امر المسلمين قوله وقد قال النبي عليه السلام
ستقاتل الناكثين والقاسطين والمارقين هذا خبر شهير متلقى بالقبول معدود من معجزات الرسول والناكثون طلحة والزبير

واتباعهما

واسلفهما ممن بايع عليا عليه السلام على السمع والطاعة ثم نكث بيعته فان طلحة اول من صفق بيده للبيعة والزبير كان من اشد
الناس حرصا على امامته ومتابعته والقاسطون معاوية واتباعه والقاسط الجائر ولا شك في جورهم وبغيهم والمارقون
الخوارج قال فيهم صلى الله عليه وسلم يمرقون من الدين كما يمرق السهم من الرمية ولا شك ان في هذا الخبر دلالة على جواز قتالهم وانه مصيب
للحق فيه لانه ورد في معرض المدح له والتعظيم لشأنه والاستصغار لمحاربيه ووصفهم بصفات الفسق والذم ولم يرد مورد
الانكار كما قال صلى الله عليه وسلم للزبير لتقاتلنه وانت له ظالم وكما قال وكما اخبر عائشة بخروجها وانها تنبحها كلاب الحوأب قوله
هو له عليه السلام ستكون هنات وهنات يعني اي خصلات سوء والتكرير للمبالغة قوله حتى قال الفقهاء الى اخره اول من قال
ذلك ابو حنيفة وانما قاله لان عليا عليه السلام كان اول من قاتلهم وقرر احكامهم وانما اقتدى به الائمة من بعده ولم يتفق قبله
خروج ولا بغي على احد من الخلفاء قوله على صحة مقاتلة اللصوص يعني اذا قصدوا بلدا من بلاد المسلمين وخيف منهم سفك
الدماء واجتياح الاموال لا قتالهم على سبيل الاطلاق كما يقضي به ظاهر كلام المصنف قوله اولى واحرى اي اما كان اولى لما
سبق وهو ما فيه من سبق الفضل قوله انه اراد ان يتزوج من بني المغيرة المخزومي ان التي اراد ان يتزوجها بنت لابي جهل بن هشام
قوله يريبني ما رابها هو من قولك رابني هذا الامر وارابني اذا ادخل عليك شكا وخوفا قوله وان صح فانما اراد ان
يستاذن النبي سياق الحديث يقضي بانه لم يستاذن ولو استاذنه صلى الله عليه وسلم لكفاه الا ياذن له ولم يحتج الى اظهار الانكار
واعلان الامام يحيى عليه السلام قطع بانه ان صح الحديث فانها هفوة من امير المؤمنين وزلة ويكون صغيرة في حقه لدليل العصمة
وكلام المصنف اعدل واحسن قال ومن البعيد ان ينكر النبي هذا الانكار في امر هو له حلال من الله والاكثر ما فيه ان يكون هفوة
قال المؤلف عليه السلام وهذا الحديث مما يستبعد صحته مع جهالة احد اسبابه انه لا يناسب ما كان عليه امير المؤمنين من محبة البتول
وتعظيم امرها ومعرفة قدرها فانها بضعة سيدة نساء العالمين الثاني انه النبي صلى الله عليه وسلم معلم الشرائع فلا يناسب حاله ان ينكر ما هو
غير منكر او معصية في شرعه الشريف ونص القرآن الكريم بجواز نكاح ما فوق الواحدة الى اربع فكيف ينكره ويشنع الا من فيه
ولو فرض انها ادركتها الغيرة فليس يتعدى به الى حد الانكار والتجريح فيما هو حلال طيب الثالث انا لو فرضنا انه حرم ذلك
لمكان فاطمة عليها السلام وان هذا حكم خاص لها وان عليا دعته الشهوة البشرية الى ذلك فهو بعيد فمن البعيد ان يكون الانكار من الرسول
لذلك على تلك الكيفية وان يفضي الى منع علي عليه السلام الى صعود المنبر والتكلم بذلك على اعين الناس مع ما كان بينه وبين علي من الخصوص
ومن المعلوم المستقر امكان الانكار على صفة جميلة كما يفعله الخواص والاحباب في مقام العتاب فبذلك لا يناسب ما كان عليه صلى الله عليه وسلم
من الحلم الواسع والخلق العظيم على ان هذا الحديث قد اخرجه البخاري ومسلم وابو داود والترمذي من رواية المسور بن مخرمة رضي الله عنهم
قال ان عليا خطب بنت ابي جهل وعنده فاطمة بنت النبي صلى الله عليه وسلم فسمعت بذلك فاطمة فاتت النبي صلى الله عليه وسلم فقالت يزعم قومك انك لا تغضب لبناتك وهذا
علي ناكحا ابنة ابي جهل فقام رسول الله فسمعته حين تشهد يقول اما بعد فاني انكحت ابا العاص بن الربيع فحدثني وصدقني وان فاطمة
بضعة مني وانا اكره ان تسوءوها وفي رواية ان يفتنوها والله لا يجمع بين بنت رسول الله وبنت عدو الله عند رجل واحد ابدا وفي رواية
انما هي بضعة مني يريبني ما رابها ويؤذيني ما اذاها قال فترك علي الخطبة قوله ومنها قصة التحكيم قالوا حكم وهو يعلم انه على
الحق هذه الشبهة التي تمسك بها معظم الخوارج المارقين الحمقى في تخطئته عليه السلام والطعن عليه بل في تضليله وتكفيره الجؤوه الى
من عاد والى تخطئته فيه وترميه بالا من العلم والعصمة انه لما طال قتال اهل صفين وبدا عنوان النصر للمؤمنين على الباغين واشرف
اهل الشام على التلف احتالوا في الخلاص بان رفعوا المصاحف على الرماح واظهروا انهم يذعنون للانصاف ويحكم الكتاب فلجأ
والرجوع اليه في ذلك الامر فقال امير المؤمنين انا احق من اجاب الى كتاب الله ولكن معاوية وعمرو بن العاص وابن ابي معيط ليسوا
باصحاب دين ولا قرآن واني اعرف بهم منكم صحبتهم صغارا ورجالا فكانوا شر صغار وشر كبار وما رفعوها الا خديعة في جاه

علي من اصحابه وهم ثمانية عشر الفا مقنعين بالحديد حاملي سيوفهم على عواتقهم قد اسودت جباههم من اثر السجود فنادوه باسمه
ولم يدعوه بامير المومنين فقالوا انا على اجابة القوم الى كتاب الله والا قتلناك كما قتلنا ابن عفان وكلمه الاشتر عن قتالهم فقال
الاشتر امهلوني فواق ناقة فقد احسست بالظفر فقالوا له تحب ان يكون الظفر وتقتل امير المومنين او يسلم الى عدوه فقال لهم
الاشتر يا اهل الذل والوهن احين علوتم فظنوا انهم مقهورون رفعوا المصاحف وناحهم وسبهم وسبوه وضربوا وجوه
دوابهم وضربوا وجوه دوابه فصاح بهم امير المومنين فكفوا وبعث علي على قراء من اهل العراق وبعث معاوية قراء
من اهل الشام فاجتمعوا بين الصفين ومعهم المصحف على ان يحيوا ما احيا ويميتوا ما امات وعلى ان يحكموا رجلين احدهما
من اصحاب امير المومنين والاخر من اصحاب معاوية فاختار اهل الشام عمرو بن العاص واختار الاشعث والخوارج ابا موسى
فقال علي انا لا ارضى به وقد فارقني وخذل الناس عني ثم هرب مني ولكن هذا ابن عباس فقالوا والله ما نبالي ابك كان ام ابن
عباس قال فالاشتر قالوا وهل سعر الارض الا الاشتر قال علي اني اخاف ان يخدع يمنيكم فان عمرا
ليس من الله في شيء قال الاشعث هو احب الينا **قوله** لما علم علي ان رأيه في التحكيم قد علم ذلك من سياق القصة المذكورة فانها
تشهد بعدم رضاه علي بما كان من التحكيم وانما قهر عليه والجي اليه **قوله** واما قولهم انه رضي بمحو اسم امير المومنين
الى قوله يوم صحيفة التحكيم لما تقرر الامر على التحكيم وشرعوا في كتبه الصحيفة كتب عبد الله بن ابي رافع هذا ما صالح عليه امير
فامتنع الطغاة عن ذلك حتى كتب علي بن ابي طالب وذكر علي قصة الحديبية ومثل بها فقال عمرو اتمثلنا بالمشركين فقال
علي ولم يكن يا ابن النابغة للمومنين عدوا وللمشركين وليا ولم يكن في الاسلام ذنبا وللضلال راسا قم من هاهنا اخزاك
الله **الباب الثالث** **قوله** ابو سعيد عنه صلى الله عليه وسلم لا تسبوا اصحابي الى اخره اخرجه مسلم من رواية ابي هريرة وهذا امر
لبعض اهل كتب الحديث يذكرون في المراسيل اسم الراوي الصحابي ويحذفون الفعل المسند اليه امثل قال ونحوه **قوله** فيه
ما ادرك مد احدهم ولا نصيفه المد مكيال معروف قال الجوهري هو رطل وثلث عند اهل الحجاز ورطلان عند اهل العراق
والصاع اربعة امداد والنصيف هنا بمعنى النصف لغة فيه **قوله** لا يقبل الله منه يوم القيامة صرفا ولا عدلا الصرف التوبة
والعدل الفدية ذكره الجوهري وغيره **قوله** لا يجد وهم غرضا يعني العرض الهدف الذي ترمى فيه **قوله** حلي الله سمي
اي
ترى يعمال الناحلي منكاي يريد **واما الباب الرابع** وهو في اقامة الدلالة على تزكيتهم والرضى عنهم **قوله** في تزكيتهم جملة
وتفصيلا يعني في الجملة ما ورد فيهم معا وبالتفصيل ما ورد في كل واحد منهم وهذا الباب متسع وبسطه في كتب الحديث مبنية على
الواسع الكبير والجم الغفير **قوله** والقياس ان ادلة طريقة الاعتبار وليس المراد القياس المركب من اصل وفرع وعلة
وحكم وعطفه على الكتاب والسنة هنا ليس بالمطابق فكان الاحسن ان يقول ما ورد في الكتاب والسنة ودل عليه الاعتبار
فصل اما ما ورد في الكتاب من ذلك **قوله** فنحو قوله والسابقون الاولون الى اخره هذه الاية دالة على رضاه عنهم
ورضاهم عنه ولا غاية فوق هذه الدرجة ولا فضل يساوي هذه المنقبة و **قوله** لقد رضي الله عن المومنين اذ يبايعونك تحت الشجرة الاية اشارة
الى بيعة الرضوان وسببها انه صلى الله عليه وسلم لما وصل الحديبية عام الصلح امر عثمان الى مكة ليفهم اخبارها وما اهلها عليه فارجف
بقتله فقال والله ان قتلوه لاضرمنها عليهم نارا وبايع من حضره من المومنين لا اجل ذلك على الموت ثم صفق بشماله على يمينه وقال
هذه لعثمان ليكن يفوته فضل تلك البيعة **قوله** الى قوله رضي الله عنهم ورضوا عنه وجه الاستدلال بها انه لما ذكر حكم من
فيه صلى الله عليه وسلم من كفار اهل الكتاب ذكر حكم من فيه صلى الله عليه وسلم من المومنين ثم الصحابة لانه لا يوجد حينئذ مومن الا هم وذكرهم حينئذ
في معرض المدح لذكر بعضهم في معرض الذم ثم عقبه وختمه بافضل الخواتم وهي رضاه عنهم ورضاهم عنه **قوله** ونحو
قوله كنتم خير امة اخرجت للناس وجه دلالتها انهم لو كانوا فاسقين خارجين عن سمت العدالة لم يكن فيهم خير فضلا عن

ان يكونوا خير امة **قوله** ونحوه قوله والسابقون الى آخرها وجه الدلالة انه ذكر السبق في معرض المدح والغرض بذلك
هو السبق الى الاسلام ومناصرة الرسول **قوله** ونحوه قوله هو الذي ايدك بنصره وبالمؤمنين الآية وجه دلالتها انه
ايد رسوله بهم في اظهار الدين وامتن عليهم بكونه الف بين قلوبهم وهاتان خصلتان عظيمتان ومن هذا حاله كيف لا يكون
ظاهر الستر والعدالة واحراز التزكية المقتضية **قوله** ونحوه قوله رجال صدقوا ما عاهدوا الله عليه هذه الآية
ليست بما ورد في الصحابة جملة وانما اريد بها البعض منهم خاصة في حق اولها من التي للتبعيض ذكر جابر انها نزلت في حمزة بن عبد
المطلب ومصعب بن عمير وعثمان بن عفان وطلحة بن عبيد الله وسعيد بن زيد بن عمرو بن نفيل وغيرهم نذروا انهم اذا لقوا حربا
مع رسول الله ثبتوا وقاتلوا حتى يستشهدوا فمنهم من قضى نحبه يعني حمزة ومصعبا ومنهم من ينتظر كطلحة وفي الحديث
من احب ان ينظر الى شهيد يمشي على وجه الارض فلينظر الى طلحة **فصل** واما السنة فهو قوله صلعم اصحابي كالنجوم
بايهم اقتديتم اهتديتم اخرج معنى هذا الحديث من رواية ابن المسيب عن عمر بن الخطاب قال سمعت رسول الله صلعم يقول سألت
ربي عز وجل عن اختلاف اصحابي من بعدي فاوحى الي يا محمد ان اصحابك عندي بمنزلة النجوم في السما ولكل نور فمن اخذ بشي مما
هم عليه من اختلافهم فهو عندي على هدى **قوله** خير امتي القرن الذي بعثت فيهم ثم الذين يلونهم الحديث اخرجه مسلم والبخاري
وابو داود والترمذي والنسائي بنحوه رواه عمران بن حصين ان النبي صلعم قال خير الناس قرني ثم الذين يلونهم ثم الذين يلونهم قال
عمران فلا ادري اذكر قرنه بعد قرنين او ثلاثة ثم ان بعدهم قوما يشهدون ولا يستشهدون ويخونون ولا يؤتمنون وينذرون
ولا يوفون ويظهر فيهم السمن ويحلفون ولا يستحلفون زاد في رواية لها وللترمذي عن ابن مسعود تسبق شهادة احدهم
يمينه ويمينه شهادته القرن من الناس اهل زمان واحد اذا ذهب القرن الذي انت فيهم وخلفت في قرن فانت غريب فيهم

قال الشاعر

قوله ونحوه مما ذكر ان الاجماع حجة يعني كقوله صلعم لا تزال طائفة من امتي على الحق ظاهرين وقوله سألت الله ان لا تجتمع امتي
على ضلالة فاعطانيها وما روي عنه صلعم لن تجتمع امتي على خطا **قوله** وعنه صلعم رحم الله ابا بكر الى آخره هذا الحديث مما يحفظ
بعضهم معضه وهو مما اخرجه الترمذي من رواية علي عليه السلم ولفظه رحم الله ابا بكر زوجني ابنته وحملني الى دار الهجرة وصحبني
في الغار واعتق بلالا من ماله رحم الله عمر يقول الحق وان كان مرا وتركه الحق وما له من صديق رحم الله عثمان تستحيي منه
الملائكة رحم الله عليا اللهم ادر الحق معه حيث دار وورد ذكر المصنف في اول الباب الايات لشي من هذا الفصل خشية التطويل الاحاديث
الواردة في اعيان من الصحابة رضي الله عنهم واسعة كثيرة ولا نحصر كثرة **فصل** واما طريقة الاعتبار **قوله** وهون
عليهم قتل الاولاد والآبا والاخوة وقد اثر ذلك عن عدة من الصحابة كما كان من استيذان بعضهم له صلعم في قتل ابيه فقال
دعه يليه غيرك واحسبه ابا حذيفة بن عتبة بن ربيعة وكما كان من اغلاظ عبد الله بن عبد الله بن ابي على ابيه ومنعه له
من دخول المدينة حتى يعترف بان العزة لله ولرسوله وللمؤمنين وربما هم بقتله روي انه قال له لئن لم تقر لله ولرسوله
بالعزة لاضربن عنقك فقال ويحك افاعل انت قال نعم فلما راى منه الجد قال اشهد ان العزة لله ولرسوله وللمؤمنين **قوله**
خاضوا غمرات الموت سرابه **قوله** حتى كانوا ليتنافسون في ذلك هو من التنافس في الشي منافسة ونفاسا اذا رغبت فيه
على وجه المباراة في الكرم ولقد بلغ من منافستهم في المواساة انه اذا كان للرجل منهم امرأتان نزل عن احداهما لاخيه ابتغا
لوجه الله وطلبا لما عنده **قوله** والبحث المحض الشجاعة **مسألة** احصى المصنف رحمه الله هذه الطرق في الاعتبار
في فضل الصحابة وتزكيتهم والمجال فيها واسع وقد بسط فيها الامام يحيى وغيره وهي امور ظاهرة واحوال شاهرة وعلمها ضرورة
من طالع الاخبار والتواريخ والسير واستقصا تفاصيلها يطول ويتفرع الى انواع كثيرة وفصول **فصل** واما ما
ورد في امير المؤمنين علي عليه السلم فهو نص في تفضيله **قوله** والمشهور من حال عمر المعول عليه ومشاورته

من ذلك انه استشاره في الخروج الى الروم وقد كان عزم على ذلك فاشار عليه امير المؤمنين بالقعود فقعد وقبل رايه
قوله والتعويل عليه في المهمات والرجوع اليه في المعضلات المهمات جمع مهمة والمهم الامر الشديد واهمني الامر
اذا اقلق واحزن والمعضلات الشدائد جمع معضلة يقال اعضلني الامر اي اعياني واعضل الامر اشتد واستغلق وامر معضل
لا يهتدى لوجهه ولا شك في رجوعهم اليه وتعويلهم عليه في المسائل الدينية والفتاوى والاقضية والاحكام حتى استغلق
عليهم واستبهم وانهم كانوا يقرون له بالعلم الواسع والفضل الباهر قوله بخلاف معاملته لمعاوية وعمرو بن العاص
ونحوهم يعني كابي الاعور السلمي وابي موسى الاشعري فانه كان يعامل هولاء باللعن والبرى والبعد عنهم لسوء حالهم وخبث بواطنهم
ويعامل الاولين بالمودة والتعظيم قال الامام يحيى انما عاملهم بمعاملة الابرار المصطفين الاخيار قوله وتقدم ما يعود الى
الموضوع فيهما قال الامام يحيى بن قال في هذه الخطبة خير هذه الامة بعد نبيها ابو بكر وعمر الله اعلم بالخير اين هو قوله
اما ما اليهودي رقم المصنف رحمه الله الخطاب حاشية على هذا في نسخته لفظها فان قيل هذا تصريح منه عليه السلام بامامتهما فيكون حجة
قلنا الخبر احادي فلا نقطع بصحته عنه ولو صح فهو محمول على التقية كغيره مما ورد عنه عليه السلام من الدعا لهما باسم الخلافة في حياتهما
وانه كان يظهر الرضا فيحمل عذرا على التقية قال مولانا عليه السلام وقد ساوى بين المرتدين امامتهما في العلم والفضل فانه وصفهما بالامام
هدى لمن يوخذ عنه ويهتدى به ويقتدى قوله يقال ناصح الله صحيحه اذا دانه كان شديد الاخلاص بعاكس حاله حال من خادع
الله بخدعه قوله يقال كان اواها منيبا الاواه الدعا وقيل كثير التاوه اي التوجع اشفاقا وفرقا قوله من هذا المسجى
عليكم هو من سجيت الميت تسجية اذا امددت عليه ثوبا قوله وتجرم اصله الجرم وهو الذنب والتجرم على الشخص ان يدعي ذنبا
عليه وفي الصحاح وتجرم على فلان اي ادعى ذنبا لم افعله فقيده بان يكون الدعوى غير صحيحة ولعل ذلك اصله ثم صار بالعرف
مستعملا مع صحة الدعوى وعدمها قوله وقد اخذ الله ميثاقكم في ام الكتاب ام الكتاب اصل كل كتاب وهو اللوح المحفوظ لان
كل كائن مكتوب فيه قوله وعقدة ذمتي هو جمع عاقد كقعدة في جمع قاعد ولعل ذلك كناية عن اختصاصهم به وزلفتهم لديه
وكرامتهم عليه لانه لا يعقد الذمة عليك الا من كانت بتلك المنزلة لديك قوله ولا تدابروا التدابر في معنى التقاطع قال
الجوهري تدابر القوم تقاطعوا وفي الحديث لا تدابروا قوله وتظاهروا امر بالتظاهر وهو غير داخل في حيز النهي وهو التعاون

فصل واما ما ورد عن ذرية امير المؤمنين والغرض بذكره ما ورد عنهم على ما قرره الامام يحيى عليه السلام والمصنف بابطاله
واخذ عنه امران الاول ان يعلم الناظر في ذلك ان امير المؤمنين والافاضل من ابنائه واولاده عليهم السلام لم يكفروا احدا من الصحابة
ولا يفسقونهم مع مخالفتهم للنصوص الواردة في امامة امير المؤمنين فبان ان مخالفتهم لها عندهم لا تقطع موالاتهم ولا
تبطلها الغرض الثاني ان يعقل بقولوا عنهم خلاف ما نقلناه واثرناه فيظن صحته وحاشى وكلا قال المؤيد بالله
لو قيل لواحد ممن يدعي بزعمه كفرا او فسقا في حقهم اني يصاب من جهة الائمة رضي يحاسبه برالهه الشخص الذي عنه
ذلك او عن بعض ائمة اهل البيت والى من زعم ان احدا من العترة من لدن زيد بن علي الى يومنا هذا يذهب الى تفسيق الصحابة
فانه كاذب في هذه المقالة قوله وصينا بالانسان اي وصيته بهم رسول الله صلعم الدين ما تعال ولم يجعل الامامة دينية مع انها
من معالم الدين والحوار انها دينية على التحقيق بلا شك واما جعلها دينية لما نسيا في ذكره انشاؤه في الامامة قوله لما وضع
الديوان هو سجل يذكر فيه المعطون ويذكر فيه عطاياهم ويشتمل على تقدير مالكل منهم قوله فالحق كلكله الكلكل
الصدر وكذلك الكلكال ذكره الجوهري قوله وانه لما رأى الفتنا دم سلت في اطهاره دابن الله بالسيف تمام كلامه عليه السلام
لفظه كما فعل باهل الجمل واهل النهروان وصفين وغيرها قال الامام يحيى فهذا كلام من شرح صدره للاسلام فهو على نور
من ربه لم يمزج بالعصبية ولا خالطته العصبية والمنكر قوله ومنه ما روي عن عبد الله بن الحسن واولاده عليهم السلام ذكر الامام يحيى

من اولاده محمد بن عبد الله النفس الزكية و ابراهيم ويحيى واهمل المصنف ما نقله الامام يحيى عن الباقر و الصادق قال عليهم السلام والماثور
عن الباقر شدة المحبة لهما وقد روي عنه حلق بحلقهم وعظم الثنا على الشيخين والموالاة لهما كما اثر عن اسلافه وعن جعفر الصادق
انه كان شديد المحبة لهما وقد روي عنه حلق عليهم انه كان يترحم عليهما قال وروي عن الصادق والرضا انه قيل لهم ما تقول في ابي بكر فقال
ما اقول فيمن ولدني مرتين اراد بذلك ان امه ام فروة بنت القسم بن محمد بن ابي بكر وام امه بنت عبد الرحمن بن ابي بكر قال الامام يحيى
وقوله هذا يدل على الرقة في قلبه والرحمة واعظام المنزلة قال مولانا عليه السلام بل يقضي بانه ضامنه لحق الولادة ولولا ذلك لقال انما
مثل هذا حجة والتبجح له عليه قوله والجاحظ هكذا ذكر الامام يحيى وقد اتهم ما روي عنه مما يدل على انه ناصبي المذهب وهو
ساني هذا قوله وعنى بهم اشارة الى معتزلة بغداد فانهم ممن يشهر بمسابقة اهل البيت قال الامام يحيى ومعتزلة بغداد فانهم
يعتزون بائمة الزيدية فلو اظهر بقول الائمة نقضا في حالهم ما تابعوهم ولا كان منهم اعتقاد لامامة واحد منهم قوله ومنه ما
روي ان القسم عليه السلام الى اخره قال الامام يحيى وروي عنه انه قال اشكر افعالهم واتسخط ولا يقول قول الرافضة فهو مفرط قال وهذا
تصحيح يحيى بن الاذية والسب قال وكل الروايات دالة على سلامة الامر من جهته في حقهما ولهذا صرح بان قول الرافضة افراط
وغلو وليس يعنيه منه الا القبيحة ولو كان صوابا وحقا لقاله وحاشى ليضربه الناقد وورعه الذي فاق به على نظرائه
ان تصدر من جهته ما لا يليق بذلك قوله والشيعة يشير الى اخره قال الامام يحيى وكان من يتشيع اول عمره في عنفوان شبابه
متوقفا عن الترضية والترحم عليهما في اخر عمره وذكر في الهوشميات ان الخلاف في الامامة وان كانت قطعية لا يوجب كفرا ولا فسقا
ولهذا فان امير المؤمنين لم يصدر من جهته رمي لهم بكفر ولا فسق مع مخالفتهم له فيها قوله وكتبه مشحونة بذلك قال
عليه السلام في بعضها والذي نحبه ما نقلناه عن الافاضل من ابائنا عليهم من الماثور عنهم مما اوضحناه من المحبة والموالاة لهما واعظام
منزلتهما وترك المقالة القبيحة في حقهما بل اقول كما قال الصادق عليه السلام اللهم اني احبهما واولادهما واحب اولادهما واحب من يحبهما
اللهم ان كنت تعلم خلاف ذلك من قلبي فلا تنلني شفاعة محمد صلى قوله فيها انصف من بلاع اي كفاية لان البلاغ لغة الكفاية وهو
ايضا اسم بمعنى الابلاغ والتبليغ قوله واما ما روي عن الخطابي الى قوله فصحيح وليس فيه ان الصحابة قد خرجوا على امير المؤمنين
عنده اما ظاهر اطلاق الخطابي فكان دليل يشهد باشنعه سعر انه قصد به المشايخ الثلاثة ولهذا ذكر الكني رحمه الله ان كلامه
هذا انما كان في ايام صغره من اول عمره وعنفوان شبابه حين كان اماميا يرى راي الامامية ويعتقده فاما بعد ان صار زيديا
محققا في الاصول فلا نظن انه معتقد لذلك ويؤيد ذلك ان سير الجرجاني مشحونة بذكر الاستدلال والرواية عن الشيخين
في الامامة والاقضية والفتاوي ولو كانا فاسقين عنده لم يكن الاحتجاج بشيء من اقوالهما واقضيتهما وجه قال مولانا عليه السلام
وممن يظهر عنه التحريم على المشايخ والصحابة التي تقضي بالفسق ابو العباس الحسني رحمه الله فمن طالع كتابه المصابيح
راى ما يقضي بانه كان امامي المذهب وقد روى فيه احاديث عن النبي صلى تدل على الفسق وتشعيه قال الامام يحيى وكلها احاديث
لا يمكن ان يكون معتمدا في الكفر والفسق لكونها غير مرتقية الى القطع قوله واما توقف كثير ممن جرى اهل البيت عليهم السلام الى اخره
قال الامام يحيى اعلم ان الجماهير من الائمة واكابر العترة لم ينقل عنهم اكفار ولا تفسيق كما شرحناه اولا وفصلناه بعد ذلك
فهم فريقان الاول مصرحون بالترحم عليهم والترضية والموالاة وشيء في المحبة والمودة كما حكيناه عن امير المؤمنين وعن ذكر
من اولاده عليهم السلام الفريق الثاني متوقفون عن الترضية والترحم وعن الاكفار والتفسيق وعلى هذا دل كلام الهادي والقسم واولادهما
والى هذا يشير كلام الامام ض بقوله فهولا يحكمون بالخطا ويتوقفون في حكمه ولا يقدمون على شتم ولا اذية ارادوا الاولوية
يحكمون بالخطا ويقطعون بانه ليس بكفر ولا فسق قال مولانا عليه السلام فقد عرفت ما ذكره الامام يحيى عليه السلام من توقف الهادي ع
وما ذكره هو والمصنف فما ورد عن الهادي عليه السلام في الاحكام من الكلام الشديد الغليظ محتاج الى التاويل وقد وقفنا الهادين العالمين

على كلام من حسن ما ورد عن امير المؤمنين والحسنين ومن ذكر منهم اما الهادي فقال في رسالته التي اجاب بها على اهل
صنعاء وذكر فيما عابوا به وبرأته من البدع ومذاهب اهلها ما لفظه ولا نسب احدا من الصحابة الصادقين والتابعين باحسان
المؤمنات منهم والمؤمنين اتولى جميع من هاجر واوى ونصر منهم فمن سب مؤمنا عندي استحلالا فقد كفر ومن سبه استجرا اما فهو ضال
عندي وفاسق ولا اسب الا من نقض العهد والعزيمة في كل وقت له هذه من الذين بالنفاق تمردوا وعلى الرسول صلى الله عليه وسلم من بعد
مماته تمردوا وعلى اهل بيته اجترؤوا وطعنوا واني لا استغفر الله لامهات المؤمنين اللواتي خرجن من الدنيا وهن من الدين على يقين
واجعل اللعنة الله على من نال منهن بالا يستحق من سائر الناس اجمعين وقفنا على هذا في الرسالة نفسها وحكاه ايضا الفقيه العلامة
محمد بن يوسف بن هبة الفضلي القرشي في كتاب سماه الاسعاف اجاب به رسالة وردت من بعض السافقه المجبرة يسمى السفر عن
مذهب الزيدية ونسبه مذاهب قبيحة اليهم وهو كتاب حسن فيه لما انتهى فيه الى ذكر ما ورد عن الائمة في شان الخلفاء روى كلام الهادي
هذا ثم روى كلام المنصور بالله عليه السلام ما هو اصرح من ذلك قال ما لفظه ومن ذلك ما قاله امامنا ناصر يحيى عبد الله بن حمزة عليه السلام في الرسالة
الامامية في جواب المسائل التهامية للفقيه محمد بن اسعد الوافدي الصليحي من ناحية زبيد قال واما ما ذكره المتكلم حاكيا عنا من
تضعيف ان اصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم فعندنا انهم اشرف قدرا وارفع ذكرا من ان تكون ارآؤهم ضعيفة او سوابقهم في الدين والسير
ضعيفة ولو كان ذلك لما اتبعوا رسول الله صلى الله عليه وسلم وما الواعد بين الاباء والابناء الفراق ما الى امر لم يستوطنه انس ولا سمعوا له بذكر
شاق على القلوب بعيد على النفوس فهم خير الناس على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم وبعده فرضي الله عنهم وجزاهم عن الاسلام خيرا
ولكنا لا نمنع من ان يكون عترة رسول الله صلى الله عليه وسلم افضل منهم واولى بمقامه من قاسمهم انتهى قوله واعجب من هذا ان الرجل
من علماء زماننا الى [illegible] سمعنا من التسنيم عنه من معاصرينا انارت […] هذا البحث الى القاضي عبد الله بن حسن الدواري وكان
[…] على ما بلغ وحشه ولكنا على ما نقضي من حال القاضي المذكور بخلاف ذلك وهو الترضيه عنهم وشاهدنا ذلك في بعض
خط يده ولما ذكره في تعليقه على الشرح الكلام في حكم من تقدم في الامامة على امير المؤمنين حكى المذاهب في ذلك فاجاد في النقل
واستوفى في ذكر الخلاف في ذلك وذكر ان القول بتفسيقهم اشهر الروايات عن الجارودية والسيد ذهب بعض الامامية قال وهو ظاهر
اطلاق القسم الهادي وولده الحسين والامام ابي الفتح الديلمي وذكر ذلك الامام […] سليمان في كتاب الحقائق […] واما عن النص
وعلم قال وسكتنا وترضيتنا […] الرواية لمن قال بذلك من سادات اهل البيت وصالحي المسلمين لان هذه منزلة قدم نعوذ بالله منها وتاول
كلام الهادي في الاحكام وروى كلام الامام المهدي في جواب اهل صنعاء وحكى عن […] اقوالا مختلفة وسلك في جميع ذلك
مسلك الانصاف وما لا مزيد عليه ولقد احسن القائل اني احب ابا حفص وشيعته كما احب عتيقا صاحب الغار
قيل ان قائل هذا الابيات ابو نواس وابو حفص كنية عمر كنى بابنته حفصة ام المؤمنين ولعله انما كنى بها لشرفها لمكانها من
النبي صلى الله عليه وسلم وكانت من فضلاء [illegible] ولما [illegible] امتن الكف عنه لانها [illegible] واحدا [illegible]
لقب ابي بكر واسمه عبد الله واما العتيق فقيل لجماله لان العتيق من اسماء الجمال كأنه اسم للكريم وقيل ان النبي صلى الله عليه وسلم
قال له انت عتيق من النار ذكره الجوهري قوله والوعيد الله هو من اهل المقالة

القول في التفضيل

في ذلك وصنف فيه كتاب التفضيل وممن قال بتفضيل امير المؤمنين من المعتزلة الحاكم نص عليه في شرح العيون وغيره ذكر ذلك
بانه وصي رسول الله قوله وروى هذا عن ابن عباس [illegible] ومن روي عنه من الصحابة ابو سعيد الخدري وخالد بن
سعيد وابي بن كعب وقيس بن عبد الله الخزرجي وابو الهيثم بن التيهان وابو بريدة الاسلمي وخزيمة بن ثابت ذو الشهادتين
وابو ايوب الانصاري وسهل بن حنيف وعثمان بن حنيف قوله وقال النظام والجاحظ ابو بكر افضل ثم ابو [illegible] عمر ثم
عثمان ثم علي وهذا راي اكثر المعتزلة والفقهاء والحنفية وراي الخوارج [illegible] الى ان حدث الاحداث من عثمان ووقع

المتكلمين من علي بن ذهبوا فيهما الى غير ذلك **قوله** وقال ابو علي وابو هاشم بالوقف وقد روي عنهما الرجوع عنه الى تفضيل ابي بكر والوقف في الثلاثة الباقين ونقل عن قاضي القضاة ان ابا علي رجع آخرا الى تفضيل علي عليه السلام وذكر ذلك لابنه ابي هاشم في عدة اسماء اسندها اليه قبل موته بعد ان استدناه اليه قال القاضي ونقل ذلك عنه سماعا ولم يوجد له شيء من مصنفاته **قوله مسئلة** ومن الخلاف في هذه المسئلة ما ذهب اليه ابو الهذيل وجعفر بن حرب وغيرهما ان الافضل ابو بكر ثم عمر ثم علي ثم عثمان واعلم انه لم يذهب احد الى تفضيل غير الخلفاء الاربعة عليهم ولا ذهب احد الى تفضيل عثمان على ابي بكر ولا الى تفضيل عمر على الشيخين وقيل بل ذهبت العباسية والراوندية الى تفضيل العباس على الاربعة والحكايات في هذه المسئلة لا تخلو عن تفاوت وقد ذكر ابن ابي الحديد العالم النحرير في شرح نهج البلاغة ان الذي عليه قدماء البصريين من المعتزلة منهم عمرو بن عبيد والنظام والجاحظ وثمامة والفوطي وهشام بن عمرو ويوسف الشحام ان ابا بكر افضل وان فضلهم على ترتيب خلافتهم قال وذكر البغداديون قاطبة قدماؤهم والمتأخرون منهم ان عليا عليه السلام افضلهم فمنهم بشر بن المعتمر وجعفر بن مبشر وعيسى بن صبيح والاسكافي وابو الحسين الخياط وابو القاسم البلخي وهو عبد الله بن محمود وتلامذته قال والى هذا ذهب من البصريين ابو علي ذكره اخيرا اسماعا عنه ولم يذكر ذلك في شيء من مصنفاته وقال به الشيخ ابو عبد الله وكان مبالغا في ذلك وبه قال قاضي القضاة بعد توقفه والشيخ احمد الحسن بن متويه واحتج لذلك واطال قال وكثير من الشيوخ توقف منهم ابو هاشم وابو الحسين البصري واما ابو الهذيل وواصل فقطعا على تفضيل علي على عثمان وتوقفا في سائره وبين ابي بكر وعمر **قوله** وقال بعض الناس ان كان الخلاف في الافضل اي الاكثر ثوابا الى آخره ذكر الفقيه حميد في العمدة ان المراد بالافضل الاكثر ثوابا وفي الحل وغيره ذلك وقال في تعليق الشرح له الافضل معنيان متفرعان على معنى الفضل احدهما الاكثر ثوابا حال الضامن عنه والثاني من خصال المحامد فهو اكمل واتم والاكثر ويطلق لاجلها استحقاقه لزيادة الثواب ومرادنا ههنا بقولنا في علي انه الافضل المعنيان جميعا وهذا القول الذي نسبه المصنف الى بعضهم ولا يبعد ان يكون هو ابا نمزة واما حين ذكر ذلك حذرا من طعن جهلة الشيعة واهل التعصب المفرط سمعت من المعاصرين من يستحسنه ويستقونه في حال درس هذا الكتاب وابان النشأة ويخففونه وقد قيدت في تلك الحال حاشية عليه في نسختي معناها انه يمكن اعتراضه بانا اذا سلمت كثرة فضائل علي وهي عبارة عن سبق اسلامه وعظم جهاده وسعة علمه وشدة ورعه وزهده ونحو ذلك ولا شك في ان هذه الفضائل اسباب في استحقاق الثواب الجزيل ونعلم قطعا انه يستحق الثواب عليها وانه لم يأت بما يحبطه لما ثبت من عصمته وان ثواب المحصل بها اكثر من ثواب من ليس على صفته فيها اما بان يكون معدوما في حقه او منتقصا فنقطع بان عليا اكثر ثوابا من ابي بكر لقطعنا بان فضائله اكثر واتمها وقد كنا نعلم ان ثواب من جاهد اكثر من ثواب من لم يجاهد حيث لم يعلم ان الآخر يفضله في غير ذلك وليس العلم بكثرة الثواب يتوقف على العلم بكميته ومقاديره فانا نعلم قطعا ان ثواب النبي اكثر من ثواب غيره ومع ذلك لا نعلم القدر والكمية واذا قلت من الجائز ان يكون لابي بكر طاعات خفية لم نعلمها يستحق عليها من الثواب مثل ما يستحقه علي على تلك الفضائل الظاهرة او اكثر لعدم العلم بمقادير الثواب في عظم الموقع قلت اذا سلمت ان عليا فضائله الظاهرة واعماله المشهورة اكثر واوفر وسلمت ان ثوابه اكثر بالنظر اليها ولم يبق الا التجويز المذكور فهو لا يقدح في الامر المعلوم وغاية التجويز احتمال ان يكون لغير علي اعمال باطنة وطاعات خفية مثلما جوز في حق غيره بل ذلك اقرب في حقه واعلى ثم انا بنينا ما ذكرناه على تسليم القطع بانه الاكثر فضائل كما صرحت به والتجويز المذكور ينافيه فلنا مثل ما سمحته من الجراءة وبلوغ اوان الحلم والله الموفق **قوله** واحسبه بل تعالى الى في القبائل بله حسنا اظهر بأسه حتى بلاه الناس وامتحنوه **قوله** والمروي ان المأمون ناظر اناسا الفقهاء الى آخره المأمون هو احمد هذه

الخليفة العباسي العالم الشهير وله من جودة العلم وصفات الكمال ما ليس لغيره من سلفهم وخلفهم وكان شديد التشيع والميل
الى اهل العترة عليهم السلام بكليته من جهته ومما يؤثر عنه في تفضيل امير المؤمنين قوله ع لا تقبل التوبة من ناصب الاحب الى ابي طالب ع
اخو رسول الله خليفة الهدى والاخ لا يعدل بالصاحب ع لو جمعا في الفضل يوما لقد بان الاخوة رغبة الراغب ع
ولما اقف على المناظرة له الا في العتابيه في غير هذا الكتاب واما الذي وقفت عليه مناظرة له كبيرة مع جماعة من الفقهاء الكبير ممن
ذكرها ابن عبد ربه في عقده وهي مناظرة عظيمة ودرة يتيمة حملني شدة الاعجاب بها على ذكرهما في هذا الموضع وكتبها ونحن
نقلها بلفظ العقد عاتبا على ما ذكره من زوائد فانها تشتمل على فوائد وفرائد وحفظ ذلك مما ينبغي ان يقصده القاصد قال
احتجاج المامون على الفقهاء في فضل علي بن ابي طالب رضي الله عنه قال اسحق بن حماد بن زيد بعث الى يحيى بن اكثم والى
جماعة من اصحابي وهو يومئذ قاضي القضاة للمامون فقال ان المامون امرني ان احضر غدا من الفجر اربعين رجلا كلهم فقيه
يفقه ما يقال ويحسن الجواب فسموا من تظنونه يصلح لما يطلب امير المؤمنين فسمينا له عدة وذكر هو عدة حتى اتم العدة
التي اراد وكتب تسمية القوم وبعث فيهم وامرنا بالبكور في السحر فغدونا عليه قبل طلوع الفجر فوجدناه وقد لبس ثيابه
وهو جالس ينتظرنا فركب وركبنا معه حتى صرنا الى الباب فاذا الخادم واقف فلما نظر الينا قال يا ابا محمد سيدي ينتظرك فادخل
ودخلنا معه وامرنا بالصلاة فلم نستتمها حتى خرج الرسول فقال ادخلوا فدخلنا فاذا المامون جالس على فراشه وعليه سواد
وطيلسان والطويلة وعمامة فوقفنا وسلمنا فرد السلام وامرنا بالجلوس فلما استقر بنا المجلس تحدر عن فراشه ونزع
عمامته ووضع قلنسوته ثم اقبل علينا فقال انما فعلت ما رايتم لتفعلوا مثل ذلك واما الخف فمنع من خلعه علة من عرفها
فقد عرفها ومن لم يعرفها فساعرفه بها ومد رجله وقال انزعوا قلانسكم وخفافكم وطيالسكم قال فامسكنا فقال
لنا يحيى انتهوا الى ما امركم به مولانا فتحيرنا فنزعنا خفافنا وطيالسنا وقلانسنا ورجعنا فلما استقر بنا المجلس قال انما
بعثت فيكم معشر القوم للمناظرة فمن كان به شيء من الاخبثين لم ينتفع بنفسه ولم يفقه ما يقول فمن اراد منكم
الخلاء فهناك واشار بيده فدعونا له ثم القى مسئلة من الفقه فقال يا ابا محمد قل وليقل القوم بعدك فاجاب يحيى القاضي
ثم الذي يليه ثم الذي يليه حتى اجاب اخرنا في العلة وعلة العلة وهو مطرق لا يتكلم فلما انقطع الكلام التفت فقال يا ابا محمد
اصبت الجواب وتركت الصواب في العلة ثم لم يزل يرد على كل واحد منا مقالته حتى اتى على اخرنا ثم قال اني لم ابعث فيكم لهذا ولكن
احببت ان ابسطكم الى احببت مناظرتكم في مذهبي الذي انا عليه وديني الذي ادين به فقلنا افعل وفقك الله وارشدك فقال
اني ادين الله بان علي بن ابي طالب افضل خلق الله بعد رسول الله واحقهم بالخلافة قال اسحق فقلت انا منا من لا يعرف
ما ذكرته في علي رضي الله عنه وقد دعونا للمناظرة فقال يا اسحق اختر ان شئت ان اسالك وان شئت ان تسال قال اسحق
فاغتنمتها منه فقلت بل اسالك قال سل قلت من اين قلت ان علي بن ابي طالب افضل الناس بعد رسول الله صلعم واحقهم بالخلافة بعده
قال يا اسحق خبرني عن الناس بم يتفاضلون حتى يقال فلان افضل من فلان قلت بالاعمال الصالحة قال صدقت قال فاخبرني
عمن فضل صاحبه على عهد رسول الله صلعم ثم ان المفضول عمل بعد وفاة رسول الله بافضل من عمل الفاضل على
عهد رسول الله ايلحق به قال فاطرقت فقال يا اسحق لا تقل نعم فانك ان قلت نعم اوجدتك في دهرنا هذا من هو اكثر منه
جهادا او صلوة وصياما وصدقة قلت اجل لا يلحق المفضول على عهد رسول الله صلعم الفاضل ابدا قال يا اسحق فانظر
ما رواه لك اصحابك ومن اخذت عنهم دينك وجعلتهم قدوة لك من فضائل علي فقس عليها ما اتوك به من فضائل ابي
بكر وعمر فان وجدت لهما من الفضائل ما وجدت لعلي وحده فقل انهما افضل منه يا اسحق اي الاعمال كانت افضل والله
ولكن قس فضائل العشرة الذين شهد لهم النبي بالجنة فان وجدتها تشاكل فضائله فقل انهم جميعا افضل منه يا اسحق اي الاعمال

كانت أفضل يوم بعث الله رسوله قلت الإخلاص بالشهادة قال أليس السبق إلى الإسلام قلت نعم قال اقرأ ذلك
في كتاب الله تعالى يقول الله تعالى والسابقون السابقون أولئك المقربون إنما عنى من سبق إلى الإسلام فهل علمت أحداً سبق علياً
إلى الإسلام قلت إن علياً أسلم وهو حديث السن لا يجوز عليه الحكم وأسلم أبو بكر وهو مستكمل يجوز عليه الحكم قال أخبرني
أيهما أسلم قبل ثم أناظرك من بعد في الحداثة والسن قلت علي أسلم قبل أبي بكر على هذه الشريطة قال نعم فأخبرني عن إسلام
علي حين أسلم هل يخلو من أن يكون رسول الله دعاه إلى الإسلام أو يكون إلهاماً من الله قال فأطرقت فقال يا إسحاق لا تقل إلهاماً
فتقدمه على رسول الله لأن رسول الله لم يعرف الإسلام حتى أتاه جبريل عن الله قلت أجل بل دعاه رسول الله إلى الإسلام
قال يا إسحاق فهل يخلو رسول الله حين دعاه إلى الإسلام من أن يكون دعاه بأمر من الله تعالى أو تكلف ذلك من نفسه قال فأطرقت
قال يا إسحاق لا تنسب رسول الله إلى التكلف فإن الله تعالى يقول وما أنا من المتكلفين قلت أجل بل دعاه بأمر من الله عز وجل قال
فهل من صفة الجبار جل ذكره أن يكلف رسله دعاء من لا يجوز عليه حكم قلت أعوذ بالله قال أفتراه في قياس قولك يا إسحاق إن
علياً أسلم صبياً لا يجوز عليه الحكم فقد كلف رسول الله من دعاء الصبيان ما لا يطيقون فهو يدعوهم الساعة ويرتدون
بعد ساعة فلا يجب عليهم في ارتدادهم شيء ولا يجوز عليهم حكم الرسول عليه السلام أترى هذا جائزاً عندك أن تنسبه إلى الله عز وجل قلت
أعوذ بالله قال يا إسحاق فأراك إنما قصدت إلى فضيلة فضل بها رسول الله علياً على هذا الخلق أبانه بها منهم ليعرف مكانه وفضله
ولو كان الله تعالى أمره بدعاء الصبيان لدعاهم كما دعا علياً قلت بلى قال فهل بلغك أن الرسول دعا أحداً من صبيان أهله وقرابته
لئلا تقول كان علي ابن عمه قلت لا أعلم ولا أدري فعل أو لم يفعل قال يا إسحاق أرأيت من لم تدره ولا تعلمه أتسأل عنه قلت لا قال
فدع ما قد وضعه الله عنك وعنا ثم قال أي الأعمال كانت أفضل بعد السبق إلى الإسلام قلت الجهاد في سبيل الله قال صدقت
فهل تجد لأحد من أصحاب رسول الله صلعم ما تجد لعلي يوم بدر أخبرني كم قتلى بدر قلت نيف وستون رجلاً من المشركين قال فكم منهم
قتل علي وحده قلت لا أدري قال ثلاثة وعشرين أو اثنين وعشرين والأربعون لسائر الناس قلت إن أبا بكر كان مع النبي صلعم في عريشه قال
يصنع ماذا قلت يدبر قال ويلك دون رسول الله أو شريكاً معه أو افتقاراً من رسول الله إلى رأيه أي الثلاث أحب إليك قلت أعوذ بالله أن
يدبر أبو بكر دون رسول الله أو يكون معه شريكاً أو أن يكون برسول الله افتقار إلى رأيه قال فما الفضيلة بالعريش إذا كان الأمر كذلك
أليس من ضرب بسيفه بين يدي رسول الله صلعم أفضل ممن هو جالس قلت له كل الجيش كان مجاهداً قال صدقت كل مجاهد ولكن
الضارب بسيفه الحامي عن رسول الله وعن الجالس أفضل من الجالس أما قرأت كتاب الله عز وجل لا يستوي القاعدون من المؤمنين
غير أولي الضرر والمجاهدون في سبيل الله بأموالهم وأنفسهم فضل الله المجاهدين بأموالهم وأنفسهم على القاعدين درجة وكلاً وعد الله الحسنى
وفضل الله المجاهدين على القاعدين أجراً عظيماً درجات منه ومغفرة ورحمة وكان الله غفوراً رحيماً قلت وكان أبو بكر وعمر مجاهدين قال
فهل كان لأبي بكر وعمر فضل على من لم يشهد ذلك المشهد قلت نعم قال فكذلك سبق الباذل نفسه فضل أبي بكر وعمر قلت أجل قال يا
إسحاق هل تقرأ القرآن قلت نعم قال اقرأ هل أتى على الإنسان حين من الدهر لم يكن شيئاً مذكوراً قال فقرأت حتى بلغت إن الأبرار يشربون من
كأس كان مزاجها كافوراً إلى قوله ويطعمون الطعام على حبه فقال على رسلك فيمن أنزلت هذه الآية فقلت في علي قال فهل بلغك أن
علياً حين أطعم اليتيم والمسكين والأسير قال إنما نطعمكم لوجه الله هل سمعت الله وصف في كتابه بمثل ما وصف به علياً قلت لا قال
صدقت لأن الله جل ذكره عرف سيرته يا إسحاق ألست تشهد أن العشرة في الجنة قلت بلى قال أرأيت لو أن رجلاً قال والله ما أدري
هذا الحديث صحيح أم لا ولا أدري إن كان رسول الله صلعم قاله أو لم يقله أكان عندك كافراً قلت أعوذ بالله قال أرأيت لو أنه قال ما أدري
هذه السورة من كتاب الله أم لا أكان كافراً قلت نعم قال يا إسحاق أرى بينهما فرقاً يا إسحاق أتروي الحديث قلت نعم قال فهل تعرف
حديث الطير قلت نعم قال فحدثني به فحدثته الحديث قال يا إسحاق إني كنت أكلمك وأنا أظنك غير معاند للحق فأما الآن فقد بان لي

يحيا ذكر أترى أن هذا الحديث صحيحا قلت نعم رواه من لا يمكنني رده قال أفرأيت من أيقن أن هذا الحديث صحيح وزعم أن أحدا
أفضل من علي لا يخلو من إحدى ثلاثة من أن تكون دعوة رسول الله مردودة عنده عليه أو أن يقول إن الله عز وجل عرف الفاضل من خلقه
وكان المفضول إليه أحب أو أن يقول إن الله عز وجل لم يعرف الفاضل من المفضول فأي الثلاثة أحب إليك أن تقول فأطرقت ثم قال يا
إسحاق لا تقل شيئا منها فإنك إن قلت منها شيئا استتبتك وإن كان للحديث عندك تأويل غير هذه الثلاثة الأوجه فقل قلت لا أعلم وإن لأبي بكر فضلا قال
أجل لولا أن له فضلا لما قيل إن عليا أفضل منه فما فضله الذي قصدت له الساعة قلت قول الله تعالى ثاني اثنين إذ هما في الغار إذ يقول
لصاحبه لا تحزن إن الله معنا فنسبه إلى صحبته قال يا إسحاق أما إني لا أحملك على الوعر من طريقك إني وجدت الله تبارك وتعالى
نسب إلى صحبة من رضيه ورضي عنه كافرا وهو قوله قال له صاحبه وهو يحاوره أكفرت بالذي خلقك من تراب ثم من نطفة ثم سواك
رجلا لكنا هو الله ربي ولا أشرك بربي أحدا قلت إن ذلك صاحبا كان كافرا وأبو بكر مؤمن قال فإذا جاز أن ينسب إلى صحبة من رضيه
كافرا جاز أن ينسب إلى صحبة نبيه مؤمنا وليس بأفضل المؤمنين ولا الثاني ولا الثالث قلت إن قدر الآية عظيم لأن الله تعالى يقول
ثاني اثنين إذ هما في الغار إذ يقول لصاحبه لا تحزن إن الله معنا قال يا إسحاق فإني الآن أخرجك إلى الاستقصاء عليك أخبرني عن
حزن أبي بكر كان لله رضا أم سخطا قلت إن أبا بكر إنما حزن من أجل رسول الله صلعم خوفا عليه وغما أن يصل إلى رسول الله
شيء من المكروه فقال ليس هذا جوابي إنما جوابي أن تقول رضا أو سخطا قلت بل كان لله رضا قال فكأن الله جل ذكره بعث رسولا ينهى عن رضا الله
وعن طاعته قلت أعوذ بالله قال أوليس قد زعمت أن حزن أبي بكر كان رضا الله قلت بلى قال أولم تجد أن القرآن يشهد أن رسول
الله صلعم قال له لا تحزن نهيا له عن الحزن قلت أعوذ بالله قال يا إسحاق إن مذهبي الرفق بك لعل الله أن يردك إلى الحق ويعدل بك
عن الباطل حدثني عن قول الله تعالى فأنزل الله سكينته عليه من عنى بذلك رسول الله أم أبا بكر قلت بل رسول الله صلعم قال
صدقت فخبرني عن قوله ويوم حنين إذ أعجبتكم كثرتكم فلم تغن عنكم شيئا إلى قوله فأنزل الله سكينته على رسوله وعلى المؤمنين
أتعلم من المؤمنين الذين أراد الله في هذا الموضع قلت لا أدري قال المأمون الناس جميعا انهزموا يوم حنين فلم يبق مع النبي صلعم
إلا سبعة من بني هاشم علي منهم يضرب بسيفه بين يديه والعباس آخذ بلجام بغلة رسول الله والخمسة محدقون به خوفا
من أن يناله من جراح القوم شيء حتى أعطى الله لرسوله الظفر والمؤمنون في هذا الموضع علي خاصة ثم من حضره من بني هاشم
فمن أفضل من كان مع رسول الله في ذلك الوقت أم من انهزم عنه ولم يره الله موضعا لينزلها عليه قلت بل من أنزلت عليه
السكينة قال يا إسحاق من أفضل من كان معه في الغار أم من نام على فراشه ووقاه بنفسه حتى تم لرسول الله ما أراد من
الهجرة إن الله تبارك وتعالى أمر رسوله بأن يأمر عليا بالنوم على فراشه وأن يقي رسول الله صلعم بنفسه فأمره رسول الله بذلك
فبكى علي رحمه الله عليه فقال له النبي ما يبكيك أجزعا من الموت قال لا والذي بعثك بالحق يا رسول الله ولكن خوفا عليك (أفتسلم يا رسول الله قال نعم)
قال سمعا وطاعة طيبة بذلك نفسي بالفداء لك يا رسول الله ثم أتى مضجعه فاضطجع وتسجى بثوبه وجاء المشركون من قريش
فحفوا به لا يشكون أنه رسول الله وقد أجمعوا أن يضربه كل رجل من كل بطن من بطون قريش ضربة بالسيف لئلا يطلب
الهاشميون بطنا من البطون بدمه وعلي يسمع ما القوم فيه من تلف نفسه ولم يدعه ذلك إلى الجزع كما جزع صاحبه في الغار
ولم يزل علي صابرا محتسبا فبعث الله ملائكته فمنعته من مشركي قريش حتى أصبح فلما أصبح نظر القوم إليه فقالوا أين
محمد قال وما علمي بمحمد أين هو قالوا فلا نراك إلا كنت مغررا بنفسك منذ ليلتنا فلم يزل علي أفضل ما بدأ به يزيد ولا ينقص
حتى قبضه الله يا إسحاق هل تروي حديث الولاية قلت نعم قال اروه ففعلت قال يا إسحاق أرأيت هذا الحديث هل أوجب
على أبي بكر وعمر ما لم يوجب لهما عليه قلت إن الناس ذكروا أن هذا الحديث إنما كان بسبب زيد بن حارثة لشيء جرى بينه وبين علي وأنكر ولاء
علي فقال رسول الله صلعم من كنت مولاه فعلي مولاه عند ذلك قال يا سبحان الله ما هذه العقول ثم قال رسول الله من كنت مولاه

فعلى بولاه اللهم وال من والاه وعاد من عاداه وفي اي موضع قال هذا القول بعد منصرفه من حجة الوداع قلت اجل قال
وان قتل زيد بن حارثه قبل الغدير كيف رضيت لنفسك بهذا الخبر لي لو رايت ابنا لنفسك قد اتت عليه خمس عشرة سنه يقول
مولاي مولى ابن عمي ايها الناس فاعلموا ذلك اكنت منكرا ذلك عليه تعريفه الناس ما لا ينكرون ولا يجهلون قلت اللهم نعم
قال يا اسحق افتنزه ابنك عما لا تنزه عنه رسول الله صلعم ويحكم لا تجعلوا فقهاكم اربابكم ان الله عز
ذكره يقول اتخذوا احبارهم ورهبانهم اربابا من دون الله ولم يصلوا لهم ولا صاموا ولا زعموا انهم ارباب ولكن امروهم
فاطاعوا امرهم يا اسحق اتروي حديث انت مني بمنزلة هرون من موسى قلت نعم قد سمعته وسمعت من صححه قال امن اوثق
عندك من سمعته منه وصححه ام من جحده قلت بل من صححه قال فهل يمكن ان رسول الله مزح بهذا القول قلت اعوذ
بالله قال فهل يمكن ان يقول قولا لا معنى له ولا يوقف عليه قلت اعوذ بالله قال افما تعلم ان هرون كان اخا موسى لابيه
وامه قلت بلى قال فعلي اخو رسول الله لابيه وامه قلت لا قال او ليس هرون نبيا وعلي غير نبي قلت بلى قال فهذا الحالان معدومان
في علي وقد كانا في هرون فما معنى قوله انت مني بمنزلة هرون من موسى قلت انما اراد ان يطيب نفس علي لما قال له المنافقون
خلفه استثقالا له قال فاراد ان يطيب نفسه بقول لا معنى له فاطرق قال يا اسحق له في كتاب الله معنى بين قلت وما هو
قال قوله عز وجل حين يحكي عن موسى انه قال لاخيه هرون اخلفني في قومي واصلح ولا تتبع سبيل المفسدين قلت ان موسى
خلف هرون في قومه وهو حي ومضى الى ربه وان رسول الله خلف عليا حين خرج الى غزاته قال كلا ليس كما قلت اخبرني
عن موسى حين خلف هرون هل كان معه حين ذهب الى ربه احد من اصحابه او احد من بني اسرائيل قلت لا قال او ليس
استخلفه على جماعتهم قلت نعم قال اخبرني عن رسول الله صلعم حين خرج الى غزاته هل خلف الا الضعفاء والنساء والصبيان
فانى يكون مثل ذلك وله عندي تاويل اخر من كتاب الله يدل على استخلافه اياه لا يقدر احد ان يحتج به ولا اعلم احدا احتج
به وارجو ان يكون توفيقا من الله قلت وما هو قال حين حكى عن موسى قوله واجعل لي وزيرا من اهلي هرون اخي اشدد به ازري
واشركه في امري كي نسبحك كثيرا ونذكرك كثيرا فهل يقدر احد ان يدخل في هذا شيئا غير هذا ولم يكن ليبطل قول النبي صلعم وان
يكون لا معنى له قال وطال المجلس كثيرا وارتفع النهار فقال يحيى للمامون قد اوضحت لمن اراد الله به الخير وثبت ما لا
يقدر احد ان يدفعه قال اسحق فاقبل علينا وقال ما تقولون قال كلنا نقول بقوله اعزه الله قال والله لولا ان رسول الله
قال اقبلوا القول من الناس ما كنت لاقبل منكم القول اللهم قد نصحت لهم القول اللهم قد اخرجت الامر من عنقي اللهم اني ادينك
بالتقرب اليك بحب علي وولايته ما اوضحه المامون ما اوضحه المامون ان عليا اول الناس اسلاما وقد سبق ما ذكره المامون من ذلك ومما يؤيده
قوله صلعم لفاطمة الا ترضين اني زوجتك اقدمهم سلما واعلمهم علما وقال علي عليه السلام في ابيات له سبقتكم الى الاسلام طرا
غلاما ما بلغت اوان حلمي وفي جامع الترمذي عن انس بن مالك انه قال بعث رسول الله صلعم يوم الاثنين وصلى علي يوم الثلثا

قوله ان النبي صلعم دعاه الى الاسلام الى اخره وقد تقدم في مناظرة المامون نظير ذلك قال الفقيه حميد وانه عليه السلام كان مع بني
عبد المطلب يوم دعاهم النبي الى الاسلام فبادر الى التصديق ولانه صلعم فرح بذلك في اثار مشهورة منها قوله لفاطمة الا ترضين
اني زوجتك اقدمهم سلما ولو كان اسلامه لا يعتد به لمكان الصبا لما حسن تعظيمه به لانه لا يستحق التعظيم ولانه عليه السلام لما
اورد ذلك فيما شاء الشورى استدلالا منه على فضله اقرته الصحابة ولم يعترضه ولا قالوا ولا بعضهم واي شيء لكن
باسلامك وانت صغير وقد قيل ان المراد بقوله عليه السلام او ان حلمي ان اسلامه وقع في وقت لم يحصل فيه الحلم المعتاد لغيره
مع كونه كامل العقل وافر اللب

قوله وذلك من التكاليف العقلية الى اخره حوار عدس لم نقف عليه في هذا الموضع
لغير المصنف والظاهر ان التكليف بالعقليات يلازم التكليف بالشرعيات وان وقف ذلك كله واحد بوجه ان الشرع عار وجب

انت مني بمنزلة هرون من موسى وزيرا من اهلي هرون اخي اشدد به ازري واشركه في امري كي نسبحك كثيرا ونذكرك كثيرا

لكونها الطاف في العقليات وكيف ساخر الجاهها عنها واذا حقق النظر فلا بعد في ذلك ولا مانع ان يعلم الله في حق
بعض الناس انه يفعل التكاليف العقلية من دون الطافها التكاليف الشرعية فكلفه بها قبل ولعل غير المصنف قد ذكر
معنى كلامه في موضع غير هذا والله اعلم **قوله** على انه لا يمتنع ان يكون من خصائص امير المؤمنين صحة اسلامه صغيرا
قال في تعليق الشرح وهذا انه اسلم دون الادراك وذلك انه لم يستحق به ثوابا فهو وصف كمال وفضله وبه يقع المدح سيما اذا
استمر كذلك الى وقت الادراك وذلك معلوم فان من نشأ مطهرا عن التدنس في صغره حتى ادرك يمدح ويكون له مزية في
الفضل انتهى واعلم ان له عليه السلام فضيلة في الاسلام ومزية غير حاصلة في احد من اكابر الصحابة وهو ان اسلامه عليه السلام لم
يسبقه كفر جاهلية وغيره وقد قال بعض العلماء انه صلى الله عليه وسلم في قوله الا انه لا نبي بعدي ولو كان لكنته على انه لو صلح احد للنبوة
بعده صلى الله عليه وسلم لكان عليا لكون اسلامه لم يسبق بكفر وذلك شرط في بعثة من بعث للنبوة **قوله** حتى باهى الله به الملائكة المذكور
في المناظرة السابقة ان الله امر الملائكة لتحرسه واما المباهاة فلعل المصنف اطلع على خبر سطوى عليها **قوله** ان عليا
كان اعظم الناس جهادا لا شك في ذلك بحسب انه لا يعلم لاحد من الصحابة وساير اهل الاسلام ما يشابه في ذلك او يدانيه ولا
ينكر ذلك الا معاند يكذبه الشواهد ولا ما لاحد ولا يعقل انه ولى دبره قط في شيء من وقعاته وغيره من الخلفاء ليس كذلك
اما ابو بكر رضي الله عنه فلم يشهد بقتل احد ولا قتاله وعمر وعثمان من المولين دبرهم يوم احد وقد بولغ في عثمان حتى
ذكر بعضهم انه استمر بلا ثلاثة ايام وجمع امير المؤمنين في الجهاد بين قتال الكفار الذين هم تلوا على تنزيل القرآن وقتال البغاة
الذين قوتلوا على تاويله والمه مرجع اهل الاسلام عن كل نحو واحكام البغاة قال الفقيه حميد واذا ثبت ان له في الفضل الجهاد
الفضل الذي لا يجارى والسبق الذي لا يبارى ثبت كونه افضل الصحابة لقوله تعالى وفضل الله المجاهدين على القاعدين اجرا عظيما
درجات منه ومغفرة ورحمة وكان الله غفورا رحيما فصرح بتفضيل المجاهد على من ليس بمجاهد ويلزم منه تفضيل الاكثر
جهادا على الاقل **قوله** حين هرب الناس عن رسول الله يعني في احد وحنين **قوله** وكان من الذين انزل الله عليهم
السكينة والزمهم كلمة التقوى لا يخلو هذا الكلام عن وهم لان هذه الآية المشار اليها في سورة الفتح ولم ينزل في ذلك المعنى
بل نزلت في شان صلح الحديبية وما كان من المشركين فيه من حمية الجاهلية واما الذي نزل فيما نحن بصدده فقوله تعالى في سورة
التوبة ثم انزل الله سكينته على رسوله وعلى المؤمنين وانزل جنودا لم تروها **قوله** وكان علي اول من بارز يعني لما التقى الجمعان
يوم بدر وذلك انه برز عتبة وشيبة ابنا ربيعة والوليد بن عتبة من صف المشركين الكفار وطلبوا البراز فبرز اليهم عوف ومعاذ
وعبد الله ابنا عفراء من الانصار فقالوا قوم كرام ولكن نريد اكفاءنا من قريش ونادوا يا محمد اخرج الينا اكفاءنا من قريش فبرز
علي وحمزة وعبيدة بن الحارث بن عبد المطلب فقتل علي الوليد وقتل حمزة شيبة ثم اعانا عبيدة على عتبة فقتلوه وقد كان ضرب
عبيدة فقطع رجله ثم توفي عبيدة بالصفراء وقال قبل موته لو عاش ابو طالب لعلم انا اولى بهذا البيت منه
ونسلمه حتى نصرع حوله ونذهل عن ابنائنا والحلائل وروي ان ابن مسعود قال لما ابو جهل وبه رمق قطع خطاه حزينا
من الغلام النبي العارض الذي كان يحذر وراءه كما يحذر امامه قال علي بن ابي طالب وقال ابو جهل قطع الرحم وسفك الدما
وقتل العضا [illegible] وما ودع وال ودر للصلح موضعا هل والذين قتلهم علي في بدر الوليد بن عتبة وحنظلة بن ابي سفيان والوليد بن
نوفل والعاص بن سعيد شجاع بني امية والحرث بن زمعة وعمير بن عثمان وحرملة بن عمرو بن ابي عتبة وابو قيس بن الوليد
ومسعود بن ابي امية وعبد الله بن المنذر ونبيه بن الحجاج السهمي وولده العاص بن منبه وغيرهم وشارك حمزة في شيبة بن
ربيعة وفي عقيل بن الاسود **قوله** حتى اجمع المفسرون الى اخره فيه نظر فانهم لم يجمعوا على ما ذكره بل ذهب بعضهم ان سبب نزولها
ان اهل الكتاب قالوا للمؤمنين نحن احق بالله واقدم منكم كتابا ونبيا وقال المؤمنون نحن احق بالله امنا بالله وبمحمد ونبيكم

وكتابنا

ومكتابنا وكتابكم وكل كتاب ونبي وانتم تعرفون كتابنا ونسابنا ثم كتمتموه حسدا فنزلت قوله ابلى فيه بلاء عظيما قيل ان رسول الله صلعم
امر عليا عليه السلام بان يحمل على نفر من الكفار فحمل وقتل منهم هاشم بن امية المخزومي وفرق جماعتهم ثم امره صلعم بان يحمل على زمرة
اخرى فقتل منهم رجلا جمحيا وفرقهم ثم امره بالحملة على طائفة اخرى فهزمهم وقتل رجلا من بني عامر بن لوي فقال جبرئيل عليه السلام
ان هذه المواساة فقال النبي صلعم انه مني وانا منه فقال له جبرئيل عليه السلام وانا منكما يا رسول الله وروي ان عليا عليه السلام قتل يومئذ عثمان
بن طلحة وكان حامل لواء المشركين وقتل ابا طلحة بن ابي طلحة وحمل عثمان اللواء بعده فقتله حمزة ثم حمله مسافع بن ابي طلحة
ثم الجلاس بن ابي طلحة ثم ارطاة بن شرحبيل ثم مولى لهم فقتلهم علي عليه السلام جميعا واحدا بعد واحد قوله حتى جاء النداء من السماء الى اخره
قيل انها هاجت في ذلك اليوم ريح فسمع مناديا ينادي بهذا وقيل ان الذي سمع هذا الشعر هو هاتف لا سيف الا ذو الفقار ولا فتى الا علي
فاذا ندبتم هالكا فابكوا الوفا واخا الوفاء قوله وسائر الصحابة يصعدون ولا يلوون على احد ليس على عمومه فان
من الصحابة من ثبت ذلك اليوم غير علي عليه السلام كطلحة بن عبيد الله وغيره بل [illegible] اقتصر المصنف على ذكر بدر واحد لانهما
الملحمتان المشهورتان ولعظم بلاء امير المؤمنين فيهما والا فله مقامات اخرى في الجهاد كقتله عمرو بن عبد ود وقد اقتحم الخندق
حتى برك [illegible] وهابه الناس اشد الهيبة وله المقام المحمود يوم خيبر وغير ذلك وغيره قوله وروى بعضهم
لا معنى لجعل هذا من قبيل الرواية وكان الاولى ان يقول وقال بعضهم قوله علي وابو بكر وزيد اما زيد فهو زيد بن حارثة بن شراحيل
الكلبي مولى رسول الله صلعم وقد قيل انه اول الرجال اسلاما قوله واستشهد يوم مؤتة في حياة رسول الله صلعم سنة ثمان
وهو ابن خمس وخمسين قوله ومعاذ وابن مسعود هما معاذ بن جبل بن عمرو بن اوس الانصاري الخزرجي وكان من اصحاب العقبة
وشهد بدرا وما بعدها قيل كان اليه المنتهى في العلم بالاحكام والقران وكان موته سنة ثماني عشرة بالشام وعبد الله بن مسعود
بن غافل بن حبيب الهذلي وهو من السابقين الاولين ومن كبار علماء الصحابة ومات بالمدينة سنة اثنتين وثلاثين او ثلاث وثلاثين قوله
وابو ذر هو ذر الغفاري الصحابي المشهور وهو ممن تقدم اسلامه وتاخرت هجرته فلم يشهد بدرا وله مناقب كثيرة واختلف في
اسمه واسم ابيه اختلافا كثيرا والصحيح انه جندب بن جنادة مات سنة اثنتين وثلاثين بالربذة قوله وابو دجانة هو من
الانصار وهو ممن اشتهر بالنجدة وابلى بلاء حسنا في الجهاد قوله وابي هو ابي بن كعب بن قيس الانصاري الخزرجي من بني النجار
وهو من فضلاء الصحابة وقرائهم واختلف في سنة موته فقيل تسع عشرة وقيل اثنتين وثلاثين وقيل غير ذلك
وجعفر والعباس كان جعل جزاء المال هو العباس مع العباس ممن لا ينكر فضله ونبله قوله علي
جميع الناس البيت يعزى هذا البيت الى العباس [illegible] على كتفه اي [illegible] مافيهم من كل مكرمة وليس [illegible] ما فيه من حسن قوله ولله القائل [illegible] ما في
وقال ايضا كل خير يزينهم هو فيه وله دونهم خصال تزينه قوله والمشهور عنه عليه السلام يوم الشورى انه احتج على
في المناقب المعروفة حتى [illegible] وعشر من فضله في الاصل [illegible] وهو [illegible] او من سهو القلم وان اذ يوم الشورى
اليوم الذي اجتمع فيه اهل الشورى وهم الذين جعل عمر امر النظر في الامام بعده اليهم وجعله منهم وهم ستة عثمان وعبد الرحمن بن عوف
وطلحة والزبير وسعد بن ابي وقاص وامير المؤمنين قال عامر بن واثلة كنت على الباب يوم الشورى اذ دخل علي عليه السلام واهل الشورى
وحضرهم عبد الله بن عمر فهذا اليوم هو المراد بيوم الشورى وقد ذكر في تعليق [illegible] انه عزى ذلك الى [illegible] فصله والمذكور في الحدائق
الوردية والعمدة هو حديث عامر هذا قال سمعت عليا يقول لهم بايع الناس ابا بكر فسمعت واطعت ثم بايعوا عمر فسمعت واطعت ثم تريدون
ان تبايعوا عثمان اذن اسمع واطيع ولكني احتج عليكم انشدكم الله هل تعلمون فيكم من اخا رسول الله بيني وبينه الا انا الله لا هل فيكم
من احد له عم مثل عمي حمزة اسد الله واسد رسوله وسيد الشهداء هل فيكم من احد له اخ كاخي جعفر له جناحان اخضران يطير بهما
مع الملائكة هل فيكم من احد له زوجة مثل زوجتي فاطمة سيدة نساء الجنة هل فيكم من احد له سبطان مثل سبطي الحسن والحسين

للنبي صلعم الذي [illegible]

سيدي شباب اهل الجنة الا ابني الخالة هل فيكم من وحّد الله قبلي هل فيكم من صلى القبلتين غيري هل فيكم من احد رباه ابوه
رسول الله صلعم وهو مشرك غيري هل فيكم من احد اذهب الله عنه الرجس وطهره تطهيرا غيري هل فيكم من احد اول المشركين
قريش وحرز رسول الله واحراجه ناجزا عنه عند كل شدة بين امتي هل فيكم من احد مسح رسول الله صلعم عينيه
واعطاه الراية يوم خيبر وقال لاعطين الراية غدا رجلا يحبه الله ورسوله ويحب الله ورسوله يفتح الله على يديه ليس
بفرار ولا جبان غيري هل فيكم من احد نصبه رسول الله صلعم للناس وليا يوم غدير خم فقال من كنت مولاه فعلي مولاه اللهم
وال من والاه وعاد من عاداه غيري هل فيكم من احد واخاه رسول الله صلعم يوم آخا بين المسلمين وقال له انت اخي وانا اخوك
في الدنيا والآخرة وانت مني بمنزلة هارون من موسى الا انه لا نبي بعدي هل فيكم من احد بارز عمرو بن عبد ود يوم الخندق وقتله غيري
هل فيكم من احد وقف مع الملائكة يوم احد بين يدي حين ذهب الناس هل فيكم من احد اشتاقت الجنة الى رؤيته بقول اسمك غيري
هل فيكم من احد هو وصي رسول الله صلعم في اهله غيري هل فيكم من احد له شقيق مثل شقيقي في الاسلام هل فيكم من احد
ورث سلاح رسول الله صلعم ودابته عند موته غيري هل فيكم من احد له شقيق مثل شقيقي ووزير مثل وزيري هل فيكم من احد
هو اغنى عن رسول الله صلعم مني حين اضطجع في مضجعه واضطجعت في مضجعه وبذلت له مهجة دمي واقيته بنفسي هكذا في
الحدائق والعمدة ولا يخلو عن اضطراب وفي انوار اليقين هل فيكم احد اضطجع على فراش رسول الله صلعم حين اراد بشر من مكة
ووقاه بنفسه حين ارادوا اهلاكه غيري ومواضح واقوم هل فيكم من احد له سهمان كسهمي سهم في الخاصة وسهم في
العامة هل فيكم من احد هو احد بشهادة رسول الله مني هل فيكم من احد ولي غسل رسول الله صلعم بالروح والريحان مع الملائكة المقربين
غيري هل فيكم من احد قال له رسول الله اغسلني فانه لا يرى احد من عورتي شيئا الا عمي غيرك انا علي هل فيكم من احد وضع رسول
الله في حفرته ولفه في اكفانه غيري هل فيكم من احد امر الله بمودته من السماء حيث يقول قل لا اسألكم عليه اجرا الا المودة
في القربى غيري هل فيكم من احد جاز رسول الله صلعم في مسجده يحل له فيه ما يحل لرسول الله ويحرم عليه ما حرم على رسول الله ولم يزل
بيته لسد ابواب المهاجرين واخرجهم غيري هل فيكم من احد قال له رسول الله صلعم حين قال العود وقالوا سددت ابوابنا واخرجتنا
من مسجدك وتركت عليا فقال صلعم ما انا اخرجتكم ولا سددت ابوابكم ولا تركت عليا لكن الله امرني باخراجكم وترك علي لم يخرجه
في كل واحدة من الخصال الشريفة المذكورة والفضائل الحميدة المروية يقول عليه السلام في اولها انشدكم الله ويقولون في آخرها
اللهم لا وقد يقول انشدكم الله وبحق نبيكم وقد يقولون اللهم لا نعلمه فلما انتهى الى آخرها قال اللهم اشهد وكفى بالله شهيدا
مني ولكنكم اسمع واطيع واسمع واصبر حتى ياتي الله بالفتح من عنده شانكم فاصنعوا ما بدا لكم ثم قال هذه الابيات

محمد النبي اخي وصهري ... وحمزة سيد الشهداء عمي
وجعفر الذي يضحي ويمسي ... يطير مع الملائكة ابن امي
وبنت محمد سكني وعرسي ... مسوط لحمها بدمي ولحمي
وسبطا احمد ابناي منها ... فمن منكم له سهم كسهمي
سبقتكم الى الاسلام طرا ... غلاما ما بلغت اوان حلمي

وروى الفقيه حميد هذه الابيات في موضع آخر من الحدائق وذكر انه انشدها يوم الشورى بحضرة من حضر من المهاجرين والانصار
وزاد فيها واوجب لي الولاية عليكم رسول الله يوم غدير خم واعلم انا ازددنا من حديث المناشدة هذا ما اورده الفقيه حميد رحمه الله
واعتمدنا على ما نقله في الحدائق والعمدة والذي سطر في علوم الخصال الشريفة والفضائل المنيفة ثبت من بلا بين حصله واما
الذي ذكر الامام الحسن بن بدر الدين في كتاب انوار اليقين فهو اكثر من ذلك اضعافا وذلك فانه حكى حديث المناشدة وعدد فيه
من الخصال الحميدة والفضائل سبعا وسبعين فضيلة جليلة تشتمل على غرائب وعجائب فليطالعه من احب استقصاءها
قوله بهذا المعنى يعني باعتبار كثرة الفضائل قوله حديث الغدير وحديث المنزلة الاول قوله من كنت مولاه الخبر والثاني انت مني

منزلة

هرون من موسى ج

منزله وسياتي ذكرهما وشرحهما قوله وحديث الطائر عن انس بن مالك قال أُهدي لرسول الله طائر مشوي فقال
اللهم ائتني باحب خلقك اليك ياكل معي من هذا الطائر فجاء علي فدق الباب فقلت من هذا فقال انا علي فقلت ان النبي صلعم على حاجة
حتى فعل ذلك ثلاثا فجاء الرابعة فضرب الباب برجله فدخل فقال له النبي صلعم ما حبسك فقال قد جئت ثلاث مرات فقال صلعم
لانس ما حملك على ذلك قال كنت احب ان يكون رجلا من قومي وفي رواية ان النبي صلعم لما سمع صوت علي قال الي الي وكانه
احب خلق الله الى الله فهو احبهم الى الحق وانما اعتذر انس بذلك قال ان الرجل ليحب قومه واعلم ان هذا الحديث من اجل
الفضائل واكملها وادلها على فضل علي علم قال الفقيه حميد انه علم لا يكون احبهم عند الله الا وهو اكثرهم ثوابا واكرمهم عنده
وهو حديث صحيح مشهور وممن اخرجه الترمذي في جامعه قال في كتاب العواصم ولقد صنف الحافظ العلامة محمد بن جرير
الطبري كتابا في طرق حديث الطير في فضائل علي علم لما سمع رجلا يقول انه ضعيف قال الذهبي ووقفت على هذا الكتاب فاندهشت
لكثرة ما فيه من الطرق قوله وحديث المواخاة وحديث سد الابواب قد تقدم في مناشدة علي علم يوم الشورى ذكرهما وفي
عبارته وفيه كفاية وان كان لهما سياق ابسط من ذلك قال الفقيه حميد واما اخا النبي صلعم بين اصحابه لعلمه بقدر منازلهم في الثواب
فلما كان علي لا يساويه احد في الثواب ولا يدانيه لم يجد له صلعم اخا الا نفسه وحديث سد الابواب الا باب علي مما اخرجه
الترمذي من رواية ابن عباس واخرج ايضا من رواية ابي سعيد انه صلعم قال لعلي لا يحل لاحد ان يجنب في هذا المسجد غيري
وغيرك قوله وفضله في فتح خيبر لما غزا رسول الله صلعم خيبر وشق افتتاحها بات صلعم مهموما وقد كان اعطى الراية
عمر فولى هاربا وفي رواية انه قد كان اعطاها قبله ابا بكر فولى هاربا ايضا فقال لابعثن بالراية رجلا يحبه الله ورسوله
ويحب الله ورسوله وكان علي ارمد فدعاه رسول الله فتفل على عينيه فبرا واعطاه الراية ففتح الحصن ومع كان الجا
مرحبا الى فتح فلم يقدر المسلمون من ان ياتوهم فاقتلع علي الباب فوضعه على عاتقه ليترقوا عليه ففعلوا ووقع الفتح ونظروا
بعد ذلك الى الباب فوجدوا ما لا يقله الا اربعون رجلا وفي هذه القصة قال حسان بن ثابت ه وكان علي ارمد العين يبتغي
دواء فلما لم يحس مداويا ه حباه رسول الله منه بتفلة فبورك مرقيا وبورك راقيا ه وقال ساعطي الراية اليوم صارما
كميا محبا للرسول مواليا ه فاصفى بها دون البرية كلها عليا وسماه الوزير المواخيا ه قال الامام الناصر في كتاب
المسفر لما فتح الله خيبر على يد علي علم بشره رسول الله بذلك كثيرا ولما رجع الى رسول الله بعد فتح خيبر قال رسول الله
صلعم لولا ان يقول طائفة من امتي فيك يا علي ما قالت النصارى في عيسى بن مريم لقلت فيك مقالا لا تمر بملا من المسلمين
الا اخذوا التراب من تحت رجليك وفضل طهورك يستشفون بها ولكن حسبك مني ان تكون بمنزلة هرون من موسى غير
انه لا نبي بعدي وانك تبرئ ذمتي وتقاتل على سنتي وفي الاخرة اقرب الناس مني وعلى الحوض خليفتي واول من يرد
واول من يكسى معي واول داخل الجنة وشيعتك على منابر من نور مبيضة وجوههم وحربك حربي وسلمك سلمي وسرك
سري وعلانيتك علانيتي وسريرة [illegible] وانك على الحق ليس احد من الامة بعدك بعدي وان الحق على لسانك وقلبك وبين عينيك
لحمك ودمك كما خالط لحمي ودمي ولن يرد الحوض مبغض لك ولن يغيب عنه محب لك فخر علي علم ساجدا
لله شكرا قوله وفضله حمل اللواء يوم القيامة وذلك من حديث طويل انه صلعم قال واني اخبرك يا علي ان امتي اول الامم
يحاسبون ثم انت اول من يدعى به لقرابتك مني ومنزلتك عندي ويدفع اليك لوائي وهو لواء الحمد وادم وجميع خلق الله
يستظلون بظل لوائي يوم القيامة قوله وفضله الوصاية وفضله اذهاب الرجس سياتي ذكرهما ان شاء الله قوله
واشباه هذا مما لم يوجد لاحد من ذلك ما رواه البيهقي في فضائل الصحابة رضي الله عنهم عنه صلعم انه قال من احب ان ينظر
الى ادم في علمه والى يوشع في تقواه والى ابراهيم في حلمه والى موسى في هيبته والى عيسى في عبادته فلينظر الى وجه علي وروى

الفقه حميد على عليه السلم قال كان لي من رسول الله عشر ما احب ان لي باحداهن ما طلعت عليه الشمس قال له يا علي انت اخي في الدنيا
والآخرة وانت اقرب الخلائق مني في الموقف يوم القيمة ومنزلي يواجه منزلك في الجنة وانت الولي والوزير والوصي والخليفة
في الاهل والمال والمسلمين في كل غيبة وانت صاحب لوائي في الدنيا والآخرة ووليك وليي ووليي ولي الله وعدوك عدوي وعدوي
عدو الله واعلم ان فضائل امير المؤمنين وما نقل فيها قد كثر لا يتمكن من حصر ذلك احد وقد صنف فيها كتب كثيرة من احسنها
كتاب الدعامة للسيد ط وقيل ان الاعمش كان يروي في فضائل امير المؤمنين قدر عشرة الاف حديث قيل وقد اشتملت الامهات
كالبخاري ومسلم ونحوها منها على سبعمائة حديث وخمسة وثمانين حديثا واما ما يرويه اهل البيت وشيعتهم في فضل علي عليه السلم
واشياعه فقد قيل انها الف الف حديث او ما يقارب ذلك وبعضهم ولولا ان تظن بنا نغلوا لزدنا في المقال من الاستزادة
قوله عائشة افضلكم علي ظاهره وقف الحديث على عائشة وقد رفعه الفقيه حميد قال ما لفظه وقال صلعم وقد خص بعض
الصحابة بنوع من العلم افضلكم علي وهو اولى فانه مما اخرجه الترمذي من رواية انس قال قال رسول الله صلعم ارحم
امتي بامتي ابو بكر واشدهم في امر الله عمر واصدقهم حياء عثمان واقضاهم علي واعلمهم بالحلال والحرام معاذ بن جبل وافرضهم
زيد بن ثابت واقرأهم ابي بن كعب ولكل قوم امين وامين هذه الامة ابو عبيدة بن الجراح وما اظلت الخضراء ولا اقلت الغبراء
اصدق لهجة من ابي ذر اشبه عيسى عليه السلم في ورعه قوله والقضاء جامع لعلوم الاجتهاد يعني لانها شرط في صحته
بالوصفية وصف بها وقد ورد بما يدل على سعة علمه عليه السلم ما هو اوضح من هذا كقوله صلعم انا مدينة العلم وعلي بابها وهو
مما اخرجه الترمذي في جامعه هكذا وغيره زاد فمن اراد المدينة فليأت الباب ولما نزل قوله تعالى وتعيها اذن واعية قال
سألت الله ان يجعلها اذنك يا علي وقال ابن عباس رضي الله عنه قسم العلم ستة اسداس اخذ علي منها خمسة وشارك
الناس في الباقي وقال الفقيه حميد اذا تاملت اصناف العلوم وجدته الاصل في جميعها فله في الاصول ما لا يوجد لاحد من الصحابة
مثله بل المنتسبون من كلامه فيها يعد ان كلامهم مثله في الفرائض البديعة العجيبة والحوادث الغريبة في الفروع الفقهية
الحظ الاسنى والقدح المعلى وكم من مرة تدارك فيها عمر على سعة علمه بعد ان باشر الخطا حتى قال لا ابقاني الله لمعضلة
لا ينعشها ابن ابي طالب وما رجع علي الى احد منهم في شيء من الحوادث فاذا تقرر انه اعلمهم وجب ان يكون افضلهم قال تعالى
هل يستوي الذين يعلمون والذين لا يعلمون قوله يحيى بن ادم ما ادركت بالكوفة الى اخره يحيى بن ادم هذا مولى اموي كان
من النقاد الحفاظ الافاضل وهو من كبار الطبقة الثالثة من طبقات تابعي التابعين وكانت وفاته سنة ثلث ومائتين من الهجرة

الكلام في الامامة

وقد قدمنا في الامر بالمعروف والنهي عن المنكر لا من فن علم الكلام
قال بعض المتاخرين والتحقيق انها من مسائل الفروع القطعية قال وقد فرط بعض الناس في اخراجها من اصول
الدين فقال هي من مسائل الاجتهاد التي كل مجتهد فيها مصيب واقرب ما يعتذر به في ادخالها في هذا الفن وجعلها بابا
بابا من ابوابه ان الامامة خالفة النبوة وعليها مدار كثير من احكام الاسلام ولهذا ذكر اصحابنا ان العلم بها
جملة من فروض الاعيان وتفصيله من فروض الكفايات وقال بعضهم هي اهم التكاليف واعمها واعظمها ثوابا وان الامام
افضل الادميين وهو في الدرجة الثانية من النبي وكان النبي لا يراد لنفسه بل يراد لغيره فكذلك الامام فلو قدرنا انه
لم يبق الا مكلف واحد لم يصح ان يبعث نبيا ولا يجعل اماما قوله هي الشرع قيل لا بد معه من اعتبار حصول الاقتدا
فالامام لغة المتقدم على غيره في امر من الامور على وجه يقتدى به قوله كما قال تعالى يوم ندعو كل اناس بامامهم هذا
ساقط على الوجهين لان المعنى سواء كان امام خير او امام شر والذي يختص امام الخير اني جاعلك للناس اماما وجعلناهم
ائمة يهدون بامرنا والذي يختص امام الشر نحو وجعلناهم ائمة يدعون الى النار قوله قلنا رياسة عامة احترازا من

بلغ [illegible]

الخاصة

الخاصة كرئاسة الرجل على اهل بلده المراد بقولهما انها تعم الامة كافة ولا يتعلق ببعض منهم دون بعض ولا بجهة دون جهة
والا بوقت دون وقت الا انها لا تعم الجن فلا تكليف عليهم فيها ولا يلزمهم طاعة الامام ولا نعلم منهم امة ادا لا دليل على ذلك وخرج
كل رياسة خاصة كولاية القضا والامارة في بلد او على عسكر وولاية الاوقاف والمساجد ونحو ذلك **قوله** ولهذا
قال عمر شيعان الى اخره قاله يوم السقيفة جوابا للانصار وقد قال قائلهم منا امير ومنكم امير **قوله** والالطاف تختلف
يعني فمن الجائز ان يكون اللطف في بعثة نبي واحد وان يكون في بعثة اثنين او ثلثه **قوله** وقلنا في امور مخصوصة الى اخره تنبيه
تحقيق هذا في بيان ما يحتاج الى الامام فيه **قوله** وحفظ بيضة الاسلام اي حوزته والحوزة في الاصل الناحية قال
الجوهري بيضة كل شي حوزته **قوله** لكن يد الامام فوق يده يعني فيلزمه امتثال ما امره به وينهاه عنه ولو صدر منه ما
يوجب الحد وجب على الامام ان يقيمه عليه **مسئلة** لم يذكر المصنف حقيقة الامامة اكتفا بذكر حقيقة الامامة لانها
يرشد اليها فالامام من له ملك الرياسة العامة المذكورة **فصل** **قوله** والظاهر من كلام العلما ان الامامة
واجبة هكذا اذكره ولى وهو كلام محتمل قال الفقيه حميد ومعنى ذلك انه يجب على من صلح للقيام باعبا الامة ان ينتصب ويدعو
الناس الى طاعة الله تعالى وطاعته والانقياد للاحكام الشرعية قال مولانا عليه السلام ويجب ذلك على الصالح ويعني ان لم يصلح
غيره وكفاية ان كان الصالح لذلك جماعة ويجب على سائر الامة نصبه على قول من يجعل طريقها العقد والاختيار ويخيرون
في نصب من شاوا من الصالحين لها قال الرازي في نهايته اتفق جمهور الامة على انه يجب نصب الامام في كل وقت وتابعه على ذلك
الامام يحيى وهذا يستقيم على القول بالعقد والاختيار فيجعل الواجب على الامة واما اذا لم يكن طريق الامامة الا
الدعوة فالواجب على الامام لا عليهم ولا يبعد ان يعد من الواجب على الامة حثه على القيام واعانته عند من يجعل طريقها
الدعوة لانه قد يعطم من كلامهم ان الواجب على الامة وعلى ما ذكره الفقيه حميد ان الواجب على الامام فقط واما تحريم
الاجابة والطاعة والقول بوجوبها مذهب اهل العدل والاكثر من الامة والخلاف في ذلك مع الحشوية والنجدات من الخوارج
والاصم وهشام بن الحكم وهشام الفوطي وبعض المرجية واختلف في الرواية عنهم فقيل ذهبوا الى ان الامامة لا تجب شرعا ولا
عقلا لكن ان امكن نصب امام عدل من دون سفك دم ولا ضرر يحصل وان لم يتفق ذلك وقام كل احد بامر منزله ومن يشتمل
عليه من ذوي قرابته وجاز بينهم فيهم الحدود والاحكام على مقتضى الكتاب والسنة جاز ذلك ولا حاجة الى الامام واما نصبه
بالسيف والحرب فلا يجوز هكذا الحكي يشوا عنهم وقيل بل الخوارج لا يوجبون الامامة مع التناصف بين الناس او لم يتناصفوا
وقال هشام بن الحكم تجب الامامة مع التناصف لان الامام يحتاج اليه لتنفيذ الاحكام مع التناصف لا لنصر الشاجر وقال
الاصم ومن طابقه ان وقع التناصف لم يجب لعدم الحاجة الى الامام حسب قال في تعليق الشرح وكلامهم يعود الى قولنا
لان المعلوم ضرورة من عادة البشر انه لا يقع بينهم تناصف وقد حكى الرازي عن هشام الفوطي مثل ما نقل عن هشام بن الحكم
وقال هو لا نوجب نصب الامام في حال ظهور الظلمة لانهم ربما امتنعوا عن طاعته فيودي قيامه الى اثارة فتنة واما مع ظهور
الناصف فيجب نصبه لاظهار شعار الشريعة **قوله** ويحتجون لذلك بما جاء الصحابة به احتج المصنف في ذكر هذا الدليل
وعادة المستدل انه يوسع الكلام فيه وذكر ما ظهر من اهتمام الصحابة بمبادرته هذا الامر الواجب حتى اشتغلوا به عن
تجهيز رسول الله وقدموه عليه واثروه بالنظر لما دنت الوفاة من ابي بكر اشتغل بذلك في مرضه وامعن النظر فيه وعقد
لعمر ثم لما اتفق قضية عمر جعل المهم له النظر في مرضه ذلك مع معاناته لا شنار الموت وصير الامر
شورى ثم لما اتفق مهلك عثمان انثال الناس على امير المومنين وبادروا الى بيعته من غير تراخ ولا مهلة وفي جميع هذه الاحوال
لم يسمع من دان ولا قال ان قال لا حاجة بنا الى هذا ولا حرج علينا عنه او ليس هذا بلازم لنا ولا واجب علينا ولا انكر احد قول ابي بكر

لان لهذا الامر ممن ينظمه ويقوم به ولا اقول غيره في هذا المعنى وهذا الدليل هو ابلغ ما يعتمد عليه في وجوب الامامة واستقواه
كثير من العلماء وسوى على انه دليل قطعي برهاني وقد اورد المصنف عليه الاشكالات الثلاثة المذكورة في المتن وهي واردة
عليه بعد تسليم وقوع الاجماع وانه منقول بالتواتر وان الاجماع حجة قطعية وانه لا يشترط في ذلك اتفاق جميع واحد
من الامة فطعن بعض في الاجماع اهل كل عصر كاف وفي كل من هذه الوجوه نزاع شديد **قوله** احدها ان اجماع الصحابة الى اخره
عن ذلك
وراجع في العبرة بانهم لو فعلوا ذلك لحسنه فقط من دون وجوب لما خلا بعضهم عن ان يقول لا حاجة بنا الى ذلك ولما لو فيه
كانت احوالهم فيما ليس بواجب ومعلوم ان الامر ليس كذلك فانهم كانوا بادروا الى نصب الامام اشد المبادرة على حد يظهر
منهم دال على اعتقاد الوجوب لا الحسن فقط وقد بالغ المهدي عليه السلام في رد هذا السؤال وتضعيفه وقال انا لا نصدر حينئذ فطانة
لانا نعلم ضرورة من دين النبي صلعم وجوب نصر الاسلام على كل مسلم وهو نفي الكفر حسبما يستطيع وكل عاقل يعلم ضرورة ان بقاء
الامة بغير من يسوس امورهم فوضى لا سراة لهم امر يجمع كلمتهم ويسد الثغور ويصلح ما افسده الجهال والضلال فيه هدم لما كان علم
شيده والمنكر لذلك معاند دافع للعلم الضروري فعلم انهم انما فزعوا الى نصب الامام لتقوية امر الاسلام وذلك عليهم فرض
واجب فصح ان يكون فعلهم ذلك لوجوبه وعندي ان هذا الجواب غير مطابق للسؤال وفيه مجازفة واذا سلم ما ادعاه من العلم
ضرورة بوجوب نصر الاسلام على كل مسلم والعلم ضرورة بان عدم الامام مناف لذلك استغنينا عن الاستدلال باجماع الصحابة
فالامور المعلومة ضرورة من الدين لا تفتقر الى اقامة البراهين **قوله** لما جاز خلو الزمان عن امام يقوم به نعم
ضرورة
خلو كثير من الازمنة عن ائمة الهدى والمحققون متفقون على ذلك وانه يجوز خلو الزمان عن امام واما انه هل يجوز
خلو الزمان عمن يصلح للامامة اولا فالعدلية وجمهور المتكلمين منعوا ذلك وقالوا لا يجوز ان يخلو الزمان عمن هو
صالح لهذا الامر وبحث على اصله فالمذهب يقولون بامتناع ان يخلو عن صالح من الفاطميين والمعتزلة عن صالح من قريش
الا ان ابا علي يجوز ان يخلو عمن يصلح من قريش قال ومع ذلك لا يجوز الامام في غيرهم قال والا اذا لو وجد الصالح بكمال
الشرائط ما عدا المنصب والخلاف في هذه المسألة مع المخالفين في وجوب الامامة استدل الجمهور بان علينا تكاليف لا يصح
ادائها الا مع وجود الامام كاقامة الجمعات والحدود واخذ الزكوات كرها ونحو ذلك فيجب على الله ان لا يخلي الزمان
عن صالح للامامة ليتم لنا اداء ما كلفناه اذ لا يتم الا مع وجود من كملت فيه الشرائط فما كان منها من فعل الله كالعقل
والذكورة والمنصب والبلوغ وجب عليه تعالى فعله وما كان منها اكتسابيا كالعلم والورع وجب عليه تعالى توفير دواعي المكلف
الى تحصيله واذا قيل هذا يقتضي الا يخلو الزمان عن قيام باب الامامة لان اداء التكاليف المذكورة يتوقف على وجوده
لا على وجود من يصلح فقط قالوا الواجب على الله ما ذكرنا من فعل ما كان من الشرائط من فعله وتوفير الدواعي الى اكتساب
ما هو من فعل المكلف بحيث يقع منه ثم اذا كملت فقد صار الواجب على غيره وهو الدعوة والخروج عند من يعلمها
طرق ثبوت الامامة والعقد على القادر عليه من تحصيله الرئاسة الطريق على الاجرين واذا سلم انه لا يخلو الزمان عن صالح
للامامة فمن الجائز بل الواقع وجود جماعة يصلحون للامامة فمن دعا فهو الامام او من عقد له على اعتبار العقد والاختيار
وذهب عباد بن سليمان والامامية الى انه لا يجوز ان يوجد في وقت واحد من يصلح للامامة الا رجل واحد والا كان تخصيص
واحد بها العقد مخصص ورد بان عمر جعلها شورى في ستة ولم ينكر عليه وبانا نقطع بصلاحية كل واحد من الحسنين
وهما في وقت واحد وذهب السيد حسن الله لا بد من ان يعرج بينهم مع الاستواء الى القرعة معتبرة في الشرع وقال ضرار
بل يولى العجمي على العربي والذليل على العزيز ليكون اقرب الى امكان الخلع والازالة وهي جهالة فان المعتبر ما كان اقرب
الى قوة الشوكة وانفاذ الكلمة وقد اجبت عن الوجه الثاني من وجهي الاشكال الذين اوردها المصنف باب الامامة وان

وجبت

وحسن على الامه في كل عصر فوجوبها موسع غير مضيق لتباعد النواحي واختلاف الاراء في طلب الصالح وتعيينه واذا
كان وجوبها موسعا لم يظهر الاخلال بالواجب من اهل العصر الا بعد ان ينقرضوا كافة ولا يبقى منهم احد فيلزم
ان يقوم منهم قائم حق ولا نعلم اتفاق ذلك والخلو عن قائم حق في مدة ممتدة ينقطع فيها بانقراض اهل عصر كلهم اذ لا
ينقطع بذلك او يغلب الظن به الا في قدر مائة وخمسين سنة ومن المعلوم انه لم يخل الامة من قائم حق قدر هذه المدة
والمانع في فترات يسيرة في اوقات قصيرة ذكر معنى ذلك الامام المهدي وفيه نظر لان الواجبات التي يحتاج الى الامام فيها
ووجب نصبه للقيام بها غير متاخرة بل يجب في اوقاتها فكيف يكون ما يتوقف عليه متاخرا موسعا الى الامام فيها
وكيف يقولون بانه يجب نصب الامام ليمكن تاديته ما وجب من اقامة الجمعة والحدود واخذ الزكوات وتجييش الجيوش
وحفظ بيضة الاسلام ثم يقولون يجب وجوبا موسعا متراخيا في قدر مائة وخمسين سنة فما يكون حكم الجمع في هذه المده
وهي تجب في كل شهر اربع مرات وما يكون حكم الحدود واسبابها تتكرر في كل يوم وليلة في الاغلب وما يكون حكم الزكوات
وهي تجب في كل سنة ومنها ما يجب في السنة مرتين ومرات مع انكم تقولون انه اذا قام امام لم يقم الحدود في الوقت الذي لمضي قبل
ولايته والجمعات الماضية قد تعذر عليه اقامتها فما جاز في مدة التراخي هذه من عدم اقامة جاز فيما بعدها واي عوض في
ان يعني وجوب اقامة على اهل العصر في اخر مدة بقائهم واوان انقراض اخرهم واذا استغنوا عنه في مدتهم وزمانهم
حتى مضى الزمان وذهب اكثر الاعيان ولم يبق الا يوم او يومان ولا بقي منهم الا واحد واثنان فليقع الغنية عنه لتلك
البقية السنين في تلك المدة القصيرة وما احوج الى هذا الا التكلف وسلوك سبل التعسف قوله ووجه بالتاء
وهو ان تقول المعتبر لي للزيدي الى اخره في هذا الوجه ضعف وجوابه واضح وهو ان حكمنا على سكوت علي عليلم ومن عاونه عن
انكار امامة ابي بكر بانه للتقية انما كان لقرائن اقتضت ذلك من تحرز علي عليلم وفلتات تصدر منه وما صح من ادعائه الاولوية
مع ما يعلم او يظن من ان منكرها لا يسلم من الاهانة ولحوق الضرر وارتغام الانف كما كان في حق سعد بن عبادة وما روي
في من هذا المعنى في حق غيره ولم يحصل قرينة تقضي بان السكوت عن انكار وجوب الامامة لمثل ذلك بل القرائن قاضية
بخلافه قوله وقد استدل على وجوبها بوجه اخر هذا الدليل هو الذي اعتمد عليه الامام القسم بن ابرهيم عليلم وابو علي وابو
هاشم في بعض كتبهما واعتمده الرازي في نهايته قوله وهو قوله تعالى فاقطعوا ايديهما وكذلك قوله الزانية والزاني فاجلدوا
كل واحد منهما مائة جلدة وقوله تعالى في حد القذف فاجلدوهم ثمانين جلدة قوله واجمعت الامة الى اخره وكذلك دل عليه الحديث
وهو قوله صلعم اربعة الى الولاة الحدود والجمعات والفيء والصدقات قوله وبوجه اخر وهو ان يقال ما انكرتم الى اخره
حاصله ان يجعل الامام شرطا في الوجوب كالنصاب في الزكوة وان يحصل الشرط الذي هذا حاله لا يسقط ابدا كالوضوء لان
الاجماع وقع على ان الوضوء شرط اداء فيجب تحصيله وكذلك الاجماع على ان الامام شرط اداء في الحد واول من اورد هذا الاعتراض
الشيخ ابو عبدالله وضعف هذه الدلالة لاجله وقد اجيب بان الامر بالحدود وقع مطلقا غير مقيد بالشرط كالامر بالصلوة
فيجب تحصيل الشرط وليس في قوله صلعم اربعة الى الولاة ما يقضي بان الولاة شرط وجوب الحد بل منه كالتصريح بانه شرط
اداء لانه قال الى الولاة اي اقامتها بعد وجوبها بحصول اسبابها اليهم لا الى احاد الناس واذا وجبت كذلك ولم يجز اقامتها
الا على وجه مخصوص داخل تحت مقدورنا وجب علينا تحصيله ليقوم بما قد وجب علينا وجوبا مطلقا وهو الحدود
لا يستغني عن اعادة النظر فيه وتامل ما اشتمل عليه من تعليل توجيه واوضح من ذلك الاعتراض ان يعترض في ذلك الاستدلال
مع الاجماع وكيف يدعي الاجماع مع ان ابا حنيفة لا يشترط الامام في اقامة الحدود ويجعل اقامتها الى الامراء واهل
الشوكة وان لم يكن ثم امام والمخالفون في وجوب الامامة وهم الحشوية ومن قال بقولهم يمنعون من كون تلك الامور منوطة

بالإمام ومقصورة عليه وفي كون أخذ الفيء والصدقات وإقامة الجمعات مقصوراً على الإمام خلاف ظاهر مشهور مبين
في مواضعه من كتب الفروع فكيف يحتج بالإجماع هنا وأما الخبر المذكور فآحادي ولا تصريح فيه بالاشتراط وما
المانع من أن يكون المراد أئمة الجور مع وجودهم ولا يصح أن يتركب على مثله دليل يدعى كونه قطعياً وقد استدل بعض أصحابنا
على وجوب الإمامة بدليل لا يحول الكلام في تقريره وتسطيره على نحو من الاستدلال بدليل الأمر بإقامة الحدود وهو أن
الجهاد فرض واجب على الأمة والإمام شرط في أدائه وتحصيل هذا الشرط ممكن للأمة فيجب وجوبه ووجوب الجهاد لا
نزاع فيه وأما أن الإمام شرط فيه فغير مسلم وقد احتج على ذلك بحجة متكلفة وسلك إلى تصحيحه في طريق متعسفة
والمعلوم ضرورة إمكان جهاد الكفار والبغاة من دون حصول الإمام الجامع للشرائط وأن العلماء متفقون على أن
من الجهاد ما لا يتوقف عليه كمدافعة الكفار والبغاة وبعضهم يجر قصدهم من دون إمام ويلحق بما ذكر أن أجود ما تمسك به
المانعون لوجوب الإمامة ونصب الإمام وقد تمسكوا بوجوه الأول لو وجب ذلك لكان إما لفائدة فيه أو مع عدم فائدة يحال
أن يكون نصبه لغير فائدة لأنه يكون عبثاً وإذا كان لفائدة فهي إما دينية وهو كونه الأصل في معرفة الله ومعرفة صفاته
كما تقوله طائفة أو لكونه لطفاً في الواجبات والكف عن المحرمات كما تقوله الإمامية والقسمان باطلان فبطل أن يكون
نصبه لفائدة دينية وأما دنيوية فإما جلب نفع فهو غير واجب اتفاقاً أو دفع ضرر فيكون الوجوب موقوفاً على حصول
المضرة واندفاعها ولا مانع من أن يكف الناس عن الإضرار ومع عدمه لا يكون دفعه ممكناً فضلاً عن أن يكون واجباً
واجيب بأن نصبه لغرض ديني خلاف ما ذكر وهو إظهار شعار الدين كالجهاد وإقامة الحدود والجمعات وغير ذلك وعوض
دنيوي وهو دفع ضرر بعض الخلق عن بعض ودفع الظلم وهذا غرض عظيم ومقصد كلي وقولهم فلا مانع من أن يكف
الناس عن الإضرار إلى آخره قلنا ذلك أمر موهوم وأما الحاصل الموجود فهو أن الخلق لا يخلو حالهم عن إضرار بعضهم
بالبعض الثاني فالواجب نصب الإمام يمنع الإضرار بالخلق لأنه ربما يستنكف الناس عن مطاوعته فيحاربونه وأما قولهم أو قولهم
يبعث الفتنة ويستبد الملوك وأي ضرر أعظم من هذا فلا يتوجه نصبه والجواب أنه كذلك لكن الضرر الحاصل من
تركه أعظم وترك الخير الكثير لأجل الشر القليل شر كثير فإن في نصبه صلاح الخلق وقطعاً للتشاجر وكفاً للظلم الثالث أجمعت
الأمة على أن طريق الإمامة ليس إلا أحد ثلاثة أمور النص والاختيار والدعوة والنص باطل لما ذكره المعتزلة والاختيار
باطل لما ذكروه فإذا بطل ذلك كله ولا طريق للإمامة سواه وجب بطلان وجوب نصب الإمام والجواب أن ما ذكره لا يستقيم
لإقامة الدليل على صحة ما ذهب إليه في طريق الإمامة الرابع فالواحد شرط الإمامة الاجتهاد وشرط علوم الاجتهاد
صعب واحتراز شروطه متعذر وقد يستغرق الإنسان في بعض علوم الاجتهاد عمره ولا يقع على المقصود منه فكيف إذا
أراد احترازها جميعها وإذا كان ذلك متعذراً كان نصب الإمام متعذراً فالإمام يجب والجواب من وجهين أحدهما أنا إن قلنا
أن الاجتهاد ليس شرطاً في الإمام وأن إمامة المقلد صحيحة لم يلزمنا ما قلتم إذا كان يحرز الشرائط الصفات من الورع
وحسن السياسة والتدبير كما سيقرره بعد إن شاء الله وإن قلنا أن الاجتهاد شرط فإن كان ممكناً فنصب الإمام واجب
وإن كان غير ممكن لم يجب لأنا لم نوجب الإمام إلا مع الإمكان دون التعذر والاستحالة وأما ثانياً فنمنع الكلام في
علوم الاجتهاد ونمنع تعذر الواجب منها وأن احترازه ممكن على القرب فسقط ما ذكروه الخامس لو وجب النصب للإمام
لكان إما أن ينصب إمام واحد أو أكثر والأول باطل لأنه يستحيل أن ينفذ أمره في قضية واحدة من جهة المشرق والمغرب
جميعاً والثاني باطل للإجماع على بطلان إمامين في وقت واحد فيجب القضاء ببطلان نصب الأئمة والجواب أن المحال إنما يلزم
إذا كان هو المتولي للقضاء في المشرق والمغرب بنفسه وأما إذا كان لنصب القضاة وإنفاذ الولاة فإن ذلك غير متعذر كما كان

الخلفاء

الخلفا في جميع الاقطار فسقط جميع ما تعلقوا به ... اعلم ان الجمهور يعدون مسائل الامامة من المسائل
القطعية التي لا مجال للاجتهاد فيها ويحكمون بان وجوب الامامة معلوم قطعا وان ادلته موصلة الى العلم وذهب الاشعرية
وبعض المعتزلة الى انها من المسائل الظنية الاجتهادية فتمسك ومعنى قولهم ان الامامة اجتهادية ان الامة اذا اختلفت
في امامة امام فبعضهم قضى بصحتها وبعضهم قضى بفسادها فسبيل امامته او وجوب طاعته ظني لا قطعي مهما لم يحصل عليه
نص متواتر ولا اجماع ولا قياس قطعيان وحكوا تعذر هذه الطرق الثلاثة فيمن قام منذ قتل عثمان ورد بان الادلة القطعية
قد قامت على وجوب الامامة ولم يشترط الشرع حصول نص ولا اجماع على القائم بها ومن انتصب لها كامل الشرائط فقد قام بما
اوجبه الله قطعا فلزم القطع بامامته وقال مولانا عليهم ... ويدل ... على غرضنا بمراجعته في هذا المعنى مجموعها
في مجلد لطيف اسدانا ... رسالة واجاب عنها اعيان ... وغيرهم واحتجنا عن جوابهم وفي تلك الرسالة فوائد وقواعد
لا ينبغي ان يغفل عنها من عول على التحقيق في هذه المسألة **فصل** او طريق وجوب الامامة عند جمهور العدلية السمع
فقط **قوله** وهو ما تقدم ذكره من دليل الاجماع وما ورد من الآيات قاضيا بوجوب اقامة الحدود مع قيام الدليل الشرعي
على ان من شرطها الامام **قوله** ويتوصل بذلك الى انه بتحقق هذا الوجه ان الامامة انما وجبت لاجل وجوب امور علم وجوبها
من جهة السمع كاقامة الحدود ولا شبهة ان العقل لا يقضي بوجوبها واذا ثبت ذلك فلا يجوز ان يعلم وجوبها بالعقل
لانه لا يعلم وجوب ما هو وصلة الى الواجب الا بعد العلم بوجوب ذلك الواجب فاذا كان الامام انما يراد لامور واجبة
وجب الا يعلم وجوب الامامة الا بعد العلم بها وهي لا تعلم الا من جهة الشرع واحتجوا ايضا بان العقل يمنع من مقتضى الامامة
الا بشرع لان الامامة انما تراد لامور ضارة كالقطع والرجم والصلب واخذ شيء من اموال الناس على كره
منهم وقتلهم ان امتنعوا من ذلك ولا شك ان العقل يمنع من وجوب هذه الامور لانه يمنع من حسن الاضرار بالغير لا
لنفع او دفع ضرر والعقل لا يدرك اسباب عوض في هذه الافعال بل هو مما تفرد الله بالعلم به ولا يعلم الا بوحي يرد من
جهته **قوله** والثاني والذي يقضي به العقل ... وكذلك فان هذا الدليل انما يقضي بانه لا بد من شخص
يحصل به الغرض المقصود كافرا كان او مؤمنا جامعا للشرائط او خاليا عنها ولا يعلم منه ايضا انه لا يصح ان يكون
الا واحدا بل مقتضاه ان اهل كل قرية لا يستغنون عن الرئيس الذي يحصل به ما ذكر وقد جعل اصحابنا هذا وجها
في بطلان ما ذهبوا اليه لان الذي زعموا ان العقل يقضي به غير ما نحن فيه واذا قالوا انه يرجع في شرائطه وتفصيل احواله
الى الادلة الاخرى وهي السمع او قالوا انه يجب ان يكون مؤمنا لان النفوس اليه اميل ويجب ان يكون واحدا لان تكثر الرؤسا
يؤدي الى التنازع والمنافسة وذلك يفضي الى نقض الغرض المقصود قال الاصحاب لهم اذا كان وجوب دليله ما نعلم
من فزع العقلاء الى الرؤسا وجب الا يعتبر في الامامة الا ما يعتبرونه عند الفزع فاما ان يجعل الفزع دليلا على بعض ذلك
دون بعض فلا يصح واما كون النفوس اميل الى المؤمن والكافر تنفر عنه النفس فغير مسلم لان كثيرا من الجبابرة
يقع منهم العدل وكثيرا من ائمة الاسلام يقع منهم الجور وقولهم ان تكثر الرؤسا يؤدي الى التنازع غير مسلم ولا معلوم
مانع ان يستقل كل واحد منا بنفاذ اوامره على اقطار بلده واستبداده بالرياسة ووقع من التنازع والتشاجر ما يزيد على
التنازع بعد تكثر الرؤسا هكذا قرره الفقيه حميد في العمدة **قوله** والواجب دفع اكثر الضررين باقلهما المعنى هنا
دفع اكثر الضررين بالامر الذي يتشوش به اقلهما **قوله** وقد جاز خلو الزمان من نبي فليجز خلوه عن امام هذا
الوجه يرد على قولهم انه لا يجوز خلو الزمان عن امام وهو ظاهر من مذهبهم واسلم ما ذكره المصنف في ان المسألة عند ذكر
ذلك فهم **قوله** لانه انما يثبت له حظ الدعاء الى ... اللطيفة لان من حقها ان الامر الذي هو لطف يدعو الى فعل الطاعة وترك

الرياسة ٤

المعصيه قوله الامر اي هذا الامام يقال البشر من سقوط اللطف ان يكون من شانها كان القياس ان يقولوا ومن يلعنه دعونه
قوله وبعد ما ذكر الالطاف يختلف الى اخره هذا وجه ركيك وكان يلزم مثله في معرفه الله تع ونحوها فاما اختلاف الاحوال الى نحو
الصحه والالم والغنا والفقر ولا يلزم من اختلاف الحال فيها اختلافه في كل لطف قوله لان الناس يكونون معه اقرب
الى الطاعات يعني ومن حق اللطف ان يعمل على ابلغ الوجوه كما تقدم قوله ومع فقد الامام وعدم الطاعه على الافعال
لاسيما افعال القلوب كيف يفعل لاجله اما مع فقد الامام وغيبته على ما يقوله الامامية فمستقيم واما مع وجدانه وظهوره
والعلم به فلا مانع من ثبوت اللطفيه وليست مقصوره على ان يطلع الامام على فعله ويفعل المكلف ما يفعله ليعلم الامام
ذلك منه قوله يكفي لجميع الازمان يعني كما ثبت ذلك في حق النبي قوله ولو كان هناك امام كما زعموا كان اه الحسن ان
يقول ولو كان الخلاف يرتفع بالامام كما زعموا قوله لان العلم بهذه الامور ليس بواجب لا سيما ان نظرا وبعضها من الواجبات
على الكفايه قوله والى هذا اشار المسمى بقوله * يموت راعي الضان في جهله ميته جالينوس في طبه * هذا البيت
من ابيات له فائقه رائقه عظمها صاحب التتمه ونظمها في سلك المنظومات المحكمه وهي * نحن بنو الموتى فما بالنا نعاف ما لا بد من شربه *
تبخل ايدينا بارواحنا على زمان هن من كسبه * فهذه الارواح من جوه وهذه الاجساد من تربه *
لو فكر العاشق في منتهى حسن الذي يسبيه لم يسبه * لم ير قرن الشمس في شرقه فشكت الانفس في غربه *
يموت راعي الضان في جهله ميته جالينوس في طبه * وربما زاد على عمره وزاد في الامن على سربه *
وغايه المفرط في سلمه كغايه المفرط في حربه * ولا قضى حاجته طالب فؤاده يخفق من رعبه *
قوله وبعد فمنها من الميراث يهلك المرء الى اخره يعني وان كان هذا غير مسلم لما سبق ذكره ولانه يمكن معرفه ذلك بنحو
من الخبره والتجربه

فصل فيما يحتاج له الامام

قوله وحفظ الاوقاف يعني التي لا ولي لها خاص يصلح لتوليها
ومستغلات الاوقاف العامه بناء على ان التعلق للامام بالاوقاف الخاصه والاطلاق اولى قوله وحبس الجيوش ونحو
ذلك يعني غزو الكفار والبغاه والامر بالمعروف والنهي عن المنكر وازهاق الفسقه قوله وان اختلف فبعضها لا يقوم
به الا الائمه وبعضها يقوم به غيرهم اعلم ان التكاليف التي شرعت الامامه لاجلها وما يرجع الى الامام من الاحكام ينقسم
الى ثلاثه اقسام القسم الاول ما لا يقوم به الا الامام واذا لم يتم يوجد الامام لم يقم به غيره وهو اربعه انواع اقامه
الجمعات واقامه الحدود وغزو الكفار والبغاه واخذ الزكاه كرها وهذا راي اهل المذهب ومستندهم الحديث النبوي
وهو اربعه الى الولاه الحدود والجمعات والفيء والصدقات وفي كل واحد من هذه الانواع خلاف اما اقامه الجمعات
فذهب كثير الى صحتها في غير زمن الامام وعدم اشتراطه فيها وما اليه اعيان من متاخري اهل البيت والمتقدم كالمطهر
بن يحيى وولده محمد والمؤيد يحيى بن حمزه والمهدي علي بن محمد وذهب ابو حنيفه الى عدم اشتراط الامام جامع الشرائط
وقال لا بد من سلطان له تهجر عادلا كان او جائرا واما الحدود فقد ادعى ابو حنيفه الاجماع على انه لا يقيمها على الاحرار
الا الائمه وروي عن بعض الفقها منهم ك وابن شبرمه ان اقامتها تصح من احاد الناس وعن بعضهم ان للوالد ان يقيم
الحد على ولده وللمولى على عبده قولوا ان المنصوب للقضا من جهه الخمسه يجوز له اقامه الحدود وكذلك كل قاض صح قضاؤه
من غير جهه الامام بالصلاحيه او نصب الظلمه وعن بعضهم ان ذلك يصح من امرا الامصار والشرط واما المماليك فعند
القسم وش ان السيد يحد مملوكه مع عدم الامام لا مع وجوده قيل ع وهو الظاهر لاهل المذهب وفي ح عن ش ان ذلك
يجوز للسيد مع وجود الامام كما يجوز مع عدمه واما غزو الكفار الى ديارهم فالجمهور على ان ذلك مما يختص به الامام
ولا يجوز مع عدمه نص عليه الهادي في الاحكام وقال ابو العباس وابو طالب والظاهر انه قول اكثر اهل البيت وذهب المؤيد

اخرا

اخرا الى انه يجوز قصد الكفار الى ديارهم من غير امام ولا اذن منه قال في الكافي واليه ذهب زيد بن علي والناصر للحق وابو
عبد الله الداعي قيل واليه ذهب الامامان المتوكل احمد بن سليمان ويحيى بن حمزة واما غزو البغاة الى ديارهم فنص القسم والهادي
واسباطهما على انه لا يجوز الا للامام وهو الظاهر من اقوال السادة الهارونيين وبه قال ص بالله اخيرا وذهب السيد ابو عبد الله
الجرجاني الى انه يجوز بغير امام ولا اذنه في وجه وغير وقته قال وهو الذي ذهب اليه المحصلون من متاخري اصحابنا
واجازه الحاكم ابو سعيد وقاله ص بالله اولا واما اخذ الزكوة كرها وفي حكمها الخمس فمذهب اهل البيت عليهم السلام ان ذلك مما
يختص به الامام ولا يجوز لاحد غيره وذهب ابو الفضل ابن شروين وص جعفر ان ذلك جائز لغير الامام ولكل من اهل هذه
المذاهب المختلفة دليل على ما ذهب اليه وليس هذا موضع التنبيه عليه وهو مذكور في مواضعه من كتب الفقه القسم
الثاني ما يكون الى الامام مع وجوده لا الى غيره ومع عدمه يكون الى غيره وهو كتولية القضاة والتولية على الاوقاف ونصب القوام
على الايتام والحكم بين الناس وتعديل الشهود وحجر وحجر والاخذ على ايدي السفهاء وانصاف المظلوم من الظالم فهذه الاحكام
الى الامام عند وجوده ثبت له الولاية بالقيام بها **مسألة** اذا عدم الامام فكيف يكون في تولي القضاة والولاة على
الاوقاف والايتام والمساجد ونحو ذلك فذهب الجمهور من اهل البيت كالقسم والهادي والناصر وطالبيه الى انه لا يعتبر النصب
وان من صلح لذلك قام به وتعين عليه ونصب نفسه واحتسب فيه وذهب الشيرازي بالله والحنفية والشافعية والشيخان
ابو علي وابو هاشم وقاضي القضاة وابو رشيد وخرجوه للهادي انه لا بد من النصب بعض جهته من اهل العلم والزهد ان
لم يكونوا من اهل الاجتهاد والصلاحية للامامة والقضا اشا انه يصلح لما نصبوه له ولا يصح الا ذلك البعض والمنصوب
بالولاية هذا في عصر فقد الامام او في بلد لا نفوذ لامره فيه القسم الثالث القيام ثم حال الامامة وعدمها لكن الواجب فيه اكد
على الامة وهو الامر بالمعروف والنهي عن المنكر على الاصح فانه يجب ذلك والمقاتلة عليه سواء كان في الوقت امام
او لم يكن لان الادلة الدالة على وجوبه لم تفصل وانما يكون اكد في حق الامام لما تقدم ذكره وعده الفقيه حميد من القسم الثاني
قال لان الامر بالمعروف والنهي عن المنكر يجاري على حسب الامكان فمن كان بايديه فيهما اقوى كان الوجوب في حقه اكد واولى
ولا اسكان للامام من التمكن ما ليس لغيره

فصل في شروط الامامة

واعلم ان العلم بصحة امامة امام موقوف
على العلم بها ولهذا اوجب اصحابنا معرفة الصفات والشروط على كل مكلف كما انه يجب معرفة امام الزمان على كل مكلف
لان على كل مكلف تكليفا يتعلق بالامام وما لاجله الواجب الا انه يكون واحدا والاجماع على ذلك لقوله صلعم من مات ولم يعرف
امام زمانه مات ميتة جاهلية وقوله صلعم تمسكوا بطاعة ائمتكم ولا تخالفوهم فان طاعتهم طاعة الله ومعصيتهم معصية
الله ولن يمكن من التمسك بطاعة الامام الا من عرفه وعرف شرائطه المخصوصة وحصولها فيه وهذا ثابت في حق كل
مكلف ذكروا واما المراد ان تعلق بها تكليف راجع الى الامام كوجوب الزكاة او المزمة الامام امر الله ان يلزمها اياه وجب عليها ان
يعرف الامام وشرائطه المعتبرة والا لم يجب ولا فرق في وجوب معرفة الامام وشرائطه بين ان يكون المكلف من العلماء او
العوام لان الامامة في الدرجة الثانية من درجة النبوة اذ لم تنقص عنها الا في امر الوحي لا غير ولا شك في لزوم معرفة
النبوة لكل مكلف عامي او غيره فكذلك الامامة وما من شرط الا ويمكن العامي معرفة حصوله في الامام الا العلم فلا
يصح ان يعلمه العوام الا جملة وما عداه يمكنهم معرفته والعلم به بالخبرة والتجربة وبالتواتر ولا فرق في ذلك بين
العالم والعامي وقيل بل التدبير وجودة الراي مما لا يستطيع المطلع عليه اذ ليس كل احد يمكن من معرفة وجوه الاراء
مصادرها ومواردها واما معرفة العلم تفصيلا فمتعذرة فيجوز للعامي التقليد فيه اذ لا يمكنه طريق اخرى وقد اجاز
بعضهم للعوام التقليد في معرفة الامام واجتماع الشروط فيه وضعفه اصحابنا لان العلم بما ذكر ممكن فلا يعدل عنه

الى المقلد مع امكانه **تنبيه** واما ما مضى من الائمة فلا يلزم معرفة امامته والبحث عنها لكن من تواتر كماله وجمعه
للشرائط حصل العلم بامامته ومن لم يتواتر ذلك فيه فلا يجب طلب معرفة امامته والبحث عنها اذ لا يتوقف على ذلك تكليف على
والاعملي الا الثلاثة المنصوص عليهم وهم علي والحسنان فالاكثر من الزيدية على ان معرفة امامتهم من فروض الاعيان تجب على
كل مكلف ذكر وانثى واستدلوا على ذلك باجماع العترة وذكر الهادي عليه السلام ان الجهل بامامة علي عليه السلام فسق ومثله ذكر
صاحب الكافي ونص المؤيد بالله والامير الحسين عليه السلام على ذلك في امامة امير المؤمنين والمنتزع ضال والذكر امامة ولديه سعي ولا اثبات
وصاحب الكافي صرح بان العلم بامامتهما غير داخل في اصول الدين فان تعلق الشرع بوجوب معرفة امامة زيد بن علي عليه السلام على
الاظهر من كلام الزيدية وعلومهم ومعرفة الاوصاف التي كان عليها لانه مجمع على امامته وحصول شرائط الامامة فيه فعلينا
ان نعلم ذلك ليكون طريقا لنا الى معرفة شرائط امام الزمان واوضحه اذ الاعتبار في اشتراط الشرائط او اكثرها باجماع الامة
او اهل البيت ولا اجماع معلوم الا فيه اذ بعد زمانه انتشرت الامة وانتشر اهل البيت فقلما يعلم لهم اجماع على مولانا امام عليهم
وفيه نظر وليس الاجماع على امامة زيد يستلزم الاجماع على ان جميع اوصافه شرائط في صحة الامامة بل يستلزم الاجماع
على انه قد جمع الشرائط وقد يكون في الامام من الصفات الحسنة والخصال الحميدة ما ليس مشروطا في صحة الامامة
قوله وهي عشرة صحيحة اصحابنا جعلوها اثني عشر ولكن المصنف جعل واحدا لم يعده من الشروط وان كان متفقا
على انه لا بد منه وهو انه لا يسبقه داع كامل مجاب وانما تعدد منها الا انه اخرجه عن الاوصاف الراجعة الى الامام وليس
لمرتبته ثابتة له وادرج واحدا وادخله فيها ولم يعده شرطا على حاله وهو البلوغ وذكره مع العقل لان البلوغ مع العقل
لا معنى له واشتراط البلوغ ليس بامر يرجع اليه بنفسه بل لكونه امارة للعقل ومستلزما له واعلم ان هذه الشروط
المذكورة المعدودة لا تثبت الامامة لشخص الا مع احرازها واجتماعها فيه ومن لم يعلم اجتماعها فيه لم يعلم امامته فقيل
الا الثلاثة المنصوص عليهم فان امامتهم علمت بالنص فلا يتوقف معرفتنا على العلم بحصول الشروط فيهم وان كانت فيهم اتم
واكمل ولو قدرنا انه لم يكمل فيهم بعض الشرائط او كلها لكانوا ائمة مع فقدها لثبوت النص فيهم فان مولانا عليه السلام قد ذكر ان فقد
بعض الشرائط فيهم كان ذلك دليلا على عدم اشتراطه في حق غيرهم لان امامتهم اذا كانت ثابتة مع عدمه لاجل النص دل ذلك
على ان الامامة لا تتوقف عليه وليس يصح ان يتوقف الامامة في حق شخص ما ولا يتوقف عليه في حق غيره وان صح ان
يكون بينهما فرق من حيث الطريق الى امامتهما فاحدهما الطريق الى امامته النص والاخر الدعوة لان اختلافهما في
الطريق الى امامتهما لا يقتضي اختلافهما من حيث توقف الامامة على الشروط وعدمه **قوله** لان الصغر والجنون
الى اخره فان العقل جميعه ولان من ليس بعاقل لا يمكنه التمييز بين القبيح والحسن والواجب وغيره فيسقط الغرض بقيامه
قوله ان يكون ذكرا حكى اصحابنا الاجماع من الامة على اشتراط الذكورة وقد حكى ايضا بعض اصحابنا الاتفاق
على اشتراط البلوغ والعقل والحرية والشجاعة والتدبير والسخا **قوله** لان الانثى يتعذر عليها النهوض في هذه
الامور او يتعسر الظاهر انه يتعذر ولو لم يتعذر من حيث القدرة يتعذر من حيث الجواز لتحريم الخروج عليها وعدم اباحة
الشرع لها ترفع الستر فان الفقهاء يقولون المرأة تولى عليها ولا يجوز ان تلي عقد النكاح على غيرها وقد قال الله تعالى
الرجال قوامون على النساء واذا كانت لا تصلح للقضاء عند العلماء الا ما حكي في ذلك عن ابي يوسف في غير الحدود فاولى
واحرى ان لا تصلح للامامة **قوله** ان العبد مملوك التصرف واذا يحتاج الى ان يكون تصرفه عن امر سيده وفي مصالحه وقيامه
بامر الامة مؤديا الى ان لا يتصرف في امور سيده لانه والحال هذه لا يمكنه ذلك **قوله** وانه لا بد من اعتبار المنصب في
الامامة يعني في الترشح وشافعه وهو غير مسلم لانه لا مانع من اجتماع المنصب وعدم الحرية كان يتزوج الفاطمي امة مملوكة

لحضور

لحصول شرط جواز ذلك في حقه فما ثبت له منفيا ولذ ذكر **قوله** الرابع ان يكون من منصب مخصوص اتفاقا
في دعوى الاتفاق نظر فان المشهور عن الخوارج القول بجواز الامامة في جميع الناس عربهم وعجمهم هكذا نص عليه
الفقيه حميد وذكره الرازي في النهاية والامام يحيى في التمهيد وقال في تعليق الشرح ذهبت الخوارج الى صحة الامامة في جميع الناس
حتى المماليك ويروى ذلك عن النظام وقال به قوم من الصحابة منهم سعد بن عبادة وغيره من الانصار وهو قول اعداد من
سائر الفرق لم يعتبروا المنصب وكلام عمر يقضي بذلك حيث قال لو كان سالم مولى ابي حذيفة حيا ما خالجتني فيه الشكوك وبه قال
القاضي نشوان بن سعيد قال وهو اعدل الاقوال وذهب ضرار الى ان الامامة في الاعاجم اولى من كونها في غيرهم لانه يمكن العجمي
عزلها اذا احتيج الى ذلك **قوله** حكى ابن الملاحمي عن الجاحظ الى اخره المذكور في المعتمد عن الامام يحيى ان الجاحظ
حكى عن جل المعتزلة انها في جميع الناس واشار اليه في النهاية وفي تعليق الشرح قال الامام يحيى وفيما نقله الجاحظ عن
جل المعتزلة انها في جميع الناس ضعف لان الظاهر من قولهم انها في جميع قريش وقد حكي عن ابي علي انه قال ان قدر خلو الزمان
عن صالح من قريش جاز نصب الامام من غيرهم لئلا تضيع الحدود وتتعطل الاحكام لكن الظاهر من قولهم ما هو حكم ما
نقلناه **قوله** وبه قال نشوان قد تقدم عنه انه يجوزها في جميع الناس **قوله** لا بد ان يكون فاطميا يعني من اولاد
فاطمة مع كونه علويا من اولاد علي الصلبية ويخرج من اولاده من لم يكن من اولاد فاطمة كولد العباس بن علي **قوله**
وقالت الامامية لا بد ان تكون من اولاد الحسين بنى المصنف على انهم ممن يعتبر المنصب الذي بنى عليه الفقيه حميد انهم لا
يعتبرون المنصب ولا يعولون عليه وانما اعتبروا النص قال الفقيه حميد وتعويلهم على النص في ذلك ولا يعولون بالمنصب بغير
قوله وقالت العباسية لا بد ان يكون عباسيا يعني من ولد العباس بن عبد المطلب وهو مذهب حادث احدث في زمن
المنصور والمهدي وذهبت الكيسانية انها في اولاد محمد بن الحنفية واولادهم وذهب بعضهم الى انها تصح في اولاد علي
واولادهم ما بدا لجواز من عدا فاطمة ان يكونوا من اولاد فاطمة **قوله** وسيأتي بيان الصحيح من هذه الاقوال يعني
ذكر ان الامامة بعد الحسن والحسين مقصورة على اولادهما ونحن نذكر ما يبطل به اقوال هذه الفرق المخالفة اما قول
الخوارج ومن ذهب الى ما ذهبوا اليه من كون الامامة جائزة في جميع الناس فباطل لوجهين احدهما الاجماع وهو
ما ثبت بالنقل المتواتر ان الانصار لما طلبوا الامامة يوم السقيفة لانفسهم وعقدوا صحتها منعهم ابو بكر لكونهم
ليسوا من اهلها واشتهر قوله في ذلك ولم ينكره احد الوجه الثاني ما روي عنه عليه السلام من قوله الائمة من قريش رواه
ابو بكر وكثير من الصحابة وقال عليه السلام الولاة من قريش ما اطاعوا الله واستقاموا لامره وقال عليه السلام قدموا قريشا ولا
تقدموها واحتجوا بقوله عليه السلام اطيعوا السلطان ولو امر عليكم عبد حبشي اجدع واجيب بان المقصود المبالغة في
الانقياد لامر الولاة والائمة وهضم النفوس وازالة النخوة وبانه لا دلالة في الحديث على ما ذكروه فان كل امام سلطان وليس
كل سلطان اماما فلا يلزم من دلالة الحديث على صحة كون العبد الحبشي سلطانا دلالة على صحة كونه اماما وبان ظاهر
الخبر متروك اتفاقا للاتفاق على ان امامة العبد لا تصح وقد تؤول على ان المراد ولاة الامام الذين ينصبهم وعن امره
واحتجوا بقوله تعالى اطيعوا الله واطيعوا الرسول واولي الامر منكم قالوا ولم يفصل ويجوز طاعة من له الامر ولا
شرطها بالمنصب واجيب بان الاية مجملة لانه لم يبين من المراد باولي الامر ولو فرضنا عدم الاجمال فظاهرها يقتضي
طاعة من تأمر من حر او عبد ذكرا كان او انثى فاذا المراد الامر بالطاعة لمن يجب طاعته وهو من كملت فيه
الشرائط ومنها المنصب للدلالة القاطعة على اعتباره والذي يدل على ابطال الامر باقوال جمهور المعتزلة والصالحية
من الاكتفاء بكونه قرشيا اجماع العترة واجماعهم حجة كما سيأتي بروايته لا دليل على ذلك يقطع به اذ مستندهم تلك

الاحاديث المروية وقد طعن فيها وصنف من غير ما يقضي بانكارها فانه قال لو كان سالم مولى ابي حذيفة حيا ما خالجتني
فيه الشكوك وكذلك سعد بن عبادة وولده فانهما نبيا على الخلاف ولم يعتبر الاحاديث المذكورة وغايته ما يكون ان يحكم عليها
بالصحة فهي احادية والمسئلة قطعية قال اصحابنا ولان قوله الائمة من قريش انما يقتضي بان الامامة في بعض مجهول
منهم فليس في الحديث تعيين واحتجوا بالاجماع الامة على صحة امامة من ادعاها من قريش كامل الشروط كابي بكر وعمر ورد بمنع
الاجماع وان الخلاف لم يزل في امامة ابي بكر منذ عقد له الى الآن واما الذي يبطل قول الامامية فان من هم لم يدل على ذلك
والنص الذي يدعونه ان كان احاديا فلا تعبد به في مسئلتنا وان كان صحيحا متواترا لاحتاج الى البحث لزم ان يعلم ذلك الكل من المكلفين
كعلمهم بعثة النبي صلعم وكونه ملكا في الدنيا وان كان محتاجا الى البحث لزم ان يعلم ذلك عند البحث كالعلم بكثير من احوال النبي صلعم
وكونه ملكا في الدنيا ومعارضته ومن المعلوم انه لو بحث عما ذكروه اشد البحث لم يعلم والذي يبطل ما ذهب اليه العباسية انها لو كانت
لبني العباس بالارث لكانت لاعمامه العباس واولاده والمعلوم منهم خلاف ذلك وانهم كانوا منقادين لعلي عليه السلام ومقرين بامامته ولانه
كان يلزم ان يستحقها النساء والصبيان والذي يبطل ما ذهب اليه الكيسانية انتفاء الدلالة على صحته اذ لا دليل من ادلة الشرع
يقضي به ولان المعلوم انه لم يدعها احد من اولاد محمد بن الحنفية وبمثل ذلك يبطل قول من قال انها تصح في العلويين مطلقا **قوله**
الذي به يعرف ويثبت نسب الامام وكونه من منصب الامامة الشهرة وقد اختلف في معناها فقيل تواتر الخبر بذلك بحيث يحصل
العلم الضروري وقيل ان يتكلم بذلك اكثر اهل المحلة او البلد وان لم يحصل العلم به ويثبت هذا الحكم بشهادة عدلين او ان يحكم حاكم
بصحة نسبه او بخبر عدلين انه مشهور النسب او بخبر ثقة من النساء وهي القابلة بانه ولد على فراش فاطمي وقيل لا يثبت
الا بشهادة عدلين ويثبت بالشهرة وقيل انه يثبت ذلك كله في تعليق الشرح **فاما اذا** اتى فاطمي بمملوكة فاتت له بولد ثم
اعتق فقد اختلف في صلاحيته للامامة وفي كفاءته لفاطمية لم يجز عليها رق فمنع بعضهم من الوجهين وصحح بعضهم فيهما
وفصل بعض فمنعوا الكفاءة واجازوا الامامة قال في تعليق الشرح وهو الصحيح وذكر بعضهم انه لا تصح امامة الولد الذي
من فاطمي وغيره حيث وطئا امة مشتركة بينهما جميعا وادعيا ولدها لانه ابن لكل واحد منهما الحاقا وكل واحد منهما ابن كامل له
وقال ابو مضر لا يصح **قوله** لان الغرض الذي يصلح له الامام لا يتم الا بالعلم لان الجاهل يجوز ان يقدم على المحظور معتقدا لوجوبه
ويطرح الواجب معتقدا لحظره او عدم وجوبه **قوله** بل لابد ان يكون مجتهدا هذا مذهب اهل العدل وغيرهم وذهب الغزالي
والامام يحيى الى انه يصح كون الامام مقلدا وروى ذلك عن الحسن البصري وانه غير مشهور هكذا ذكر في تعليق الشرح وذكر
المهدي عليه السلام ان الذي ذهب اليه الغزالي انه اذا اعوز المجتهد فلم يوجد صحت امامة المقلد لئلا تتعطل الاحكام المتعلقة بالامام
والى هذا مال الامام يحيى رحمه الله قال ولقد بطرت اهل محبة الدنيا بهذه المقالة الى ان سهلوا طريق الامامة حتى ولوها
من لم يعلم فروض صلاته وصيامه ولا عرف من اصول دينه اصلا ولا ادرك من سياسة الامور فضلا قال مؤلف كتاب
الاسعاف ولا يريد بذلك الا الاشارة الى ما اتفق في زمانه من القاضي عبد الله بن حسن الدواري ومن تابعه بعد موت الامام
الناصر محمد بن علي من نصب ولد مولانا هيله للخلافة ومما يؤكد ما ذكره ما رآه اخي في كتابي تعليق الشرح وتعليق الخلاصة
للقاضي المذكور من احتجاجه على اشتراط الاجتهاد والاطلاق في ذلك ونفوسهم لما كانت منه تلك القصة عهد الى كتابيه
المذكورين بخط شيخ ذلك وكتب بخط يده في حاشيتهما اجازة امامة المقلد ومن مثل ذلك يقضى العجب قال الفقيه حميد
الظاهر من مذاهب العلماء اعتبار الاجتهاد في الامام وحكي عن بعضهم انه يجوز امامة الامام وان لم يبلغ الى درجة الاجتهاد
في الاحكام الشرعية ويكفيه ان يقلد غيره ويعمل بمقتضى فتواه وان كان لابد ان يكون مجتهدا في ابواب السياسة
والدليل على اعتبار الاجتهاد الاجماع فانه قد انعقد على ان الامام يجب ان يكون مجتهدا هكذا ذكر اصحابنا قالوا والذي

يذهب

بذهب الحملا فذلك قوله حادث مسبوق بالاجماع فلا يقدح فيه واو صحه الامام المهدي بان قال ما وقفنا على ان الامامه في اي
المصنفات الاصوليه والفقه وعيه اللا وفيها حكاية انعقاد الاجماع على ذلك مع تباين اراضي مصنفيها وان الامر حتى لو ادعي مدع
حصول التواتر في ذلك لم يبعد لان كل واحد منا قلما خلت عن الطريق الذي ينقل عنه ضرره فيكون المخالف خارقا لما اجمعت عليه
الامه قال مولانا وفي هذا نظر واحتج اصحابنا على اعتبار الاجتهاد بان الاحكام المنوطه بالامام كاستباحة الفروج والدما
والاموال والفي والغنايم فيها من الاحكام اللطيفه والغامضه ما لا يدرك الا بالاجتهاد ولا يزال يتجدد على ممر الاوقات فاذا
لم يكن مجتهدا يستقل بها فربما وقع في الحيره واللبس ولم يدر ما ياتي وما يذر والرجوع الى غيره قد يتعذر في
كثير من الاحوال فان اقدم بغير بصيره اثم اما كثيرا وان وقف بعطلت الاحكام واستمر الظلام وقد استدل بقوله تعالى افمن يهدي
الى الحق احق ان يتبع امن لا يهدي الا ان يهدى لان المقصود بالامام اقامة الحق ومن حق الداعي الى ذلك ان يكون عالما به غير متبع لغيره فيه
والا كان الاتباع هو في ذلك المتبع وقد ابطل الله تعالى حكم المقلد من حيث الاتباع بقوله ام لا يهدي الا ان يهدى لان هذه حقيقة المقلد
لا يهدي الى الحق الا ان يهدى اليه واستدل بقوله صلى من استعمل على قوم عاملا وفي تلك العصابه من هو ارضى منه واعلم بكتاب
الله وسنة نبيه فقد خان الله ورسوله فاذا اعتبر على القوم والمراد القيم عليهم في تنفيذ الاحكام الشرعيه والمناصب
ونحوها كونه عالما مرضيا فالامام اولى واستدل بقول علي عليه السلام في شان اهل السقيفه والله يا معشر المهاجرين لنحن اهل
البيت احق بهذا الامر منكم ما كان فينا القاري لكتاب الله الفقيه في الدين العالم بالسنه وهذا هو الاجتهاد بلا شك قوله
وليس المراد بكونه مجتهدا الى اخره اشارة الى ما هو المعتبر في الاجتهاد وذكر علومه وما هو المقصود منه قوله حتى يتمكن من
ارشاد الضال وحل الشبهه جعل هذا من ثمره الاجتهاد المقصوده منه وهو يتعلق بعلم اصول الدين وليس ذلك من الامور
المختصه بالمجتهد فكان الاولى ان ياتي به عند ذكر الكلام عقيب قوله حتى يكون مجودا في علم الكلام او ياتي به على نحو كلام
الامام يحيى لانه قال لابد ان يكون الامام عالما مجتهدا في اصول الدين وقواعد الشريعه وفروعها حتى يكون متمكنا من ايراد
الادله وحل الشبهه في اصول الديانه ومن الفتوى في احكام الشريعه قوله وايراد الادله يعني على الاحكام الشرعيه قال الامام
يحيى الواجب ان يكون متمكنا من ايراد الادله لتحصيل الحكم في الحادثه وعدم التمكن من ذلك نقصا وما عداه فزياده وفضل
وتبحر في العلوم قوله حتى يكون مجودا في علم الكلام فسل وهو من اهم العلوم المعتبره في الاجتهاد لتوقف صحه
الاستدلال بالسمعيات على تحقيقه والمراد بكونه مجودا فيه ان يطلع على مسايله المحتاج اليها ويوصله النظر الصحيح الى الحكم
بها قوله وعلم الاصول يعني اصول الفقه وهو مما اجمع على اعتباره في الاجتهاد لم يخالف احد في اعتبار الاجتهاد بالحكم
تحقيق ابوابه قوله فيكون عالما بانواع الخطاب الى قوله وان كانه وشروطه تعداد لابواب اصول الفقه غير مستكمل على
ما يصح للخاص فيه وكان عن هذا التعداد مندوحه قوله والاجماع لئلا يخالفه فيه نظر لانه الان تعداد ابواب
اصول الفقه والذي يتعلق به من الاجماع ذكر انه حجه وتفصيل مسايله وقوله لئلا يخالفه يعني بانه اراد معرفة المسايل
المجمع عليها وذلك من فن الفقه قوله وان يكون مجودا فيما يحتاج اليه من علم المنطق قال المهدي عليه في ذاخر البحر
فاما المنطق فالمحققون لا يعدونه لامكان اقامة البرهان دونه ولم يعده الامام يحيى ايضا من علوم الاجتهاد وهو الاصح
وقد سبق للمصنف اول الكتاب ما يقضي باستهجانه لهذا الفن واعتقاد انه مما لا يحتاج له بل انه مفتتن في الدين فقد
ذكرنا ثم ما يكر به المتفلسفين كلامه واخذنا قوله فيعلم ذكر ما يتوصل به الى علم التصور الى قوله ونحو ذلك مما يحتاج
الله في الاجتهاد تعداد لابواب المنطق واشاره الى المسايل التي يحتاج المجتهد الى معرفتها وان اراد نحو ذلك بقيه مسايله
التي لم يذكرها مع كون الحاجه تدعو اليها ولعله اراد بذلك الحرص فهو كمعنى الاشكال ونحو مقدمات الادله وان كان قد

المسائل ٤

في العامل ٤

سيقوله في اول الكتاب ما يقتضي بعدم اعتبار تلك الاشكال **قوله** وان يكون مجودا في العلم بكتاب الله الى اخ. هذا مما
اجمع على اعتباره ولم يعلم خلاف في اعتبار الاجتهاد بأجزائه **قوله** قيل وهي خمسمائة آية وقيل اكثر قال الامام
يحيى ولا يلزم ان يكون حافظا لذلك من ظاهر قلبه بل ان يعلمها علما يتمكن معه من ان يطلبها من مكانها فان في تعليق الشيء
واجود ما وضع فيها كتاب الانوار للامير محمد بن الهادي بن تاج الدين قال مولانا ومن احسن المصنفات فيها كتاب الثمرات
قوله وان يكون مجودا في العلم بالسنة يعني الاخبار النبوية **قوله** فيعلم ايضا ما يتعلق بالاجتهادات يعني الاخبار
الواردة في الاحكام الشرعية من وجوب وندب وحظر واباحة وكراهة دون ما ورد منها في القصص وفضائل الاعمال وفضائل
الاصحاب والمواعظ والاداب ونحو ذلك ولا يخالف في اعتبار ما ذكر في الاجتهاد ودون الاجتهاد يجزم بالحرامة لكن لا يلزمه
حفظها من ظاهر قلبه والاحاطة بجميعها **قوله** ويعلم احوال الرواة يعني في العدالة والجرح على مراتبهما ومن هو مقبول
منهم ومن هو مردود والحاصل انه يلزمه معرفة كون الراوي ضابطا ولا يلزم ان يعلم جميع طرائق الرواة واحوالهم وانسابهم
ذكره الامام يحيى **قوله** وكيفية الرواية لعله اراد ما يذكره علماء الحديث فيما يأتي به الراوي عن غيره من نحو حدثنا واخبرنا
ونحوه وقد ذكر الامام المهدي في ديباجة البحر ما لفظه فاما علم احوال النقلة بعضها واسقاط اشخاصهم جرحا وتعديلا
فقبول المراسيل اسقطه وانكار قبولهم اياها استقطه فانه لما كان غايته محصولة التظنين ولم يستثمر به العمل النقلي
حكم محققو علماء الاصول بقبول مراسيل العدول وان رواية العالم العدل تعديل حيث لا يروي قول المجاهيل وان موالاة علم
بالغ عليه من يستسهل الامر ويستيسره كما بالغ في التشديد العلامة علي بن محمد بن ابي القسم في تنكيده وتعسيره وخير الامور
اوساطها ولا اقل للمجتهد من ان يطلع على سنده وافية من علم الحديث واحوال الرجال وما يفتقر اليه الاسناد **قوله** ووجوه
الترجيح كان الاولى ان يعد هذا من جملة ابواب اصول الفقه فانه منه وان كان يرجع شيء منه الى معرفة احوال الرواة
قوله وان يكون مجودا في علم العربية هو جمع معرفة النحو والتصريف والمعاني والبيان واللغة فاشار الى النحو باحوال
الاعراب والى التصريف بالاشتقاق فانه مما يذكر في التصريف وان كانت الرواية تكسر **قوله** والاسناد والحذف الى قوله
والكنايات من المعاني والبيان واهمل المصنف ذكر العلم باللغة وهي معرفة معاني الالفاظ اللغوية ولا بد من ذلك لتوقف
العلم بالمراد من ادلة الكتاب والسنة على العلم به **قوله** والتنبيهات النبيه والا بما ما ذكره في القياس من اصول
الفقه وكلام المصنف لا يخلو عن اضطراب **قوله** ونحو ذلك مما يتمكن معه من معرفة احوال الخطاب وكيفية الاستدلال
به هذا مما مرجعه الى اصول الفقه **قوله** واما الفقه فلا يحتاج ان يعلم منه الا ما كان قطعيا كان الاولى ان يقول فلا
يحتاج ان يعلم منه الا مسائل الاجماع لئلا يخالفها باجتهاده لكنه اتكل على ما سبق من تلك الاشارة الواقعة
في عرض ضبطها واما المسائل القطعية غير المجمع عليها فليس العلم بها من علوم الاجتهاد وانما هي مما يستنتج بعلوم
الاجتهاد فانه اذا علم مسائل الاجماع وايات الاحكام وجملة صالحة من الاخبار تيسر ذلك اليها كان تيسره الى
معرفة الاحكام الظنية وفي كلام الفقيه حسن ما يقتضي بانه لا بد من ان يكون له معرفة في الفقه مسائل الاجماع وغيرها
لانه قال الحد ان يعلم قطعة شافية من الفروع الفقهية وما انعقد عليه الاجماع منها لئلا يعقد عليه لئلا يجتهد
في حل ما اجمعت عليه الامة لان الاجماع من الادلة المقطوع بها قال الامام يحيى ولا يلزم الاحاطة بجميع
الاجماعات بل يكفيه ان لا يفتي بحكم فيه اجماع على خلافه **تنبيه** اعلم ان اقوال العلماء مختلفة في شعب
الاجتهاد وتقريبه وتيسيره وتعسيره وكثيرا ما يذكر الاصحاب انه يكفي في الاجتهاد قراءة كتاب من كل فن وان كان
مختصرا كالخلاصة في الكلام والمجزي او الفائق في الاصول ومعرفة ايات الاحكام ومعرفة كتاب من كتب الحديث

كالسنن لابي داود وشفاء الاوام ومعربه لطاهر او ابن الحاجب وكتاب المجمل لابن فارس في اللغة ونحو ذلك والتحقيق ان هذا ما لا يتوقف على التحديد فان احوال القراء وطلبة العلم يختلف فمنهم من يستثمر ويستفيد بايسر علاج ومنهم من لا يتم له ذلك الا بعد التعب والنصب وكثرة مدارسة الكتب وذلك لان العلوم منح الاهية ومواهب اختصاصية **قوله** السادس ان يكون ورعا معنى الورع الكف عن المحرمات والقيام بالفرائض الواجبات واشتراطه مذهب الزيدية وجماهير المعتزلة وغيرهم قال الامام يحيى ولا يشترط حصوله في اعلى مراتب الكمال في الورع والزهد ولكن مقدار الغرض يحصل بمجانبة الكبائر والتنزه عن الامور المستخفة انتهى ولا يصح امامة الفاسق ومن يفعل ما لا يعتاد صدوره الا من اهل الفسق وذهب بعض الناس الى صحة امامة كافر التاويل وفاسقه قيل ولا يبعد ان الخلاف في امامة فاسق التاويل كالخلاف في شهادته ونسب الى الحشوية صحة امامة الفاسق المجاهر بالفسق وانهم لا يعتبرون الا التغلب على الامر وافضى بهم ذلك الى ان قالوا بامامة يزيد مع فسوقه ومروقه ونسب القول بصحة امامة الفاسق الى اهل خراسان ومن كان من البغدادية ومن وراء النهر قيل ولا خلاف في ان الامام يجب ان يكون عدلا عند ابتدائه للامامة وخلاف الحشوية فيما اذا فسق بعد العقد وقد اشار المصنف الى الدليل على اشتراط الورع بقوله لانه ما لم يكن كذلك الى اخره واستدل ايضا باجماع الصحابة فانهم اجمعوا على طلب الافضل في الامامة واستدل بقوله لا ينال عهدي الظالمين فان المراد بالعهد الامامة على ما يقتضيه سياق الاية وقيل المراد به الامر اي لا ينال امري والمعنى امري بان يقتدى بهم في الدين وما اوجب من شرعه الذي امر المكلفين بالائتمام فيه فلا يجوز كون الفاسق نبيا ولا خليفة ولا اميرا ولا قاضيا ولا محدثا ولا مفتيا ولا اماما في الصلاة لان الامامة تشمل هذه المعاني واحتج القائل بصحة امامة كافر التاويل وفاسقه بانه يتحرج في دينه لا يقدم على معصية يعلمها فاشبه من ليس كذلك وترد بان الله تعالى قد امرنا بالجهاد للكفار والبغاة ولم يفرق الادلة بين مصرح ومتاول فكيف يصح امامته ويجب طاعته مع وجوب جهاده واعلم ان النواوي على جلالة قدره في العلم وتبحره اجاز امامة الفاسق المتغلب وقضى بوجوب طاعته ونفوذ احكامه وقال في منهاجه ما لفظه وبالغلبة ولو جاهلا او فاسقا في الاصح وهذه غلطة من مثله وما احسن ما قال جار الله في كشافه عند تفسير قوله تعالى لا ينال عهدي الظالمين ان من كان ظالما في ذريتك لا يناله استخلافي وعهدي اليه بالامامة وانما ينال من كان عادلا بريا من الظلم وقالوا في هذا دليل على ان الفاسق لا يصلح للامامة وكيف يصلح لها من لا يجوز حكمه وشهادته ولا تجب طاعته ولا يقبل خبره ولا يقدم للصلاة وكان ابو حنيفة يفتي سرا بوجوب نصرة زيد بن علي رضوان الله عليه وحمل المال اليه والخروج معه على اللص المتغلب المتسمي بالامام والخليفة كالدوانيقي واشباهه وقالت له امراة اشرت على ابني بالخروج مع ابراهيم ومحمد ابني عبد الله بن الحسن حتى قتل فقال ليتني مكان ابنك وكان يقول في المنصور واشياعه لو ارادوا بناء مسجد وارادوني على عد اجره ما فعلت وقال ابن عيينة لا يكون الظالم اماما قط وكيف يجوز نصب الظالم للامامة والامام انما هو لكف الظلمة فاذا نصب من كان ظالما في نفسه فقد جاء المثل السائر من استرعى الذئب ظلم **قوله** السابع ان يكون فاضلا لا خلاف فيه يعني لاجماع الصحابة ولهذا فزعوا يوم السقيفة الى ذكر المناقب والمفاخر فعدد الانصار فضائلهم وحاجهم ابو بكر بتقرير امتياز المهاجرين بالفضل ولما قال عمر لابي عبيدة امدد يدك ابايعك قال ما لك هفوة في الاسلام اتقول لي هذا وابو بكر قائم فانكر فعل عمر لاعتقاده ان ابا بكر افضل **قوله** وان كان المرجع بالفضل في الحقيقة الى جمع الشرائط يعني وان عد في ظاهر الامر شرطا مستقلا لان المراد بالشرائط التي هي العلم والورع والسخاء والشجاعة والقوة على تدبير الامور وسياسة الجمهور وهذا اختيار الامام [illegible] وغيره قال عليه فلا ينبغي ان يعد شرطا مستقلا اذ لا معنى لقولنا فلان عالم ورع سخي شجاع قوي على تدبير الامور الا

انه ليس بفاضل بل يتقدم من فاق ذلك مناقضا والافضل على هذا هو الاكمل في سور الشرايط له وقيل المرجوع به الى الصلاح
في الدين والعفة ويكون معناه معنى الورع وقيل الاصح ان المراد به ان يكون له من المحافظة على الطاعات والبحث المتكررها
ما يعتاده كثير من الصالحين ويكون بينه وبين الفسق والاخلال بالواجب حاجز كما هو شيمة كثير من الصالحين اعتياد
كثير من الطاعات غير الواجبة ولهذا كثيرا ما لا ينقطع بصحته نظرا الى قوله صلى ان لكل ملك حمى وان حمى الله محارمه وانه من
حام حول الحمى يوشك ان يقع فيه وليس المراد بالافضل هنا الاكثر ثوابا قطعا قوله ولا وجه لهذا بعد ان الوجه
يستند الله القايلون به وهم الامامية وغيرهم كما سياتي قوله وقال اكثر المعتزلة وبعض الزيدية يكفي ان يكون من جملة
افاضلهم وقيل هذا مذهب البغدادية من المعتزلة والذي اجازه صاحب المحيط وقال ابن الملاحمي في الفائق هو راي اصحابه
من الزيدية قوله ولم ينكر عليه احد ورد بدعوى عدم الانكار فقد قال امير المؤمنين فيا لله متى اعترى الشك في مع الاولين
حتى اقرن بهذه النظاير ويجوزون ان يكون غيره قد اعتقد مثنا وانهم في الفضل قوله وقال بعض الزيدية يجب ان يكون
افضل التابعين وقد الصحابة لانحصار اهل الفضل وامكان معرفتهم ولا يجب بعد ذلك كثير من اصحابنا نسب هذا القول الى الزيدية
من غير تعيين ولا تخصيص بوقت الصحابة وقيل وممن نص على ذلك القاسم والهادي والناصر والمويد قال الناصر ويستوي المفضول
اذا سبق الافضل بالدعا الى الامامة حجة اهل هذا القول ان الاجماع منعقد على جواز امامة الافضل ولا دليل يدل على جواز
امامة المفضول من كتاب ولا سنة ولا اجماع فوجب قصرها على الافضل وما سبق من فزع الصحابة الى عد الفضايل وتقرير
الامتياز فيها ويمكن ان يقال ليس عدم الاجماع على جواز امامة المفضول يقدح في ذلك لان الادلة على وجوب نصب الامام
وعلى ان الامام لا بد له من شرايط ومع حصولها في حق المفضول وامه فعلى المانع من صحة امامته ان يقيم الدليل واما فزع الصحابة
الى عد الفضايل فليس فيه تصريح بانه لا بد ان يكون القايم هو الافضل واما يعلم منه الاولوية ونحن لا ننكرها قوله وقال
بعض المعتزلة الى اخره هذا منسوب الى الشيخين ابي علي وابي هاشم قوله يخاف الصحابة ان لا ينقاد له الناس قال مولانا عليه
وقد صح بذلك عمر على ما روي عنه في شرح نهج البلاغة من كلام سيأتي ذكره انه سمع يوم مات في احذه لاوي بهذه السنة لا يجتمع
عليه من بين اثنان وكونوا لبيها ان سقطت عليه الغرز من اقطارها قوله هذا كلام مهم اسا به الى عدم صحته وقد نقض
اصحابنا هذا الاعتذار بوجوه احدها انه لو منع ذلك من توليته هذا الامر اولا لمنع ثانيا لان هذه العلة مستمرة بالضرورة
فكان يلزم ان لا يصح امامته بحال والا نفزعوا السعد قتل عثمان وثانيها انه لو منع عن الامامة لمنع عن الامرة فكان لا يومره
رسول الله ونحن نعلم خلافه فان رسول الله كان يومره على المهاجرين والانصار في كل موضع يخرج فيه ولم يومر عليه
احدا كما كان منه بعد توليته ابي بكر تبليغ سورة براءة فانه ارسل عليا في اثره واخذه منه لك هكذا ذكر الفقيه حميد وسعي ان
يتامل وثالثها ان هذا الاعتذار يوجب الاساءة الظن بالصحابة لانه بمايهم كانوا يدرون امير المؤمنين بعض البغض والمستعوا
من العقوبة لا يسار تغد في مناقبه وفضايله ورد اصحابنا على اهل هذه المقالة اصل ما ذهبوا اليه من جواز العدول الى غير
الافضل لعذر بان العذر ان كان راجعا الى الامام وقادحا في صلاحيته فهو مسلم ما ذكر بمراد الا انا فرضنا الكلام في حق من
هو صالح للامامة وان كان العذر راجعا الى غيره من المكلفين كان يكون فيهم من يكره امامته ويفر عنها فلا نسلم ان ذلك يوجب
العدول عنه لانه ان كان بسبب الحسد ونحوه فهم عاصون بذلك والمعصية لا تدافع وقوع الطاعة وان كان لغير ذلك
فلا دليل يدل على ان عدم رضيهم به مع كماله وافضليته يمنع عن امامته ويوجب العدول الى من هو دونه وللقايل ان يقول
انما كان الافضل احق بالامامة لكونه اصلح وارجح والعلوي الذي امير واذا عرض في حقه ما يمنع من ميل القلوب اليه وتعويل
الناس عليه وعلم او غلب على الظن انه يقل الانقياد له ويتفاقم الامر عليه فلا يشك انه يصير غيره ارجح منه وان كان هو الافضل

لان الظهر

لان العبرة بالصلاح والمقصود حصول ثمرة الامامة لا مجرد قيام الامام بوجه الظهور وقد نصوا على انه لا ينبغي ان يؤم في الصلوة
من يكرهه الاكثر وان كان صالحا لها بل ورد التصريح بالنهي عن ذلك مع عدم الخطر في امامته والامن من الضرر فكيف بالامامة
الكبرى التي يفتقر فيها الى طمأنينة النفوس واستمالة القلوب **تنبيه** اذا قام المفضول بهذا الامر ولم يعلم ان في تلك
الحال غيره افضل منه ثم ظهر بعد ذلك من هو افضل منه في خصالها واكمل في شرائطها ما يكون الحكم في ذلك عند من يعتبر
الافضل قال الفقيه حميد اختلف ائمتنا عليهم السلام في ذلك فذهب الناصر الى انه يجب عليه التسليم وذهب ابو طالب الى انه لا يخرج عن امامته
بل هو اولى بالاستمرار عليها وقد صار افضل لتحمله اعباء الامامة وقيامه بامور الامة **قوله** وقالت الصحابة
الاولى ان يقول وقال المهاجرون في مقابلة مقالة الانصار فالصحابة اسم يعمهم جميعا **قوله** من عترة رسول الله اي خاصته
لان العترة تستعمل في النسل وهو المقصود في تسميته اهل البيت عترة وفي النهاية **قوله** والبيضة التي تفقأت عنه اي
انفلقت وخرج من وسطها كما يخرج الفرخ من البيضة **قوله** والمزادات يكون له من رباط الجاش الى اخره هذا هو الاصح
من معنى الشجاعة المشروطة المقيس ذكره الناصر عليه واكثر المتكلمين والمعنى برباط الجاش شدة القلب كانه يربط نفسه
عن الفرار والجاش روع القلب اذا اضطرب عند الفزع قال الامام يحيى ولا يلزم ان يكون حاصلا في الرتبة العليا
من الشجاعة قال الفقيه حميد الواجب ان يعد واحدا من الشجعان سواء حصل ذلك بالقتل والقتال او بما يقوم مقامه من
المواقف التي يعلم بها ثبات قلبه كما روي في مواقف زيد بن علي عليه السلام مع هشام بن عبد الملك والذي يدل على وجوب اعتبار الشجاعة
ان الامة اجمعت على ذلك واجماعها حجة واجب الاتباع **قوله** لانه ما لم يكن كذلك الى اخره قال الفقيه حميد لو كان جبانا لم يجب ان
لا يستقل الغرض بامامته لانه لا يمكن اذا حضر عسكرا من نظم امورهم على السداد ولا يمكن من اقامة الحدود على اكابر الناس
لما الجزع يمنع من ذلك فيبطل الغرض بامامته ويعلم من العادة علما ان معنى الشجاعة ان يحمل على الالوف ويخلط الصفوف
بالصفوف والابطال الجموع والاقدام عليه قتلوا او كثروا او لغلبة علمه بظفر الى اعلى درجات الشجاعة وان لم يكن ذلك مشترطا
قوله التاسع ان يكون قويا في بدنه الى اخره كان الاحسن ان يطلق القوة ولا يعلقها بالبدن فيقول ان يكون قويا على
تدبير الامر ثم يفسر ذلك بمعنيين احدهما السلامة من الآفات فلا يكون اعمى ولا اصم ولا ابكم لانه اذا كان كذلك لا يستقل الغرض
بامامته اذ لا يمكن مع ذلك من ضبط الجنود وتقويم أود العساكر والاهتداء الى صلاحهم ونظم امورهم وعند ذلك من مباشرة
الامور المتعلقة به والاجماع على اعتبار ذلك فيه المعنى الثاني ان يكون له رأي سديد وتدبير معتمد فان فقد الرأي الصائب
لحلت المصائب فلا بد ان يكون معروفا بحسن السياسة التي يمكن بها من نظم امور الرياسة قال الامام يحيى وحاصله ان
يكون ذا رأي ومنزلة يدبر الحرب والسلم فيستند في موضع الشدة ويلين في موضع اللين ولا يلزم ان يكون بالغا في الحلم
والاناءة كل المبالغة فان هذا متعذر ولكن يكون بحيث لا يستفزه الطيش ولا يعجزه الفشل واذا تأملت كلام المصنف
في هذا الشرط وجدته الغى هذا المعنى وطوى ذكر التدبير وهو الذي عليه المدار واحق الشروط بالاعتبار وقد اخل به
اخلالا لا يكن فيه الاعتذار **قوله** العاشر ان يكون سخيا الى اخره قال اصحابنا ولا خلاف بين الامة في اعتبار ذلك اذ
لو لم يكن سخيا لا يستقل الغرض بامامته لان من جملة ما يراد له الامام اخذ الحقوق ممن وجبت عليه ووضعها في مواضعها
مستحقها ومتى لم يكن كذلك بطل الورع وقد دلت الادلة على وجوبه قال مولانا عليه السلام ولدخوله في الورع لم يعده بعض
المحققين شرطا على انفراده **تنبيه** قد سبقت الاشارة الى ان اصحابنا يعدون من الشروط ان لا يكون مسبوقا
بامام اما من معا في عصر واحد ولا قيام امامين معا وهو مبني على ما ذهب اليه الجمهور من الزيدية والمعتزلة وغيرهم من انه لا يصح
قيام امامين معا في عصر واحد ولا قيام المتباعدين منهما وخالف في ذلك عباد بن سليمان ومحمد بن سلام الكوفي وعزاه في رواية الابانة

الى كثير من السادة والعلماء وقال بعض الخوارج وتروى عنهم بهيس رواية غير مشهورة واول من قال بذلك سعد بن عُبادة
الانصاري يوم السقيفة حيث قال منا امير ومنكم امير وتابعه عليه كثير من الانصار وقال به الناصر عليه السلام مطلقا
بل اذا تباعدت الديار ولا فرق عند هولاء كلهم بين قيام امامين معا او قيام امام بعد امام وقد قوى بعض المتأخرين
من اصحابنا ما ذكره الناصر عليه السلام فاجاز امامين وثلثة وان بعد حسب تنائي البلدان احتج الجمهور باجماع الصحابة
لانهم رجعوا الى ذلك بعد الاختلاف وقرروا ما قاله عمر سيفان في غمد اذ لا يصلحان سمعه بعضهم وبلغ
الاخرين ولم ينكره احد فكان اجماعا وصوابا واحتجوا بخبر يعزى الى النبي صلى الله عليه وسلم وهو اذا بويع لخليفتين فاقتلوا
الاخر منهما وروي ايضا عنه صلى الله عليه وسلم من دعا الى نفسه او الى غيره وهناك امام فعليه لعنة الله والملئكة والناس
اجمعين واعترض ذلك بمنع الاجماع وان قول عمر ليس بحجة وبمنع بلوغه الى كل من المكلفين وان قدر فمنع سكوتهم
عن رده وبان الخبرين المذكورين احاد بان لا يقطع بصحتهما والمسئلة قطعية واحتج المخالفون بالقياس على الانبيا
والقضاة والاوصيا وغيرهم من اهل الولايات التي تقتضي التصرف على الناس وقد اشار الفقيه حميد الى الاحتجاج على
منع ذلك باجماع اهل البيت عليهم السلام قال فان الظاهر منهم انهم كانوا ينقادون لقائمهم عند قيامه ولا يظهر عنهم جواز
امامة غيره قال واما الذي يحكى عن الناصر عليه السلام فالعلة شبهة من يقول بجواز ذلك وهو قوله لو خرج اثنان او ثلثة
من ولد فاطمة صالحون يدعون الى الله متفرقين مستقيمين امر الله بالدعا اليه آمرين بالمعروف ناهين عن المنكر
كان الواجب على من قاربهم وسمع دعاهم اجابته من قربه منهم وعونه بالمال والنفس فاذا استبان لهم الافضل
بعد ذلك وجب على المفضول تسليم الامر اليه وهذا الذي ذكره ما لا يعتبر ثبوت الامامة في العصر الواحد لاكثر من واحد
لان كل واحد منهما اذا لم يعلم بصاحبه مع صلاحيته للقيام وجب عليه ذلك لان الغرض بالامامة ما قدمناه من الامر
بالمعروف والنهي عن المنكر ومتى لم يقم بذلك مع تمكنه من القيام كان مخلا بالواجب قال مولانا عليه السلام والظاهر من مذهب
الناصر عليه السلام ومن كلامه هذا الذي حكاه الفقيه حميد جواز قيام امامين على الشريطة المذكورة مطلقا علم احدهما
بصاحبه او لم يعلم وتروى عنه انه كان يقول من كان في ناحيتنا اجاب دعوتنا ومن كان في ناحية الهادي اجاب
دعوته قيل وهو احد قولي المؤيد بالله وهو مذهب الجاحظ وعباد وقول الامام يحيى ولكنهم يشترط تباعد الديار
وقطع سلاطين الظلم بينهما قال الفقيه حميد ولو جاز ثبوت الامامة لاثنين اذا تباعدت الديار وجب مثله اذا تقاربت
كما في القضاة والامراء لا يجوز امامة ائمة كثيرة في عصر واحد وذلك فاسد وكان يجب اذا التقيا الا تنفسخ امامة احدهما
لانه لا امكان يرجع الى مسيئة ولا خلاف ان امامة احدهما تنفسخ عند ذلك **فرع** على قول من منع من
ثبوت امامين في زمن واحد لو انه قام اثنان في قطرين متباعدين فاما ان يعلم كل واحد منهما بصاحبه ولم يعلم
من المتقدم منهما فالواجب على كل واحد منهما ان يقوم بالامر بالمعروف والنهي عن المنكر ويدعو الى الرضا من آل محمد
ولا يتأسى من الامور ما يختص بالائمة ويوطن نفسه على التسليم لصاحبه ان ظهر انه اولى بالامر وان لم يعلم
كل واحد منهما بصاحبه فالواجب على كل واحد منهما القيام باعباء الامامة ويتولى ما يتولاه الامام فمتى التقيا بعد ذلك
وجب على من قام اخرا ان يرفض الامامة ويكون الاول اولى بها هكذا ذكره العمدة ولم يتعرض لذكر ما اذا علم كل منهما
بصاحبه وعلم المتقدم منهما لان الحكم فيه ظاهر وهو انه يجب على المتقدم ان يستمر على ما هو فيه من حمل اعباء
الامامة والقيام بتكاليفها الخاصة والعامة ويجب على المتأخر ان يتنحى عنها ولا يشرع في شيء منها **فائدة** قال
في تعليق الشرح اذا اتفق اثنان في شرائط الامامة واستويا فيها ولم يسبق احدهما الاخر بالدعوة ولا بالعقد

كل

فاولاهما بالامامة اتقاهما اعلمهما احسنهما خلقا او افصحهما لسانا واحسنهما عبارة ذكره في الكافي في باب التعليق ويقرب
انه اولى اذا كان فيه خلة حسنة لا سيما اذا كان الناس معها اقرب الى الطاعة وان كانت تلك الخلة من غير صفات الامام وشرائط
الامامة كان يكون احدهما اتم خلقة وهيئة واحسن بيانا واسمى همة واوسط نسبا واكثر اتباعا في العلم والفضل واكثر اقاربا
وعشيرة ونحو ذلك من الخلال التي يظن معها اتساق الامور له ابلغ من غيره ولا يعتبر ذلك مع سبق دعوة غيره وكان

اخرى اذا اجتمعت الشرائط في رجلين الا ان احدهما زاد على الاخر في بعض الشروط وحصل فيه زيادة على القدر
المعتبر فيه والاخر زاد عليه في شرط اخر كان يكون احدهما ابلغ في التدبير وحسن السياسة والاخر ابلغ في شدة
التورع والتنسك فالاولى بالامامة من يحصل بزيادته تلك الزيادة في صلاح الامة وانتظام الامر وكانت الحاجة اليها
امس فيرجح زيادة حسن التدبير والسياسة على زيادة التنسك لان الغرض صلاح المسلمين والمعنى بكونه اولى انه لا
يجوز العقد لغيره عند من يقول به ولا يجوز ان يدعو من يعلم انه اولى منه لان في ذلك اتباع الهوى ومخالفة النصح للامة
فيبطل العقد واما الدعوة فيحتمل ان يبطل والا يبطل ما لم يتبع الاولى فلا كلام في صحتها **قوله** فالواجب ان يكون اعلم
الناس لحقوق منه هم ان الامام يشترط فيه ان يكون محيطا بجميع علوم الدين مشتملا على جميع دقائق الشريعة وجزئياتها
وهو واضح البطلان لان دقائق الشريعة وغوامضها في كل باب واسرار العلوم الالهية يستحيل تحصيلها لغير متناهيها
ولا يصح اشتراط ما هو مستحيل وقال الامام يحيى وان كان غرضهم العلم باصول الشريعة وضوابطها وان يكون بحيث
لو وقعت واقعة جديدة تمكن من استنباط الحكم فيها فهو الذي نقوله ولان العقلاء لا يعتبرون في حسن تفويض صنعة من
الصنائع الى انسان كونه عالما بدقائق تلك الصنعة لو ان رجلا قال لا استطب لنفسي طبيبا الا بعد ان اعرف انه عالم
بجميع دقائق الطب محيط بفروعه لضحك منه وكذلك سائر الصنائع فاذا ثبت سقوط هذا الشرط عن رتبة الاعتبار في
الحرف وجب سقوطه في الامامة واحتج الامامية بان الامام متولي الحكم في كل امور الدين فيجب ان يكون عالما بجميع علوم
الدين واجيب بما تريدون هل انه عالم بجميع اصول الشريعة مجتهد في فروعها فهذا مسلم او ان يحيط بما لا نهاية له منها
فباطل لما مر ولهم شبه كثيرة في شأن وطبهم هذه الفاسدة كلها اوردها الرازي في نهايته واجاب عنها وتابعه على ذلك الامام
يحيى في التمهيد ولما كانت غير فادحة ولا واضحة الغناء ذكرنا اكثرها وسهلنا على صعقها ما نذكره منها **قوله** ان يظهر عليه
المعجز وان يكون ممن يعلم الغيب لعل هذا انما مذهب الغلاة كما ذهبوا الى وجوب ان يكون عالما بجميع اللغات قادرا على الاختراع
محيطا بجميع الحرف والصناعات والادوية والاغذية وبعجائب البر والبحر واحوال السموات والارضين قال الامام يحيى هذا هو
مذهب الغلاة منهم وفساده معلوم بالضرورة فلا حاجة الى ايراد الدلالة على فساده قال مولانا عليه واما المحققون من الامامية
المعتبرون فالظاهر انهم الذين ذهبوا الى انه يشترط من غير الشروط المعتبرة العصمة والاحاطة بعلوم الدين والافضلية وان
كان غيرهم يوافقهم فيها **قوله** ان يكون معصوما فالواجب عصمته من الخطاء حتى لا يجوز عليه ويجري في العصمة مجرى الرسول وذهب
السيد ابو العباس الحسني الى انه يجب ايضا ان يكون معصوما وان لم يكن كذلك واخطا وجب على الله ان يظهر خطاه ويكشف حاله
التي يكتمها ليمتنع الغير من اعتقاد امامته والحجة عليهم جميعا ان الامامة امر شرعي فوجب ان يتحرى رضاها وشرائطها الى
جهة الشرع ولا دليل في الشرع على اعتبار العصمة ولان العصمة انما يجب اعتبارها في حق الانبياء عليهم لان المصالح ماخوذة من
جهتهم والشرائع واردة من قبلهم وهذا الوجه مفقود في حق الامام فانه لا يراد لتاسيس الشرائع وتبليغ المصالح فلم تجب عصمته
لفقدان الوجه الموجب لذلك في حق الرسول ولانه لا تجب عصمة الامراء والقضاة مع انهم يتصرفون كتصرفه فلا يزاد من الامام الا
ما يراد من الرسول ولا خلاف انهم غير معصومين ولهذا احدث من خالد بن الوليد في امارته بعض الرسول ما احدث فكذلك الامام

قوله وهذا دليل عليه يعني لا دليل صحيح يدل عليه والاعلم بذلك شبهة يتفردون بها انهم قالوا الشريعة لابد لها من
ناقل ثم ذلك النقل اما بالتواتر وليس يمكن حصول التواتر في كل ما نص عليه او بالاحاد وهي لا توصل الى العلم واذا ابطل هذان
القسمان ثبت انه لابد من معصوم ليكون حجة في نقل الشريعة والا لما قطعنا بوصول كل الشريعة الينا واجيب بوجهين احدهما
انهم عجزوا عن مشاهدة الحق الامام الذي يدعون عصمته فالطريق الذي يوصلكم الى الشريعة من جهته يجوز حصول مثلها في حق
الرسول ولا حاجة بنا الى الامام فما كان التعبد فيه بالعلم فلابد من حصول التواتر فيه وما كان التعبد فيه بالعمل كفى فيه غلبة
الظن بخبر الواحد على شرائطه ولا فائدة في استقصاء شبههم ففيما ذكره وعن ذكرها غنية **فصل** فيما يخرج به الامام
عن كونه اماما **قوله** كالجنون المطبق يعني الدائم الذي لا تفارقه ليلا ولا نهارا لا الصرع وما يحدث في وقت دون وقت
قوله وبطلان بعض حواسه المحتاج يعني بذلك حاسة السمع والبصر وفي حكم ذلك ان يعرض له الجذام وشبهه من الاسقام كالزمانة
التي يعجز معها عن تدبير الامور لكن لا يعزل بها الا بعد الاياس عن البرء لا في ابتدائه وثمرة ان عجز معها عن تدبير الامر
بل ينتظر مدة لعلها تزول عنه العلة فقيل مدة الانتظار سنة مع الرجاء والتجويز لزوال ذلك لان السنة اكثر ما يتعلق بها
الاحكام غالبا **قوله** لم يحتج به عقد الامامة فيه نظر لانه قد صرح بانه يخرج عن كونه اماما ببطلان احد الشروط
ومع الفسق قد تبطل الخلافة وقد ادعى في تعليق الشرح اتفاق اهل العدل على ان الامامة تبطل بالفسق مطلقا لكن اذا
كان الفسق باطنا وتاب فعند القائلين بالعقد لا تعود الا بعد تجديد العقد وليس من حقه ان يخبر ببطلان امامته وفسقه
ليعقد له بل يكفي تجديد العقد ولو اوهم ان التجديد للاحتياط او التاكيد ولا يجوز ان يخبرهم بعصيانه وحكى ابن الملاحمي
عن بعض القائلين بالعقد ان الامامة تعود له من غير تجديد عقد واما عند القائلين بان الطريق الى الامامة الدعوة فيعيد
الامام منصب النوبة اذا كان باقيا على التجرد للقيام بامر الامة **قوله** لانه قد جاز العقد لمن باطنه الفسق فيه
نظر لان ذلك انما جاز لعدم العلم بفسقه وليس ثابت الامامة في نفس الامر ولا صحيحها **قوله** يخرج به عن كونه
اماما قال في تعليق الشرح ولا تعود امامته الا بعد التوبة ومدة الخبرة مع الاستمرار على التوبة سنة او ازيد ويكون تجديد
الامامة بتجديد الدعوة عند القائلين بها وتجديد العقد عند القائلين به **قوله** وكل ذلك قد ثبت الى شيء هذا بناء
به حكمك فسقه سرا واما اذا جاهر به فلا وجه لما ذكره ولا ينبغي ان يكون محلا للخلاف المذكور **قوله** حجة من اجاز
العقد للفاسق هذه حجة الحشوية المجوزين لامامة الفساق **قوله** عند من يقول به اشارة الى المؤيد واحمد بن عيسى
والداعي وابي حنيفة **فائدة** مما يخرج به الامام عن كونه اماما ان يوسر ويقع الاياس من خلوصه قال في العقد ان كان الاسر
غير مايوس فانه لا يقدح في امامته وان كان مايوسا فانه يقدح في امامته ويجري ذلك مجرى الزمانة والافات التي تطرو
عليه فانها تمنعه من الامامة قال مولانا عليه السلام ظاهره ان امامته تبطل بمجرد الاياس منه وذلك يقتضي انه لو خلص من الاسر
ولا مانع من حال الاسر لم تثبت امامته الا بعد تجديد دعوة او عقد والاقرب عندي ان امامته لا تبطل الا بمجموع امرين الاياس
منه وقيام غيره بالامر ومهما لم يقم غيره جاز الانتزاد والاضراب عن امامته ومتى خلص لم يحتج الى التجديد واستيناف
الدعوة او عقد ولا حاجة على القول به والله اعلم وقال في تعليق الشرح ان رجي خلاصه من الاسر فامامته باقية وليس لغيره
ان يدعو وما يصدر من الامور المتعلقة بالامام عن نائبه واذنه فهو صواب وان ايس من خلاصه جاز لغيره ان يدعو فاذا
اطلق من الاسر فقال القسم والناصر يسلم للمفضول منهما للافضل وهو الاكمل في الشرائط وعند زين العابدين والمهدي
الدكنه وابي طالب الداعي والسيد ان الامامة للثاني وفي الذبابة ان المؤيد ما يقتضي ذلك وهو المعول عليه لان الهواد
ببطلان امامته بالاسر وقد استحق الاخر الامامة وصار الافضل المتحمل اعباء الامامة وتكاليفها قال مولانا عليه السلام والخفي
في الباطن عنه يبطل الامامة لا بمطلقه لا يمكن المعتصم من تمييز غيره ولانه ربما تعين عليهم فهو ما هو عليه من باس ورجا وقد

المهدي على الله لبعض متاخري اصحابنا ومحققيهم

القول في الطريق الى ثبوت الامامة

قوله اتفق الناس على ان الامام لا يصير اماما بنفس الصلاح حتى يكون ذلك واضح والا لزم اذا كان في العصر جماعة صالحون ان يكونوا ائمة كلهم وقد يعزى الى بعض الزيدية انه يصير اماما باجماع الخصال ولا تعويل عليه وهي رواية مغمورة قوله فقالت العباسية بالارث بعموا ان العباس احق بها بعد النبي صلى الله عليه وآله وارثه وعصبته ثم بعده لاولاده كما يقتضيه قاعدة الارث قوله وقال المجيزون لامامة معاوية اللعين العلية ويسمى ذكر اهل هذه المقالة والظاهر ان القائلين بامامة معاوية يجعلون الطريق اليها العهد والتسليم من الحسن والاجماع ويسمون عام الصلح عام الجماعة ولا يقول مميز ولا معتبر بامامته قبل ذلك قوله على الاثني عشر هم محمد المنتظر بن الحسن بن علي بن محمد بن علي بن موسى بن جعفر بن محمد بن علي بن الحسين هولاء العشرة على هذا الترتيب من اخره وقبلهم الحسن وقبله علي امير المومنين وسيد الوصيين زعمت الاثنا عشرية ان جبريل هبط بلوح من نور مكتوب فيه اسماؤهم وانسابهم فالواقف انه على كل امام بعينه ثم نطق عليه المعجز يعلم انه المنصوص عليه قوله وقالت المعتزلة والصالحية من الزيدية العقد والاختيار وهذا قول الخوارج والمرجئة واصحاب الحديث واكثر اهل القبلة وقد نسب هذا الى يحيى بن علي والناصر والمؤيد ولم يصح عنهم هذه الرواية وان صرح المؤيد بذكر الولايات عن الامامة وانه في الامامة بكلام ربما يفهم من ظاهره هذا القول فان في تعليق السمع والعقد ان الخبر يكون اما بالسمع له واما ان يقولوا رضينا بك او اخترناك اماما او عقدنا لك الامامة ونقل ما يؤدي معناه من ذلك واختلفوا في عدد العاقدين فقال السبحان والقاضي والجمهور انه لابد من خمسة كما في العاقدين لابي بكر وهم عمر وابو عبيدة وعبد الرحمن بن عوف واسيد بن حضير وبشير بن سعد وقيل سالم مولى ابي حذيفة مكان عبد الرحمن ذكره ابن الملاحمي قال وكان العاقد عمر برضا منهم وقال بعضهم ستة كعدد الذين جعل عمر الامر شورى بينهم وهذا غلط لان سادسهم هو الخليفة وقيل اربعة اعتبارا لاكثر نصاب الشهادة وقال ابو القاسم البلخي وغيره ثلاثة لان عمر قال في الستة فان افترقوا في الرأي نصفين فالملا الذي فيهم عبد الرحمن بن عوف وقال سليمان بن جرير وغيره اثنان يكفي في العقد اثنان كالشهادة وقيل يكفي العقد واحد وعزي هذا الى ابي الحسين وابن الملاحمي وهو رواية عن ابي علي ولا يعتبر كون العاقد من اهل الاجتهاد واما الشروط فيهم العدالة وعدم الاخلال بما يلزم معرفته من اصول الدين ومعرفتهم بما يشترط من الاوصاف في المنصوب وصلاحيته لذلك وذكر بعض متأخري المعتزلة انه لابد من اجماعهم عند العقد له والرضا به وكذا يكون غيره ممن يعقد له ولاية قضاء او امارة وغير ذلك وهو الاصح لهم لان العقد الذي احتج به زمن الصحابة كان كذلك وقيل لا يحتاج بل يصح وان عقد له كل واحد وحده او رضي به وان كان غائبا بكتاب يأتيه منه او رسول ومنهم من فصل فقال الولايات الجليلة كالامامة والقضاء والامارة على المسلمين لا يكفي فيها من الاجماع وما كان دون ذلك كولاية الاوقاف والايتام لا يحتاج الى اجماع (?) للناصبين ان يعزلوا الامام المنصوب لانه ان كان كاملا مستقيما على ما يجب ان يكون الامام عليه فلا وجه لعزله ولا يصح ان … حاله وذلك فلا حكم للعقد فلا يحتاج الى العزل قوله النص الخفي في امير المومنين ع والدعوة والخروج فيمن عداه … اولاده اما الحسنان ع فلم يتقدم … من اهل النص الخفي واما الدعوة فمعناها التهيؤ للقيام بامور الامامة والاخذ والحمل … ذلك والمباينة للكفرة والفسقة والاستقرار في موضع لا يكون لهم فيه سلطان ولابد ان المراد انه يكون بحيث يأمر ان يتوجهوا اليه العساكر … ولا يشترط في صحة الدعوة الاتيان بلفظ الدعاء كادعوكم او احسنوا او اطيعوا امري بل يكفي اظهار عزمه على القيام بامر الامامة هكذا قيل في تعليق الشرح والصواب انه لابد من ان يدعو الناس الى طاعته وان يعين العزم … وقال الامام يحيى الدعوة ان يباين الظلمة ويأمر بالمعروف وينهى عن

المنكر ويدعوا الى اتباعه **مسألة** اهمل المصنف ذكر مذهب الجاحظ والبوحية من الامامية والمطرفية وهو ان طريق
الامامة كثرة الاعمال الصالحة وانها كالجزاء عليها فكل من كلام عباد يصح في ذلك قال مولانا عليلم وهذا المذهب لا وجه يفضي اليه
ولا برهان يدل عليه وما معنى كون الامامة جزاء وهو تكليف شاق فيكون الاتيان به اعظم المشاق وكان يلزم ثبوت الامامة في
اشخاص متعددين عملوا من الصالحات القدر الذي يوصل اليها وان يصح في كل واحد من العرب والعجم والسودان والنسوان
ولعلهم يتمسكون بقوله تعالى وجعلنا منهم ائمة يهدون بامرنا لما صبروا الآية واما المراد انهم صلحوا للامامة لمكان ذلك كما يقال
في القاضي لما ولي القضاء لدينه وعلمه ذكره في الغيث واهمل ذكر ما ذهب اليه اكثر المعتزلة منهم ابو هاشم وهو ان من الطرق الى ثبوت
الامامة ان يعهد الامام الاول الى الآخر فيقبل المعهود اليه وسواء كان معينا كما نص ابو بكر على عمر او مبهما كما نص عمر على احد
الستة اهل الشورى وخالفهم ابو علي في ذلك وقال لا بد من تسليم الباقين ورضاهم ليكون متفقا عليه وقال سليمان بن جرير
للامام ان ينص على من بعده ولكن لا يبرم ذلك بل يجعله موقوفا على الرضا به فان لم يقع رضا لم تثبت امامته قال مولانا عليلم
والظاهر من عمل الصدر الاول وغيرهم اعتبار هذه الطريقة والبناء عليها وعدم المنازعة فيها وبذلك احتج اهل هذه المقالة
وادعوا الاجماع ورد بمنع الاجماع ودعوى ان عليا عليلم وغيره خالفوا في ذلك وسكوتهم لا عن رضا **فصل** واما
قول العباسية فانما فعله ابن الراوندي تقربا الى خلفاء السود وقد سبق ان هذا القول احدث في عهد المنصور ولذا اشتهر ذكره
وانتشر بسبب السلطان وصرح به شعراؤهم في نظمهم قال مروان بن ابي حفصة اني يكون وليس ذاك بكائن لبني البنات وراثة الاعمام
وقال ابن المعتز ... منهم بنو عمه وبنو بنته ولكن ارى العم اولى بها **قوله** وبطلانه ففقد الدليل يعني الشرعي والا فما
شرعيته لا يوجد سواء لطلوله صفاتها الا من جهة الشرع ولا دليل في الشرع على ان طريقها الارث ولو كان الارث طريقها
لوجب ان ينقسم انقسام التركات الى نصف وربع وثمن وثلثين وثلث وسدس وان يستحقه النساء لان الارث لا يختص بهن وخلاف
ذلك معلوم **قوله** ولكان يسلمه وينسل ابنه عبد الله ان يطلبوها يعني ولم ينقل في ذلك بل نقل خلافه وهو ان العباس قال
له عليلم امدد يدك ابايعك وصدقه الله واخوته كانوا اتباعا وعمالا له **قوله** وكذلك اجمعوا على انه ليس طريقها الغلبة
اشارة الى ابطال قول الحشوية ومما يبطله ان الامام قد تغلب فيلزم ان يخرج عن كونه اماما ويلزم اذا تغلب الباغي عليه ان
يصير اماما وهذا مما لا ينبغي ان يقول به من **فصل** **قوله** واما قول اهل النص الجلي فباطل يعني سواء قالوا
حتى في علي عليلم ومن ذكره او لا لانه او في حق ابي بكر **قوله** لما تواطى اهل البيت عليلم على انكاره يعني لانهم جعلتهم معصومون
عن الخطأ وهذا مبني على اجماعهم على ذلك ولعله ممنوع فان منهم من يذكره كالامامية ويذهب اليه الا ان يراد الصدر الاول
منهم قبل حدوث مذهب الامامية فهو مستقيم **فصل** واما قول الحسن البصري من النص الخفي على ابي بكر وهو ان النبي عليلم
امره ان يصلي بالناس **قوله** فهو اظهر فسادا من الاول يعني لا نسلم انه اظهر فسادا لان دعوى النص الجلي فاسدة
من حيث لا وجود له وهذه فاسدة من حيث ان النص هنا المدعى المحكوم عليه بانه خفي لا دلالة له ثابتة ولا مسلمة ففساد الدعوى
الاولى في الحقيقة اظهر **قوله** لان الامامة الصغرى لا تعتبر عن الامامة الكبرى لا كلام في ذلك الا ان المعروف من حال
السلف والذي يظهر من تتبع سيرهم واثارهم وما كانوا عليه انه لا يتولى الامامة الصغرى الا صاحب الامامة الكبرى وكانوا
اهل محافظة على ذلك كله ولا يحفظ انه ام في الصلاة غير الامام الاعظم الا لعذر مانع ولهذا لما مات رسول الله ولا خليفة
له يتعين عندهم في تلك الحال صلوا عليه ارسالا ولما مات عمر وجعلها شورى في الستة ولم يكن قد تعين احدهم لم يتقدم عليه
احدهم كانت تعلمهم في الصلاة تقضي بانه الخليفة وتركوا ذلك جميعا وام غيرهم وغير ذلك وغيره مما يقضي بهذا الاعتبار
والله اعلم **قوله** بل عند الخصوم انها تصح خلف كل بر وفاجر هذا مذهب المعتزلة والفريقين واما الحكم في هذه المسألة فهو

الحكم

الاصل الحقيقي

الحسن البصري فلم اقف على سنده ذلك اليه في شيء من الكتب المتداولة لكن كثير من اوليك يستدل بامامة الصلوة مثله **قوله**
واما الذي امر به عائشة قال اصحابنا لما جاء المستاذن على النبي صلعم ليخرج للصلوة بالمسلمين كعادته في العادة رات به ثقلا فقالت مر
ابا بكر يصلي بالناس والذي اخرجه البخاري ومسلم وابو داود ومالك والنسائي في كتبهم عن عائشة ان رسول الله صلعم قال في مرضه
مروا ابا بكر يصلي بالناس قالت عائشة قلت ان ابا بكر اذا قام في مقامك لم يسمع الناس من البكاء فمر عمر فليصل فقال مروا ابا بكر
فليصل بالناس قالت عائشة فقلت لحفصة قولي له ان ابا بكر اذا قام في مقامك لم يسمع الناس من البكاء فمر عمر فليصل بالناس
ففعلت حفصة فقال صلعم انكن لانتن صواحب يوسف مروا ابا بكر فليصل بالناس فقالت حفصة لعائشة ما كنت لاصيب منك خيرا
وفي الترمذي عن عائشة قالت سمعت رسول الله صلعم يقول لا ينبغي لقوم فيهم ابو بكر ان يومهم غيره وفي السنن عن القسم بن محمد بن ابي
بكر ان بعضهم امر عمر بامر صلعم ان يصلي بالناس فلما سمع النبي صلعم تكبيره قال صلعم اين ابو بكر يابى الله ذلك والمسلمون فلولا
مقالة قالها عمر عند وفاته لم يشك المسلمون ان رسول الله صلعم استخلف ابا بكر وهي قوله ان استخلف فقد استخلف من هو
خير مني وان اتركهم فقد تركهم من هو خير مني يعني النبي فعرف الناس ان رسول الله صلعم لم يستخلف احدا وكان عمر غير متهم على ابي بكر
قوله فاولى من ان يدل على لمعنينا على عدم امامته الى اخره ذكر اصحابنا ان النبي صلعم لما وجد خفة في بدنه خرج الى الناس
فلما احس به ابو بكر اعتزل فامهم صلعم وفي السيرة لابن هشام عن ابن اسحق عن ابن ابي مليكة قال لما كان يوم الاثنين خرج رسول
الله صلعم عاصبا راسه الى الصبح وابو بكر يصلي بالناس فلما خرج رسول الله صلعم تفرج الناس فعرف ابو بكر ان الناس لم يصنعوا
ذلك الا لرسول الله صلعم فنكص عن مصلاه فدفع رسول الله صلعم في ظهره وقال صل بالناس وجلس رسول الله صلعم الى جنبه
فصلى قاعدا عن يمين ابي بكر ولما وقفنا على كتاب البهجة في السيرة النبوية وهو الذي صنفه امام المحدثين عثرنا ذرانا
ما ذكره فيه من تعظيم دلالة تقديم ابي بكر للامامة في الصلاة على الامامة الكبرى حتى عده اقوى الادلة على امامته بعد الاجماع
قال لايماننا به في الصلوة اماما وهي اعظم شعائر الاسلام واول اخوج الى النيابة عن رسول الله صلعم **رقمنا**
على حاشيته التعجب من المصنف كيف عظم دلالة استخلاف ابي بكر في الصلاة على امامته وهو باتفاق المحققين لا دلالة
فيه ولا يعول عليه فان امامة الصلوة يصلح لها من لا يصلح للخلافة لانا عندهم فهم يجوزون ان يكون امام الصلوة فاسقا
فكيف يقاس على الانقص الانبيد وعلى الاضعف الاقوى ثم يقال اما وجه الاحتجاج باستخلاف ابي بكر في الصلوة فان قال الوالي صلعم
لما غاب عن امر لا يباشره مع الحضور عنه فلولا ان ابا بكر علمنا ان هذا حاله في غيره من الامور التي لا يباشرها غير النبي
مع حضوره ومن يكن يتولى امور المسلمين قلنا هذا قياس فاسد منها في القواعد ولو دل استخلاف ابي بكر في الصلاة على ذلك
لكان اولى بالدلالة عليه تامير الامناء في السرايا والاستخلاف على المدينة حال الغيبة عنها وذلك امر لا يلزمه مع الحضور
عنه صلعم فكان يقال الخلافة لاسامة بن زيد فان رسول الله امره في اخر بعث بعثه على ابي بكر وعمر وامرهم بطاعته
فهلا حكم له بالخلافة فان هذا نوع من الامارة وتولى البعض فقياس الخلافة عليه اولى من قياسها على الصلوة وكذلك
الاستخلاف على المدينة فلا يشك ان التولي لامورها في حضرة رسول الله لا يكون الا له صلعم ومما يدعونه نصا
على ابي بكر قوله تعالى ستدعون الى قوم اولي باس شديد فان الداعي هو ابو بكر الى قتال اهل الردة كما ذكره المفسرون والحجة قوله
فان تطيعوا يوتكم الله اجرا حسنا وان تتولوا كما توليتم من قبل يعذبكم عذابا اليما قال في الكشاف وهذا دليل على امامة ابي بكر
فانها نزلت في المخلفين عن الحديبية وهم اعراب غفار ومزينة وجهينة واشجع واسلم والديل ولم يدعوا الى حرب ايام
رسول الله صلعم ولكن بعد وفاته وكيف يدعوهم رسول الله صلعم مع قوله فقل لن تخرجوا معي ابدا ولن تقاتلوا معي عدوا
والجواب انه لا يسلم ان الاية تصرح بما زعموا وفيها اقوال للمفسرين فقيل القوم فارس والروم ومعنى يسلمون ينقادون

للمجوس لان الروم نصارى وفارس مجوس والداعي الى قتالهم عمر وعن قتادة انهم ثقيف وهوازن وما كان من قتالهم في ايام رسول
الله قال جار الله وعلى هذا يكون معنى لن تخرجوا معي ابدا اي ما دمتم على ما انتم عليه من مرض القلوب والاضطراب في الدين او على
قول مجاهد ان المراد لا تتبعون رسول الله الا متطوعين لا نصيب لكم في المغنم وقيل المراد بها دعا علي الى قتال من قاتله من
الناكثين والقاسطين والمارقين فان البغاة غير مسلمين بل فسقة ومما يحتجون به وهو النص الجلي عند البكرية والكرامية وتعزى
ايضا الى اصحاب الحديث ما رواه البخاري ومسلم من قوله صلى في مرضه لعائشة ادعي لي اباك واخاك حتى اكتب لابي بكر كتابا
فاني اخاف ان يقول قائل او يتمنى متمن ويأبى الله والمؤمنون الا ابا بكر وروي عنه صلى ائتوني بقرطاس وقلم اكتب لابي بكر كتابا لا يختلف
عليه بعدي اثنان والجواب انه هذيان من خبر ان احاديث ولو كان الامر كذلك لاحتج به ابو بكر يوم السقيفة في محاجة الانصار
وفي عدم احتجاجه بالنص وفقد الحاجة اليه دليل على عدمه

فصل

واما قول المعتزلة والصالحية من ان طريقها العقد
والاختيار قوله وانما يظهر بطلانه بان نتتبع ما يحتجون به في ذلك يعني مع حله ونقضه وقد احتج الامام يحيى في
التمهيد على بطلان ذلك بوجوه احدها ان الامامة لو ثبتت بالاختيار لكان لمثبتها باختياره ان يزيلها باختياره كما في القاضي والامير
وبالاتفاق ان الاختيار غير مؤثر في الازالة فلا يؤثر في التولية وثانيها ان معنى النصب ان يجعلوه نافذ الحكم على نفسه وعلى غيره
ومن المعلوم انهم لو ارادوا ان يجعلوه نافذ الحكم على نفسه وحده او على غيره فقط لم يصح ذلك بالاتفاق فاولى واحرى الا يمكنهم
جعله نافذ الحكم على نفسه وغيره وثالثها انه اذا لم يمكن احاد الامة على تولية المناصب النازلة نحو القضا والامارة والتولية
فلان لا يكونوا قادرين على توليه اعلى المناصب وهي الامامة اولى ورابعها ان الاختيار يؤدي الى الفتنة لان الناس مختلفوا
المذاهب والاغراض وكل صاحب مذهب يريد كون الامام على مذهبه واهل كل بلد يريدون ان يكون الامام من بلدهم ومن اقاربهم
فيدعي كل منهم ان الذي اختاره اولى بالامامة ممن اختاره غيره فيؤدي الى المحاربة واثارة الفتن وخامسها ان الامام خليفة
الله وخليفة رسوله وفي اثبات الامامة بالاختيار ما يمنع من كونه خليفة لهما لانهما لم يستخلفاه واحتج الفقيه حميد بان العترة اجمعت
على بطلان ذلك وهو معلوم من حال الصدر الاول منهم ومن بعدهم زيدية وامامية فالزيدية يرون ان طريقها الدعوة والامامية
يقولون ان طريقها النص واجماعهم حجة قوله ولم يقع انكار في الاختيار وانما وقع في المختار قال الفقيه حميد في الرد على
ذلك انما اختلفوا في المختار لاختلافهم في الاختيار لانه من كان يرى ان الامام علي قال بان طريق امامته النص دون الاختيار
والعقد قوله لانه يكون عبثا حينئذ يعني عند من لا يجعله طريقا ويحكم بعدم الحاجة اليه وكان الاحسن ان يقول لان ذلك
الاعتقاد يكون جهلا والجهل قبيح فيوجه انكاره واما صابته هذه فعلقه غير مستقيم قوله وليس للشاهد ان
يختار اي يختار غيري لمبايعة الناس اياي قوله قلنا قد قدمنا انه ليس في السقيفة اكثر من اظهار الطاعة الى قوله جواب ليس
بالمطابق واحسن منه ان يقال لعله عليه السلم عدل عن الاحتجاج على معوية بما لا يسلمه وينازع فيه واحتج عليه بامر لا ينكره
ولا يمكنه منع حجيته وفي رعايته ان المهاجرين والانصار قد رضوا به وبايعوه فليس لمن درجته نازلة عن درجتهم ان
يعارضهم ويختار غير ما اختاروه قوله قالوا احتج على طلحة والزبير بالبيعة لم اقف على ذكر ذلك فيما اطلعت عليه والمذكور انه عليه السلم
ذكر طلحة قول النبي صلى اللهم وال من والاه وعاد من عاداه فذكره فقال عليه السلم له فلم تقاتلني قال لم اذكر ثم انصرف طلحة وقال
للزبير يا زبير انشدك الله اتذكر يوم مر بك رسول الله ونحن في مكان كذا وكذا فقال يا زبير اما والله لتقاتلنه وانت له ظالم
اتحب عليا فقلت الا احب ابن خالي وابن عمتي وعلى ديني فقال يا علي الا تحبه فقلت الا احب ابن عمتي وعلى ديني فقال يا زبير اما والله
لتقاتلنه وانت له ظالم فقال الزبير والله لقد نسيته منذ سمعته من رسول الله ثم ذكرته الان والله لا اقاتلك فرجع الزبير
يشق الصفوف حتى [illegible] نزل بوادي السباع وبه قتله ابن جرموز ذكره الفقيه حميد في العمدة وغيره في غيرها قوله له علم

ان يحتج

ان يحتج بالامر بحسبها يعني النص الذي هو الطريق الى امامته الموجبة لطاعته والسمع لانها طريق بل لوجوب الوفا بها
في حق مثله **قوله** في ان الطريق هو النص كان الاولى ان يقول في ان الطريق هي الدعوى فاما النص فلا يعترف بوجوبه الى
ابطال ما عداه بل تمسك به وصح اسنو للنزاع فيه محال ومتى لم يثبت لم يكف بطلان اقوال من لا يثبته في ثبوته **تتمة**
بعد وقع الفراغ من الكلام على المسائل الامامية الكلية وما يتعلق بالامام على الاطلاق ومن اللائق ان نزيد في ذلك بذكر
الحسبة وما يتعلق بها فانها الدرجة الثانية من درجة الامامة والامام يسمى السابق والمحتسب يسمى المقتصد وبينهما
مناسبة وليس لاصحابنا كل الاهتمام بذكر الحسبة واحكامها اما المتقدمون من ائمتنا وعلمائنا فلا نعرف لهم فيها كلاما
واول من ذكرها الامام ض بن علي عليهم الحسن فانه سئل عنها فاتى فيها بكلام وجيز واتى البعض بزياد وذكرها غيره من المتاخرين
وقل ما يذكر في كتب علم الكلام بحسب انا لم نقف على ذكرها في شيء من كتبه المتداولة المستعملة الا في بعض تعاليق الشرح وهي بان
ما ذكرته ولا يخلو عن زيادة مفيدة او نقص **بحث الحسبة** عبارة عن انكار المنكر والمنع من وقوعه ما امكن
وان انتهى الامر الى القتل والقتال والامر بالمعروف من غير قتل ولا قتال ولا زيادة على التعريف والمقال وشرائطها ان
يكون المنصوب لها عاقلا بالغا ذكرا حرا والا يكون في الزمان امام وان قام بعدها بطلت وان يكون للمحتسب عدالة وورع
ونفس تهدي بها الى الاصابة في تصرفاته وان لم يكن مجتهدا وجودة راي وحسن تدبير وعدم شق محتسب له في
الديار القريبة منه لا في البعيدة وحد القرب ما كان مظنة للتنازع والبعد ما يؤمن معه وقوعه ولا يشترط في المحتسب
المنصوب بل يصح ان يكون قرشيا وغير قرشي وعربيا وغير عربي وطريقها العقد والنصب عند معتبري في الامامة
وهو مذهب من يعتبر طريقها في غير الامامة والصالحية عند الهدوية فمتى ثبتت الحسبة وحصلت طريقها وكملت شروطها
فشان المحتسب ما ذكر من انكار المنكر والدفع عنه مطلقا والامر بالمعروف قولا فقط واقامة فريضة الجهاد والدفع لضرار
المسلمين وكف الباغين والمعتدين والمجاهرين ومن يحاول الفساد في الدين وسد الثغور وحفظ بيضة الاسلام وله ان يبني ايضا
حفظ المعاقل والحصون التي يقع بحفظها صلاح وتشييد وطأة الحق ويتوصل الى الغرض من الحسبة وله ان ياخذ الاموال
لدفع المضرة عن المسلمين انفسهم واموالهم او اعراضهم طوعا وكرها فيقبل ويقهر ان له احد ذلك من كل مال وان كان ليتيم ومسجد
اذا كان للدفع وياخذ من الاموال على حسب مقادير ها ولا ياخذ شيئا من واجبات الاموال التي هي الزكوات والاعشار ونحوها من
الاموال ونحو ذلك ولا يجوز له الاكراه عليها لكن اذا سلمها ارباب ها اليه اختيارا وامره بصرفها جاز ذلك على سبيل الوكالة
واما يجوز له الاخذ من خالص الاموال ولا يجوز له صرف ما اخذه كرها الا في دفع مضار المسلمين وانكار المنكر لا في سائر الجهات
كالانفاق على العلماء والمتعلمين وعمارة المساجد ونحوها وما كان الغرض منه جلب النفع للمسلمين لا دفع الضرر فليس والظاهر
ان من شيء حسبة ومام مصالح المسلمين والدين له دفع الضرر وجلب النفع في ذلك ولا يستثنى في حقه الا الاربع المختصة
بالامام عند من يعتبرها فليعلم والله سبحانه اعلم **القول في تعيين الامام بعد رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم**
قوله ذهبت اهل البيت واكثر المعتزلة الى انه علي عليه السلام الى اكثر الزيدية من عدا الصالحية وسموا الزيدية جميعا
على ان عليا هو الافضل والاولى بالامامة **قوله** وذهبت المعتزلة والصالحية وسائر الفرق الى انه ابو بكر الظاهر انه قول
جميع فرق الاسلام ما عدا الامامية والكثر من الزيدية وكذا العباسية فانهم يقولون بانه العباس **قوله** لنا النص والوصية
والتفضيل والعصمة واجماع اهل البيت عليهم يعني بهذه انواع الادلة الدالة على امامته عليه والنوع الاول منها وهو النص
يحتوي على ادلة متعددة من القرآن والاخبار الواردة في شأنه عليه بما يقضي بافضليته وامامته كثيرة وهي منقسمة الى متواتر
وغيره وما ليس بمتواتر فلا ينهض حجة فيما الا ان يقال انه متواتر في معنى الامامة فيكون حجة وان لم يثبت ذلك كان ما نذكر

من الاخبار الاحاد به على جهة الاستظهار ولعل الخصوم ينازعون في صحة ما نرويه اهل السنة عليهم وسيعتبهم لكن كتبهم المعتمدة
يشهدون بذلك كما ذكر الامام [illegible] عليه السلام في الرسالة الثالثة فقه بالادلة الموافقة مال علم واعدل الشهادات شهادة الخصم الخصيمة اذ
هي الحجة بالاقرار الذي لا ينسخه معقب الانكار وقد اكثر السبعة في رواياتها بالاسانيد الصحيحة الى حد لم يدخل تحت امكاننا
حصره في وقتنا هذا الا انه المحمل العفير في فضائل علي والحسنين وذريتهما الطيبة وما يوجب لهم الامامة ويخصهم بالزعامة
الى يوم القيمة فهو على ذلك كثير الوقوع احاديث كثيرة وقد اقتصرنا على شيء من رواياتها في هذا الباب لكون اهل تلك الجهة مايلين
الى الفقهاء ومعتمدين على ائمة العامة الاربعة في الفقه وغيره فانا اختلفوا وان اختلفوا في صحة [illegible] الصحاح من صحيح مسلم والبخاري
ومن كتاب الجمع بينهما لابي عبد الله محمد بن ابي نصر الحميدي ومن كتاب الجمع بين الصحاح الستة لابي داود والترمذي والنسائي الكبرى
من صحيح النسائي ومن جمع ابي الحسن رزين بن معوية ومسند احمد بن حنبل وتفسير القران للاستاذ ابي اسحق احمد بن محمد بن
ابرهيم الثعلبي ويتبع ذلك كالشافع له مما الفه لشدة ذكره ما رواه الفقيه الشافعي ابو الحسن علي بن محمد الطيب المعروف بابن
المغازلي الواسطي بما يتعلق بالقران الكريم فهو سبيل لكل سقيم والدواء من الداء العقيم والصراط المستقيم واما ما يتعلق بالصحاح
فهو القدوة للمذاهب الاربعة اذ الشك لو اعترى فيما يشاهد بالعيان لما اعترى اهل المذاهب الاربعة الشك فيما اخرجه الصحيحان
ثم وقد عدلت بعد صحاح بالطرقه فصاح اعتمدها علماء الاسلام الخاص منهم والعام ثم نتبع ذلك بما يرويه القدوة في مذهب الشافعي
فهو كالمعدل للمعدل للشهادة وتركنا ما يرويه السبعة بطرقها الصحيحة التي لا يمكن علم بعضها الا لما نقدح به في اصول الاسلام
السرية وكذلك ما احصيناه ونا علم اذ رواتهم كالشهادة لانفسهم فكان للخصم ان يتعنت فيها وفصول ما ثبت وله هذه الكتب مما يختص
بالعترة الطاهرة خمسة وانت تعرف فضله تشتمل على تسعمائة وعشرين حديثا منها من مسند ابن حنبل مائة واربعة وتسعون حديثا
ومن صحيح البخاري سبعة وسبعون حديثا ومن صحيح مسلم خمسة وتسعون حديثا ومن تفسير الثعلبي مائة وثمانية وعشرون
حديثا ومن الجمع بين الصحيحين للحميدي ستة وخمسون حديثا ومن كتاب ابن المغازلي الشافعي مائتان وتسعة وخمسون حديثا
ومن الجمع بين الصحاح الستة لرزين بن معوية العبدري تسعة وتسعون حديثا ومن الجزء الاول من غريب الحديث لابن قتيبة الدينوري
على الخلافة من العترة الطاهرة ستة احاديث ومن كتاب المغازي لمحمد بن اسحق حديثان ومن رواية ابي نعيم المحدث مما خرجه من كتاب
الاستيعاب حديث واحد ومن كتاب الشريعة للاجري حديث واحد ومن كتاب حافظ ابي بكر [illegible] حديث واحد ومن كتاب الملاحم لابي
الحسين احمد بن جعفر بن المنادي حديث واحد ومن كتاب الطبري حديثان وفيما يختص بعلي عليه السلام سبعمائة وخمسة وثمانون حديثا
من مسند ابن حنبل مائة وثمانية وسبعون ومن صحيح البخاري تسعة وثمانون حديثا ومن صحيح مسلم اربعة وثلاثون
حديثا ومن مناقب ابن المغازلي مائتان وخمسة وخمسون ومن تفسير الثعلبي مائة وستة احاديث ومن الجمع لرزين احد واربعون
حديثا ومن كتاب الفردوس حديث واحد ومن رواية ابي نعيم المحدث مما خرجه من كتاب الاستيعاب حديث واحد ومن كتاب ابن
شيرويه حديث واحد ومن حديث الملاحم لابي الحسين حديث واحد والى علي [illegible] وقد عينا لك مواضع هذه الاحاديث وكتبها لتطلبها
منها فيعلم صدق الرواية عنها اذ هذه الكتب هي التي يوجد في ايدي الامة سلسلة الى زمننا انتهى فصل في ذكر رجل من علماء البحرين
اشتغل بالموسيقي [illegible] امامة علي بستين حجة قلت والمقصد في الاحتجاج على هذه المسئلة ما يذكره المصنف فصل قوله واما النص الجلي
نصوص كثيرة اما الذي ذكره منها فليس مما يوصف بالكثرة لكن لعله اراد ما ذكره وما لم يذكره قوله ايها نزلت في امير المؤمنين
وانه تصدق بخاتمه صفة ما روي في ذلك ان سائلا كان سال في مسجد رسول الله صلى الله عليه وآله والناس بين قائم وراكع فلم
يعطه احد شيئا فقال اللهم اني اشهد اني سالت في مسجد رسول الله فلم اعط شيئا وعلي عليه السلام في حال الركوع فاشار اليه بخاتمه
فنزعه واخذه السائل ونزلت الاية على النبي صلعم فخرج والناس بين قائم وراكع فنظر الى السائل فقال هل اعطاك احد شيئا قال

نعم

نعم واشار الى على فنزلت الاية **قوله** والتاني ليس في اللفظ يعني حمله على معنى مستقل غير موكد لغيره كان في ذلك
حصول اساس مستقل له واذا حمل على التاكيد فانما بني على ما قد تاسس من قبل **قوله** فالواو الثانية ان الواو للحال اما
جار الله فجعلها للحال على الوجهين بتفسير الركوع بالخشوع ويكون المعنى انهم يعملون ما ذكر من اقامة الصلوة وايتا
الزكاة في حال الركوع الذي هو الخشوع والاخبات والتواضع لله اذا صلوا واذا زكوا قال وقيل هو حال من يوتون الزكاة
اي يوتونها في حال ركوعهم في الصلوة وانها نزلت في علي **قوله** فلنا الاصح مرجحه النحو ذكر فيه نظر فان عطف الجملة
الاسمية على الفعلية جائز على قواعد العربية وان كان عطف الاسمية والفعلية على الفعلية اشد تناسبا **قوله** على الاسمية
فعل كثير وهو يفسد الصلوة وربما يقال في تحرير السوال فعل كثير ليس من الصلوة ولم يكن منها فلا بد ان يكون محرما او
مكروها الا لضرورة **قوله** فلنا اصدور هذا القدر الى اخره جواب حسن واضح قال جار الله كان الخاتم كان مرجا فلم
يتكلف لخلعه كثير عمل تفسد بمثله صلاته ورد احسن بوجوه احدها ان الافعال كانت مباحة في الصلوة ولهذا كان يسلم
بعضهم على بعض ويشمتون عاطسهم ثم نسخ ذلك بعد فمن الجائز ان علياً فعله في الوقت الذي كان مباحا فيه ومنها انه
لا يمتنع ان يكون مخصوصا بذلك عن غيره كما خص بجواز القعود في المسجد وهو جنب ولذلك كان باب داره الى المسجد دون الصحابة
ومنها انه لا يمتنع ان يكون قد علم السايل قد بلغ به الضرر الغاية فجاز له ان يفعل مثل ذلك كما اذا راى صبيا في النار فانه
يجب عليه الخروج من صلاته لانقاذه فلو صلى في الخاتم كانت صلاته فاسدة **قوله** وفايدة ورود ه كذا الى اخره قال
جار الله بالفظه فان قلت كيف يصح ان يكون لعلي واللفظ لفظ جماعة قلت جي به على لفظ الجمع وان كان السبب فيه رجلا واحدا
ليرغب الناس في مثل فعله فينالوا مثل ثوابه ولينبه على ان سجية المومنين يجب ان تكون على هذه الغاية من الحرص على البر
والاحسان وتفقد الفقرا حتى ان لزهم امر لا يقبل التاخير وهم في الصلوة لم يوخروه الى الفراغ منها **قوله** ما يرد النون
فيه للتعظيم لعله ارادنون الجمع وكان الحسن ان يقول مما ياتي فيه لفظ الجماعة للواحد ليشمل الجمع كقوله نحن لحافظون
وضمير الجمع كقوله انا نحن نزلنا الذكر فان نا في انا ضمير محله النصب متصل للجماعة ونحن ضمير منفصل محله الرفع للجماعة ونا
في نزلنا ضمير محله الرفع متصل للجماعة **قوله** خاصة في المجاز يعني لان من اجاز القياس في اللغة لعله لا يجيزه في المجاز اذ المجاز
لا يطرد واما من منع القياس في اللغة فظاهره انه عم بذلك الحقيقة والمجاز وهذه مسلة خلاف بين العلما فاجاز القاضي الباقلاني
وابن سريج والامام الداعي يحيى بن المحسن على ما ذكره في المقنع القياس في اللغة ومنعه الجمهور **قوله** الى قوله وعلى ربهم
يتوكلون هو وهم في التلاوة واحرا انه وقالوا حسبنا الله ونعم الوكيل **قوله** فانها نزلت في علي عليه السلام حين جاء من بدر هذه
الرواية حقه والمشهور في قصة سببها ان ابا سفيان نادى عند انصرافه من احد يا محمد موعدنا موسم بدر لقابل ان شئت
فقال صلعم ان شا الله فلما كان القابل خرج ابو سفيان في اهل مكة حتى نزل مر الظهران فالقى الله الرعب في قلبه فبدا له ان
يرجع فلقى نعيم بن مسعود الاشجعي وقد قدم معتمرا فقال يا نعيم اني واعدت محمدا ان نلتقي بموسم بدر وهذا عام جدب
ولا يصلحنا الا عام نرعى فيه الشجر ونشرب فيه اللبن وقد بدا لي ولكن ان خرج محمد ولم اخرج زاده ذلك جراة فالحق بالمدينة
فثبطهم ولك عندي عشر من الابل فخرج نعيم فوجد المسلمين يتجهزون فقال ما هذا بالراي اتوكم في دياركم وقراركم فلم يفلت
منكم الا شريد افتريدون ان تخرجوا وقد جمعوا لكم عند الموسم فوالله لا يفلت منكم احد فكره المسلمون الخروج فقال صلعم
والذي نفسي بيده لاخرجن ولو لم يخرج معي احد فخرج في سبعين راكبا وهم يقولون حسبنا الله ونعم الوكيل حتى وافوا
بدرا واقاموا بها ثماني ليال وكانت معهم تجارات فباعوها واصابوا خيرا ثم انصرفوا الى المدينة سالمين غانمين ورجع
ابو سفيان الى مكة فسمى اهل مكة جيشه جيش السويق وقالوا انما خرجتم لتشربوا السويق هكذا ذكر جار الله وفي

هذا قال الذين يريد به الجمع وهو النبي صلعم واصحابه واما الناس الاول فاريد به نعيم بن مسعود والناس الاخر ابو سفيان
او هو واصحابه قال جار الله فان قلت كيف قيل الناس ان كان نعيم هو المثبط وحده قلت قيل ذلك لانه من جنس الناس
كما يقال فلان يركب الخيل ويلبس البرود وماله الا فرس واحد وبرد فرد قوله نزلت في رجل يعني ظاهر من امراته
يعني اوس بن الصامت الانصاري وامراته خولة بنت ثعلبة وقصتهما مذكورة في تفسير سورة المجادلة قوله وقد قامت الادلة
على انه لا يصح عموم قوله والذين امنوا كان الاولى ان يقول وقد قامت الادلة على ان المقصود بها الخصوص فان عمومها صحيح
في الاصل ولم يتقدم ذكر دليل على انه لا يصح او يقول على انه لا يصح حملها على عمومها قوله من دون انتم الصواب ان يقول من
دونكم لان هذا المثل مع صيغة اللاثبات بضمير الرفع المنفصل بل الضمير المجرور المتصل قوله خلاف هذه الاية يعني ان هذا في
بعض منهم وان الدليل عليه وجب ان يبقى سائر ما يدل على ان المراد في هذه الاية ما ذكر واما جار الله فحمل قوله انما وليكم الله
ورسوله والذين امنوا على وجوب اختصاصهم بالموالاة وهي عكس المعاداة قوله يلتبس في الجانبين يعني جانب الفاعل والمفعول
كما اذا قيل ود أو ناصر فلان فلانا او جاء ابني من اثنين كما اذا قيل بينهما موادة قوله كما في قوله والمطلقات يريد ان الاية
يعني فان خصوص اخرها وهو قوله وبعولتهن احق بردهن اذ هو خاص بالرجعيات لا يمنع عموم الحكم المذكور للرجعيات
والبوائن قوله الى اخرها التحقيق ان النعت واحد وهو الموصول الذين وصلته وهي يقيمون الصلوة وما عطف عليها وهو
يؤتون الزكاة واما اخر الاية وهو وهم راكعون فليس نعتا بل جملة حالية محلها النصب والواو للحال ومحل الموصول
وصلته الرفع قوله والا حسم للتشعب الا قطع للمنازعة واللجاج والسعة [illegible] في الاصل لحاجة الشعر
قوله وعلى هذا ورد قوله وهم يصدون عن المسجد الحرام وما كانوا اولياءه هذه الاية صريحة فيما ذكر من معنى الولاية وهكذا
فسرها جار الله فقال اي وما استحقوا مع اشراكهم وعداوتهم للدين ان يكونوا ولاة امره وارباب قوله ولا يصح ان
يقال انما وليكم الى اخره والظاهر مما ذكره ان لفظه ولي في الاية ليست لعلي وحده لانها وردت في اثبات الولاية لله ولرسوله بدليل
وليس لله ولاية مقيدة بكونها من غيره ولا مطلقة ولا لرسول الله الا عن الله واعلم انما يوضح ارادة هذا المعنى
الذي هو ملك التصرف في امورهم ويوليه ان الله هو احدا به ولينا والمراد بذلك انه المالك للتصرف وعلينا ثم عطف رسوله فاثبت
له من ذلك ما اثبته لنفسه من ملك التصرف وعلى المؤمنين ثم ثلث بامير المؤمنين فوجب ان يثبت له مثل ذلك ليصح معنى العطف
في الكلام كما ان العامل اذا مال رايت حمزا افاد رؤية عمرو كما اقتضى اول الكلام رؤية زيد هكذا قرره الفقيه حميد وهو كلام حسن
قوله قال حسان بن ثابت في شأن نزول الاية هي ابيات ظاهرة المعنى واراد بالمختبر شعره الذي انشده فيه ومختار الشعر
لحسنه وروى الحسن بن بدر الدين في انوار اليقين لحسان بن ثابت في هذا المعنى: أوفى الصلوة مع الزكوة فقامها
والله يرحم عبده الصبارا من ذا بخاتمه تصدق راكعا فاسره في نفسه اسرارا من كان بات على فراش محمد
ومحمد اسرى يؤم الغارا من كان في القران سمي مؤمنا في تسع ايات تلين كبارا واعلم ان في النفس شيئا
مما نسب الى حسان من الاشعار في هذا المعنى ونحوه وسبب الشك انه لا يؤثر عن حسان انه من اهل المودة الصادقة لامير المؤمنين
بل قد نقل عنه الانحراف والميل الى عثمان وابياته المشهورة فاضحة بذلك وهي التي اولها: يا ليت شعري وليت الطير تخبرني
ما كان شأن علي وابن عفانا وان في بعض الاشعار المنسوبة اليه في مغازي فضائل امير المؤمنين ما يقضي بانها ليست من
شعره لانه كان من افصح شعراء العرب واجودهم شعرا ولكن العهدة على ناقلي ذلك كما الفقيه حميد والامام الحسن فلا شك في
صدقهما وصحة نقلهما وانما الشك يتطرق الى رواية غيرهما ممن استندا اليه والله اعلم قوله فانما المعنى واحد الى
قال انما وليكم ان سياق الاية وسببها يشهد بان المراد المودة والناصر وليس مما يبطل ذلك او ينفي السؤال ان الله سبحانه نهى عن

الحاذ

اتخاذ اليهود والنصارى اولياء ومعناه النهي عن ان يتخذوهم اولياء ينصرونهم ويستنصرونهم ويواخونهم ويصافونهم ويعاشرونهم
معاشرة المؤمنين وعن عبادة بن الصامت انه قال لرسول الله صلعم ان لي موالي من يهود كثير عددهم واني ابرأ الى الله ورسوله
من ولايتهم واوالي الله ورسوله فقال عبد الله بن ابي اخاف الدوائر ولا ابرأ من ولاية موالي وهم يهود بني قينقاع فنزلت
النهي عن موالاة من يجب معاداتهم ذكر من يجب موالاتهم بقوله انما وليكم الله ورسوله والذين آمنوا هكذا قرره في الكشاف
فيجب ان يحمل الولاية المامور بها على معنى الولاية المنهي عنها ويؤكد هذا انه لو كان معنى الولي في الاية معنى الامام لوجب
ان يثبت هذا المعنى لله ولرسوله ومعلوم ان ذلك لا يصح ثبوته في حق الله وكذلك حال علي عليه السلام ويكون المراد بالاية النص
فيكون بيانا للمؤمنين وكذلك رسوله صلعم وكذلك علي عليه السلام وقد اجاب الفقيه حميد عن هذا الطرف الاخير من السؤال بان
الاية مفيدة لملك التصرف وقد يكون هذا المعنى امامة بان يكون في حي مخصوص وقد لا يكون كذلك والمطلوب ان عليا عم
مالك التصرف في المؤمنين ولا خلاف ان هذا المعنى في حقه يفيد الامامة وكذلك الرسول صلعم فانه يجوز وصفه بانه امام
انما الا ان ملك التصرف في حقه عام على المؤمنين **قوله** وهو قول ابي علي والقاضي يعني قاضي القضاة ونسبه في المنتهى
الى المعتزلة جميعا **قوله** ومن حيث اللغة يعني حقيقة وقد قيل يصح ذلك من حيث القصد ومن حيث اللغة مجازا وهو
الذي اطلقه في المنتهى واختاره وهو القوي **قوله** يجوز من حيث القصد لا من حيث اللغة يعني لا حقيقة ولا مجازا لان
العرب ما وضعت هذه الالفاظ وضعا يستعمل مسميا بها الا على سبيل البدل واما على سبيل الجمع فلا والوضع الجديد
قبل الاستعمال لا يكون حقيقة ولا مجازا وقد قيل يجوز في النفي لا في الاثبات **قوله** ولا يمنع من ذلك الا العلم بالتضاد
او ما يجري مجراه التضاد كالتنافي الواقع في معنى الشفق وهما الحمرة والبياض ومعنى الجون وهما السواد والبياض والذي
يجري مجراه التنافي الواقع بين معنى افعل وهما الامر والتهديد فان الامر والتهديد ليسا بضدين على الحقيقة وانما يجريان
مجرى الضدين لتوقفهما على امرين ضدين وهما ارادة الفعل وكراهته لان الامر يتوقف على الارادة والتهديد يتوقف على الكراهة
واعلم ان منع التضاد وما يجري مجراه مطلقه الصارف فان علمه بالتضاد او ما يجري مجراه صارف له عن ان يريد الضدين
بما زاد بين لان ارادتهما ضدان على الاصح بدليل صحة اجتماعهما اذا جهل التضاد **قوله** واما من حيث اللغة فلا
فيه نظر لانه يقال لا نسلم ان هذه قرينة تقتضي ما ذكر ولا ان ذلك يصح لغة لان هذه اللفظة ما وضعت في اللغة الا لتستعمل
في معنى واحد فقط ولم توضع لمعاني على جهة الجمع بل على جهة البدل ولانه اذا تجرد عن القرائن فعدم القرينة يصيره مجملا
كغيره من المجملات الواردة في كلامه تعالى وسنة رسوله **قوله** وذلك يخرجه عن الافادة تعالى الا ان يلتزم ذلك كما في سائر الالفاظ
المجملة لانه ليس من قبيل المهمل ولا ادلة من فائدة فان قوله تعالى اقيموا الصلوة مجمل ولا يصح ان يقال انه خال عن الفائدة فانه
متى ورد على المكلف ظهرت فائدته بالعزم على الامتثال متى بين والاستبشار فيستحق المدح على ذلك والثواب او بالكراهة
والتقطيب والبناء على العصيان فيستحق عكس ذلك **قوله** فقوله تعالى ان الله وملائكته يصلون على النبي يقتضي حمله على الصلوة
بمعنى الدعاء وبمعنى الرحمة يعني ان معناها الرحمة من الله والدعاء من الملائكة ولا يصح ان يكون من الله بمعنى الدعاء ولا من الملائكة
بمعنى الرحمة **قوله** يقتضي حمله على السجود الشرعي وعلى السجود اللغوي وذلك لان في الاية الكريمة المراد ان الله يسجد
له من في السموات ومن في الارض والشمس والقمر والنجوم والجبال والشجر والدواب وكثير من الناس وكثير حق عليه العذاب
فسجود من في السموات والارض على سبيل العموم والجمادات المذكورة والدواب لا يمكن حمله الا على المعنى اللغوي وهو الانقياد
لامر الله والخضوع له وعدم الامتناع عما اراده والمطاوعة له وسجود كثير من الناس المراد به المعنى الشرعي قطعا
لانه لو اراد اللغوي لنسبه الى الناس كلهم اذ هم فيه على سواء ولا يكفي باول الاية وهو قوله ومن في الارض ومن في السموات

يستعمل اللفظ المشترك في معنييه اللغويين او في حقيقته ومجازه او في حقيقته اللغويه والعرفيه قدر فعلا مضمرا لغيريته
ويسجد كثير من الناس يدل عليه يسجد المظهر المذكور اولا اي ويسجد له كثير من الناس سجود طاعه وعباده ذكره جار الله
قال ولم اقتصر يسجد الذي هو ظاهر بمعنى الطاعه والعباده في حق هولاء لان اللفظ الواحد لا يصح استعماله في حاله واحده
على معنيين مختلفين او ارفعه على الابتدا والخبر محذوف وهو مثاب لان خبر مقابله يدل عليه وهو قوله حق عليه العذاب
ويجوز ان يجعل من الناس خبرا له اي من الناس الذين هم الناس على الحقيقه وهم الصالحون والمتقون ويجوز ان يبالغ في تكثير
المحقوقين بالعذاب فيعطف كثير على كثير ثم يخبر عنهم بحق عليهم العذاب كانه قيل وكثير وكثير من الناس حق عليهم العذاب
ما يطلق الى كثيره ما اورده جار الله جدا في الهرب من ان يقصد باللفظ الواحد كلا معنييه وربما يقدرون في قوله ان الله
وملائكته يصلون ان الله يصلي وملائكته يصلون ومما اجاب به ابن الحاجب حمل السجود على الخضوع وايضا على انه يشمل السجود
اللغوي والشرعي والصلوه على الاعتنا باظهار الشرف وهو يشمل الرحمه والدعا قوله طلعت برؤيته اي لون كان هذا الاجم
فيه ولا هو مما نحن فيه فان لفظ اللون موضوع لكل لون من سواد وبياض وغيرهما على سبيل التواطؤ لا على وجه الاشتراك
قوله وبعد معرفه قال سيبويه الى آخره وليس في ذلك حجه لان مراد سيبويه انه خبر في معنى انشا الدعا فاللفظ خبر والمعنى انشا
فليس ذلك صريحا فيما نحن فيه قوله ولنا ان نجيب بانه غير واجب هذا مطابق للتحرير المذكور واما الوقف في تحرير الاحتجاج
لهما ان المستعمل له في المعنيين على الجمع غير مطابق للوضع اللغوي لان اللفظ فيه وضع لهما على البدل استفهام ولم يكن له ان يجيب
بما اجاب به قوله لافاده الافراد فقط اي المعاني المفرده كالمشترك فانه موضوع ليفيد فردا من افراد ما وضع له لا ليفيدها
كلها قوله او لافاده المجموع فقط يعني المعاني المفرده كالبلق فانه موضوع لافاده اجتماع السواد والبياض في الفرس
قوله او لافاده الافراد والمجموع على الجمع هذا ليس له وجود ولا يتصور قوله او لافاده الافراد والمجموع على
البدل يعني بان يستعمل لافاده افراد معانيه على البدل ولافاده مجموعها كما يجيزه الذاهبون الى ان اللفظ المشترك يصح استعماله
في جميع معانيه قوله حجه السيد اي هاشم الذي في المنهى من الاحتجاج لمذهبه انه لو صح ذلك لكان مريدا ما وضعت له
تلك اللفظه او لغير مريد له لاجل العدول الى غير ما وضعت له وهو محال واجاب عنها بانا نختار انه مريد ما وضع
له اولا وثانيا بوضع مجازي ولا يلزم البناقض لاختلاف الاعتبارين قوله فلان بينهما ما يجري مجرى التضاد
يعني في التضاد بينهما لانه يمكن الجمع بينهما في حاله واحده كان يعظمه بلسانه ويستخف به بفعله وانما حصل بينهما
ما يجري مجرى التضاد لان احدهما ينبي عن ارتفاع حال من وجه اليه والاخر ينبي عن اتضاعه والارتفاع والاتضاع
نقيضان او ضدان قوله كما يلتزم من ثبوت الولايه في النكاح الى اخره يقال ليس هذا من قبيل استلزام ثبوت الولايه
المطلقه للولايه المقيده فانهما هنا متعددتان ويمكن الجواب بان المقيد يستلزم المطلق فولايه النكاح قد تضمنت ثبوت
الولايه المطلقه قوله مغاير لمفهوم حقيقه ذلك الشي من حيث هو هو حقيقه الانسان من حيث هو هو الحيوان
الناطق قوله وهذا هو المعرفه يعني كالانسان اذا كانت الالف واللام فيه لتعريف العهد ملتبس[illegible] الطاهر
من كلام اصحابنا دعوى ان دلاله الايه الكريمه على امامه امير المومنين قطعيه وقد عرفت من سياق الاستدلال بها
اعتبارهم بان لفظه الولي مشتركه وادعاء التبادر الى الفهم منها الذي يلي التصرف وان الواجب حملها على جميع معانيها
عند عدم القرينه وادعاء ان ذلك يصح لغه على جهه الحقيقه وذلك كله مترتب على ان الايه نزلت في علي ونزولها
فيه مبني على خبر وردت في ذلك احادي او على دعوى اجماع اهل البيت عليهم وجميع هذه القضايا والمقدمات غير يقينيه
ولا بينه فما ترتب عليها فغير يقيني وقد ذكر الامام المهدي لدين الله ان الاستدلال بهذه الايه ضعيف جدا

في علي

ولم يقطع بنزولها في علي وجوز ان يكون المعني بقوله انما وليكم الله انما ناصركم الله ورسوله ومن كان من المؤمنين مقيما
للصلوة موتيا للزكوة كما صح الله قال مولانا علي وقد ذكر في الفائق لابن الملاحمي وكذلك ذكر غيره ان سبب نزولها ما تقدم
من حديث عبادة بن الصامت وعبد الله بن ابي قال في العمدة فقيل انها نزلت في شانهما لان يهود بني قينقاع كانوا حلفا لهما
فسالوهما ان يسالا رسول الله العفو عنهم فسال عبد الله وامتنع عبادة وقال انا لا اوالي الكفار وانما اوالي المؤمنين
فنزلت الاية عند ذلك ومما يورد على الاستدلال بهذه الاية انها لو افادت امامة علي لوجبت بعدها في حال حيوة النبي
وهو باطل بالاجماع فلا يجوز حملها على ذلك واجاب في العمدة بانا نصرفها الى ما بعد وفاته صلعم من الاوقات لقيام الدليل
على ان غيره صلعم لم يكن له ان يتصرف الا عن امره في حال حياته وبقيت ساير الاوقات مرادة بالاية ومما يورد على الاستدلال
بها ان الامامة امر شرعي فلا يجوز ان يستدل عليها الا بالالفاظ الشرعية ولا شبهة ان لفظة الولي ليست من الالفاظ
الشرعية التي تفيد الامامة بل هي لفظة لغوية فلا يجوز ان يستدل بها على الامامة واجاب في العمدة بان الامامة وان
كانت شرعية فلا يجب في الالفاظ المفيدة لها ان تكون شرعية بل يجوز كونها لغوية او عرفية لان الغرض انما هو وجود
ما يدل عليها ولا اعتبار باختلافه في نفسه وايضا هذه اللفظة في اصل اللغة مفيدة لمالك التصرف ولم ينقلها الشرع الى
معنى اخر بل اقرها على هذا الحد فصارت شرعية لان اقرار الشرع للفظ اللغوي يجري مجرى وضع شرعي في انه يكون
شرعيا ... اخر وقد استدل باية اخرى على مسئلتنا وهي قوله تعالى فقل تعالوا ندع ابناءنا وابناءكم ونساءنا ونساءكم
وانفسنا وانفسكم قالوا فالمراد بالنفس نفس علي عليه السلام لانه لا يتصور ان النبي يدعو نفسه فان ذلك عبث والمراد بالابنا
الحسنان وبالنسا فاطمة اطبق اهل النقل وجمهور العلما على ذلك وادعى بعضهم اجماع الامة عليه فاذا ثبت ان عليا
نفسه صلعم فكيف يصح في نفس هي نفس رسول الله صلعم ان يلزمها طاعة غيرها والدخول تحت امر الغير ونواهيه هذا
ما يدفعه العقل والسمع واستدل ايضا باية ثالثة وهي قوله تعالى انما انت منذر ولكل قوم هاد ووجه الاحتجاج ما روي عنه
قال سمعت ليلة اسري بي مناديا من خلفي انما انت منذر ولكل قوم هاد فقال صلعم انا المنذر فمن الهادي قال علي الهادي المهتدي
القايد امتك الى جنتي غرا محجلين برحمتي ذكره في تعليق التلخيص

النص الثاني

قوله الخبر بطوله تحقيقه
ان النبي صلعم لما قفل من حجة الوداع نزل بواد يقال له خم وفيه غدير ثم ما ذكر الناصر عليه السلام في المغني ان خم [illegible] وكان
بها غدير بين مكة والمدينة بجحفة او بعض بشيء زمانه فسمي غدير خم كما قيل ما خراقه ثم نبت هناك قرية فسميت خم ونزل صلعم
على ذلك الغدير وكسح له صلعم تحت دوحات حوله وامر مناديا فنادى الصلوة جامعة ثم اخذ بيدي علي عليه السلام وقال الستم تعلمون اني
اولى بكم من انفسكم قالوا بلى يا رسول الله فقال من كنت مولاه فعلي مولاه اللهم وال من والاه وعاد من عاداه وفي رواية وانصر من نصره
واخذل من خذله **قوله** اجماع العترة الطاهرة يعني وحكم المجمع على صحته وان النبي صلعم قاله حكم المتواتر بعلة فيكون
دليلا قاطعا ويحصل به العلم ولا يفترق الحال بينهما الا ان المتواتر يعلم مخبره ضرورة والمجمع على صحته يعلم المخبر فيه استدلالا
قوله النقل الظاهر المشتهر المتلقى بالقبول المخرج في الصحاح وغيرها من كتب الحديث عن بعضهم ان طرق هذا الحديث خمس
وتسعون طريقا وذكر الامام ض ان له مائة ونيف عن مائة رجل منهم العشرة وان بعض اهل العلم افرد له كتابا وجعل طرقه مائة طريق
وخمس طرق قال ولا يوجد خبر قط نقل بطرق مثل هذه الطرق **قوله** من صحيح البخاري ومسلم والنسائي وابي داود
الذي يظهر ان هذا الحديث غير مذكور في شيء من هذه الكتب وانما ذكره الترمذي في جامعه من رواية زيد بن ارقم وغيره **قوله** ومسند احمد بن حنبل
اخرجه احمد من رواية البرا قال كنا مع النبي صلعم في سفر فنزلنا بغدير خم فنودي فينا الصلوة جامعة وكسح لرسول الله صلعم تحت
شجرتين فصلى الظهر واخذ بيد علي فقال الستم تعلمون اني اولى بالمؤمنين من انفسهم قالوا بلى قال الستم تعلمون اني اولى بكل مؤمن
من نفسه قالوا بلى قال فاخذ بيد علي وقال اللهم من كنت مولاه فعلي مولاه اللهم وال من والاه وعاد من عاداه قال فلقيه عمر بعد ذلك

وقال هنا لكن ابن ابي طالب اصبحت وامسيت مولى كل مؤمن ومؤمنة قوله ان هذه اللفظة وان كانت مشتركة الى اخره
ذكر في العمدة انها مشتركة بين عشرة معان المعتق والمعتق تقول زيد مولى فلان اى معتقه وفلان مولى زيد اى معتقه
والمود والناصر وابن العم ومنه قوله تعالى واني خفت الموالي من ورائي اى بنى العم وقال الشاعر مهلا بني عمنا مهلا موالينا
لا تنبشوا بيننا ما كان مدفونا والجار والحليف ومنه قوله جزى الله خيرا والجزاء بكفه كليب بن يربوع وزادهم حمدا
هم خلطونا بالنفوس والجموا الى نصر مولاهم مسومة جردا هم خلطونا بالنفوس وقال الاخر مولى اليمين
ومولى الجار والنسب وقال الاخر موالي حلف لا موالي قرابة ولكن قطينا يسالون الاتاويا
والمالك للشيء كما تقول هذا مولى القوم اى المالك للشيء وعليهم وفلان مولى هذه الضيعة والدار ومنه قول الاخطل
فما وجدت فيها قريش لامرها اعف واوفى من ابيك وامجدا فاورى بزنديه ولو كان غيره غداة اختلاف الناس
اكدى واصلدا فاصبحت مولاها من الناس كلهم واحرى قريش ان تهاب وتحمدا والاحق والاولى قال تعالى
ومأواكم النار هي مولاكم اى احق بكم واولى وقال لبيد فغدت كلا الفرجين تحسب انه مولى المخافة خلفها وامامها
اى اولى بالمخافة والصاحب وعليه قول بعضهم لما رأى واشتق افتراض صاحبه ولا سبيل الى عقل ولا قود
قالت له النفس انى لا ارى احدا ان مولاكم لم يسلم ولم يصد اى صاحبكم واستدل على ان لفظة مولى مشتركة بين هذه
المعاني بانها اذا اطلقت تردد الفهم بينها ولم يسبق الى واحد معين ولانه اذا ثبت استعمالها فيها لغة فالاصل في الاستعمال
الحقيقة فلا يعدل عن ذلك الا بدلالة قوله يؤذن مهتما بامر عظيم عن وذلك من وقوفه صلعم في غير وقت الوقوف
ومكانه وشدة الحر في بعض الروايات انه وقع ذلك صلعم في يوم شديد الحر حتى ان من الحاضرين من يضع ثوبه على راسه
ومنهم من يضعه تحت قدميه وحطه في غير اوان الخطبة حتى ورد في رواية ان الخطبة كانت عند قيام الظهيرة قبل الزوال
قوله منه ما يعلم بطلانه هو معنى المعتق فالنبي صلعم وعلى عليه اجل من ان يخطر بالبال هذا المعنى في حقهما وكونه معتقا
لمن اعتق كما ذكر المصنف وكونه مالكا لمن يملكه صلعم من العبيد والاماء قوله وكونه ابن عم الناس عند المصنف هذا المعنى من
القسم المتعذر وليس بمستقيم فانه لو حمل الكلام على ان المعنى من كنت مولاه فعلى ابن عمه فعلى مولاه صح ذلك
ولا يستقيم قول المصنف وكون النبي صلعم ابن عم الناس فان هذه عبارة ركيكة يحتمله المعنى غير مطابقة في اللفظ لما اريد
والصحيح ان كون على عليه ابن عم لمن كان النبي صلعم ابن عمه مما يمتنع ان يكون هو المراد لكونه تعريفا لما هو معلوم
ثبوته لا يفتقر الى تعريف وكذلك معنى المود والناصر والحليف والجار فالتعريف بما هذا حاله تقرب من العبث قال في
تعليق الشرح بل هو افحش منه لما ابتل الله من الاضرار بنفسه وغيره كما الحسن ان يقوم مثل ذلك المقام ليقول
ان اسمه على بن ابي طالب او انه من قريش ونحو ذلك تعريف بما هو ونحوه بما هو داخل تحت ما ذكرناه اولى في التعريف عن
هذا القسم ما قدمناه وهو ان يقال ومنه ما هو معلوم ثبوته قوله واما القرينة اللفظية الى اخره تقرير ذلك
انه صلعم لما قدم ... ولاية بقوله الست اولى بكم من انفسكم والمراد وجوب طاعته على الامة مطابقة لما ثبت الله
له من الولاية بقوله النبي اولى بالمؤمنين من انفسهم عقب ذلك بقوله فمن كنت مولاه فعلي مولاه اى من كنت اولى به فعلي
اولى به ليطابق الكلام وينخرط في سلك الانتظام قوله ان زيد بن حارثة قتل يوم مؤتة وخبر الغدير بعد حجة الوداع
يعني وغزوة مؤتة في جمادى الاولى من سنة ثمان وخبر الغدير بعد انقضاء الحج من سنة عشر في ذي الحجة وهذا
امر ظاهر عند من له ادنى معرفة بالسيرة النبوية قوله وكذلك قولهم ... اهل جلدته لا يشعران هذا وهم
او من سهو العلم والصواب ... كما نص عليه المحققون قيل اصل ذلك ان الفرزدق دخل يوما على سليمان بن عبد
الملك فقال له انشدنا شيئا من شعرك يعرض بمدحه فانشده مدح ابيه غالب ... ما امها ... اذا انشد ... يقولون ليتها

وقد خرجت اليهم بنت غالب فما عرض عنه سليمان وقال للنصيب قم فانشدنا فانشد يمدحه بابيات منها

فعاجوا فاثنوا بالذي انت اهله ولو سكتوا اثنت عليك الحقائب فاعجب سليمان وقال للفرزدق ما تقول فيه فقال

هو اشعر اهل جلدته يعني السودان وكان نصيب مولى لبني مروان فقال سليمان واهل جلدتك اشعر قال يا فلان اعطه

كذا وكذا ذكر مساله خطر والحق الفرزدق بتاويه قوله وكذلك قولهم الله اكبر فانه ورد لا على جهة المفاضلة

قد نص بعض العلماء على ان المعنى الله كبير من كل كبير قوله وامثال هذا اكثر من ان تحصى كثيرة قوله ومنه قول

الشاعر ان الذي سمك السماء بنى لنا بيتا دعائمه اعز واطول هو من قول الفرزدق ودعوى المصنف ان معنى

التفضيل غير ثابت هنا ليست بمسلمة واي مانع من ان يريد ان دعائمه اعز واطول من دعائم غيره ولعله اراد بالتحريف

ملبسه اصحابنا يجعلون الاصل التالي من هذه الدلاله مبنيا على خمس درج وبعضهم يجعلها منازل وقال العمدة

والحق بحر فيه مع مجال المتباحثين منازل كل واحده منها مانع الاستدلال به على الامامة المنزلة الاولى

ان الغالب في لفظه مولى بعد والاستعمال المالك للتصرف واوما في معناه بما عدل المصنف اليه المنزلة الثانية انا اذا سلم

تفاوتها على الاشتراك وعدم غلبه عرف الاستعمال على ما ذكر فثم قرينه لفظيه تقضي بان المراد ما ذكرناه المنزلة

الثالثة انا ان سلمنا عدم حصول القرينة اللفظية فثم قرينه معنويه تقتضيه المنزلة الرابعة انا لو سلمنا انتفاء القرينتين

معا فالواجب حمل اللفظه على جميع معانيها التي يصح اي حق على عليه المنزلة الخامسة انا ان سلمنا انه لا شيء

مما ذكر يقتضي الخبر ما يدل على امامه من وجه اخر وهو انه صلعم دعا له على القطع بموالاة وليه ومعاداة عدوه ونصر ناصره

وخذلان خاذله والدعاء على القطع من الرسول صلعم لا يجوز الا لمن قطع على عصمته واذا ثبتت عصمته ثبت كونه الامام

لطريقة الاولى لان المعصوم عدالته معلومة مقطوع بها فكيف يعدل عنه الى من عدالته مظنونة فانه لا يجوز العدول

عن المعلوم الى المظنون كما لا يجوز ان يعمل المجتهد مع وجود الادلة القاطعة وقد ذكر المصنف هذه المنازل كلها الا

المنزلة الخامسة لانه ساق بها من بعد وجها مستقلا وطريقه مفرده موصلة الى امامه امير المومنين عليه السلام قوله

فهو امر قصد النبي صلعم المعنى الذي نريده مما يؤيد ذلك ما ورد في بعض الروايات من انه صلعم بعد ان خطبهم في غدير خم

ومال الى علي [illegible] ما قال صلى الظهر جلس في خيمته وامر عليا عليه السلام بالجلوس في خيمة بازائه وامر المسلمين ان يدخلوا عليه

افواجا فيهنونه ويسلمون عليه بامرة المومنين وامر زوجاته بمثل ذلك ذكره في تعليق الشرح وهذه الروايات صحيحة

فيما ذكر لكن فيها غرابه قوله ولهذا قال عمر هنيئا لك قد تقدم ذكر هذا مما خرجه ابن حنبل في مسنده ولفظه هنيئا

لك يا ابن ابي طالب اصبحت وامسيت مولى كل مومن ومومنة قوله سواد ونصرة الى آخره كان الاكثر

طباقا ان يقول لان المسلمين كلهم يوادون من واده الرسول وينصرون من ناصره صلعم ولولا هذا لكان عمر قد اقر على

نفسه انه لا يود من وده الرسول ولا ينصر من نصره قوله وليس لاحد ان يقول الى آخره هذه اشارة الى سوال يورده

الخصوم في دفع النصوص المدعاة كلها بانحصار [illegible] مسبوق وهو ان يقال لو ورد نص بامامه علي

من كتاب او سنة لكان الصحابة اعرف الناس به وافهمهم له فلو لم يعملوا به لكانوا مكابرين للشرع مضادين له والمعلوم

من حالهم عدم المكابره في امور دينهم والانقياد للحق والاسراع اليه وشده التعويل عليه وعدم الانفه عن قولها

وسيرهم في ذلك مسطوره واخبارهم فيه ماثوره الا ترى ان عمر وكان اشدهم شكيمه واقواهم عزيمه كان شديد

المسارعه الى الاذعان للحق وعدم التلكؤ فيه شديد التواضع في ذلك حتى قال لولا علي لهلك عمر وقال لا ابقاني

الله لمعضله لا ارى فيها ابا الحسن وقال كلكم افقه من عمر حتى المخدرات في السور لما انكر المغالاة في الصدقات

فانكر عليه امره اياه بذلك واستشهد عليه بقوله تعالى وآتيتم احداهن قنطارا وذكر بعض المؤرخين ان احد
امراء الجور احدث وهو يخطب يوم الجمعة فاحال يده بالوضوء ان اخرج في الخطبة الى الحث على الصلوة والتطهر لها
وذكر حسن التوضؤ واستدعى بالماء حتى يريهم صفة وضوء رسول الله صلعم تغافلا عن ان يعترف بوقوع الحدث منه ويدل
لبوسنا فقال بعض الحاضرين قاتله الله اين تكبره هذا من تواضع عمر بن الخطاب فانه عرض له مثل ذلك حال الخطبة فنزل
وقال كان يسلكم فاني فسوت وذهب فتوضأ ورجع فاذا كانت هذه عادتهم وتجبرهم وتيجانهم فكيف عزبت عنهم هذه النصوص
الواردة في بيان علو علي الفاضلة ما يستحقه الائمة الغاية التامة وخفيت عليهم مع محافظتهم لرسول الله صلعم وسماعهم
منه ومعرفتهم لمقاصده ضرورة وما خفي عليهم سألوه عنه واشتد حرصهم على فهمه واذا فرض معرفتهم للمقصود منها
ودلالته على الامامة عليه فكيف يتصورون ان يكابروا الرسول ويردوا اجابته ويصدوا عنه ويجاهروه بالعصيان مع كونهم
احرص الناس على طاعته وامتثال امره وتسديد احكامه حتى انه يفهم من عبارات احوالهم وظواهر امورهم انهم لو امروا
بقتل النفوس لما امتنعوا عنه وكانوا اشد الناس انكارا لعدم الامتثال وحتى ان المنافق واليهودي لما تحاكما الى عمر وفهم
ان المنافق عدل عن المرافعة الى رسول الله صلعم ولم يرض بها دخل البيت وخرج فضرب عنقه وجعل ذلك حكما بالحق فشانه
لما قال لو كانت النصوص هذه ثابتة وفرض تعاميهم عنها وعدم التفاتهم اليها فكان اقل ما يسعه ان يوردها عليهم ويقررها
لهم ويقرر ورودها لديهم وكيف يتصورون ان يضرب عن ذلك صفحا ويطوي عنه كشحا مع شوكته وكونه اقوى وصلة الى الاسترداد
حقه ونيله في ما هو له ومع علمه بانقيادهم ورجوعهم الى قوله مرة بعد مرة اذا نبه على الحق واسرعوا اليه وفي علمنا انه لم يستبد
لذلك دليل على انتفاء النصوص على سبيل العموم والخصوص هذا منتهى ما يورد في تقرير هذا السؤال واما المصنف فقد بالغ في
اختصاره واما الجواب فما يطابق الصواب في ذكر محامل السلامة للاصحاب ويجوز ان يذهب بعضهم عنه اي يذهل عنه
ولا يكون على بال منه وان يحمله بعضهم على معنى آخر يعني غير معنى الامامة اذ الفاظ النص هذا وغيره من النصوص الفاظ
مشتركة بين معان متعددة وهذا السؤال والجواب عنه لا يختص بالنص الجلي بل يتعلق بالنصوص كلها الا انه فيه اظهر
وهو به اخص لما ذكر من ظهور وضعه صلعم واعتراف اعيان من اصحابه بمعناه قوله وان يخالفه بعضهم باجتهاده
هذا اقوى المحامل واقربها في حق الصحابة لا سيما الخلفاء المتقدمين لامير المؤمنين ومدوره ما نقضي به ونشهد بصحته ويدل على
معرفتهم للنصوص ومعانيها واعترافهم بما فيها قال العلامة ابن ابي الحديد في شرحه لنهج البلاغة حين اتى بذكر نكت من
كلام عمر وسيرته واخلاقه ما لفظه وروى ابن عباس رضي الله عنهما قال دخلت على عمر في اول خلافته وقد القي له صاع من
تمر على خصفة فدعاني الى الاكل فاكلت تمرة واحدة واقبل ياكل حتى اتى عليه ثم شرب من جر كان عنده وطفق يحمد الله
يكرر ذلك ثم قال من اين جئت يا عبد الله قلت من المسجد قال كيف خلفت ابن عمك فظننته يعني عبد الله بن جعفر قلت خلفته
يلعب مع اترابه قال لم اعن ذاك انما عنيت عظيمكم اهل البيت قلت خلفته يمتح بالغرب على نخلات له وهو يقرأ القرآن قال يا عبد الله
عليك دماء البدن ان كتمتنيها ابقي في نفسه شيء من امر الخلافة قلت نعم قال ايزعم ان رسول الله صلعم نص عليه قلت نعم
وازيدك سألت ابي عما يدعيه فقال صدق فقال عمر لقد كان من رسول الله في امره ذرو من قول لا يثبت حجة ولا يقطع
عذرا ولقد كان يربع في امره وقتا ما ولقد اراد في مرضه ان يصرح باسمه فمنعت من ذلك اشفاقا وحيطة على الاسلام
لا ورب هذه البنية لا تجتمع عليه قريش ابدا ولو وليها لانتقضت عليه العرب من اقطارها فعلم رسول الله صلعم اني
علمت ما في نفسه فامسك وابى الله الا امضاء ما حتم ذكر هذا الخبر احمد بن ابي طاهر صاحب كتاب تاريخ بغداد في كتابه مسندا
قال ابن ابي الحديد وقد روى عن ابن عباس ايضا قال دخلت على عمر يوما فقال لقد اجهد هذا الرجل نفسه في العبادة حتى نحلته

رياوان

زيا فقلت من هو فقال الأجلح يعني عليا عليه السلام قلت وما يعتذر بالرأي يا امير المومنين قال يرشح نفسه بين الناس للرياسه
قلت وما يصنع بالترشيح وقد رشحه لها رسول الله صلعم فصرف عنها قال انه كان شابا حدثا فاستصغرت العرب سنه
وقد كمل الآن الم تعلم ان الله تعالى لم يبعث نبيا الا بعد الاربعين قلت يا امير المومنين اما اهل الحجى والنهى فانهم ما زالوا يعدونه
كاملا منذ رفع الله منار الاسلام ولكنهم يعدونه محدودا فقال اما انه يليها بعد هياط ومياط ثم تزل فيها قدمه
ولا يقضي منها اربه ولتكونن شاهد ذلك يا عبد الله ثم يتبين الصبح لذي عينين وتعلم العرب صحة راي المهاجرين الاولين
الذين صرفوها عنه ولست ارى لكم بعدي يا عبد الله ان الحرص محرمة ان دنياك كظلك كلما هممت به ازداد عنك بعدا قال
ابن ابي الحديد وهذا الخبر من امالي ابي جعفر بن حبيب ثم نقل عنه اخبارا اخر هذا معناه ثم قال ما لفظه سالت النقيب
ابا جعفر يحيى بن محمد بن ابي زيد وقد قرات عليه هذه الاخبار فقلت له ما اراها الا تكون دالة على النص ولكني استبعد ان
يجتمع الصحابة على دفع نص رسول الله صلعم على شخص بعينه كما نستبعد ان يجتمع على رد نصه على الكعبة وشهر رمضان
وغيرهما من معالم الدين فقال لي رحمه الله ابيت الا ميلا الى المعتزلة ثم قال ان القوم لم يكونوا يذهبون في الخلافة الى انها
من معالم الدين وانها جارية مجرى العبادات الشرعية كالصلوة والصوم ولكنهم كانوا يجرونها مجرى الامور الدنيوية
ويذهبون لها مذهب تامير الامرا وتدبير الحروب وسياسة الرعية وما كانوا يبالون في امثال هذا من مخالفة
نصوصه صلعم اذا راوا المصلحة في غيرها الا تراه كيف نص على اخراج ابي بكر وعمر رضي الله عنهما في جيش اسامة ولم يخرجا
لما رايا ان في مقامهما مصلحة للدولة والملة وحفظا للبيضة ودفعا للفتنة وقد كان رسول الله صلعم يخالف وهو حي
في امثال ذلك ولا ينكره ولا يرى به باسا الست تعلم انه نزل في غزاة بدر منزلا على ان يحارب قريشا فيه فخالفته الانصار وقالت له
ليس الراي في نزولك هذا فاتركه وانزل في منزل كذا فرجع الى رايهم وهو الذي قال للانصار عام قدم المدينة لا تؤبروا النخل
فعملوا على قوله فحالت نخلهم في تلك السنة ولم تثمر حتى قال لهم انتم اعرف بامر دنياكم وانا اعرف بامر دينكم وهو الذي
اخذ الفداء من اسارى بدر فخالفه عمر رضي الله عنه فرجع الى تصويب رايه بعد ان فات الامر وخلص الاسرى ورجعوا الى مكة
وهو الذي اراد ان يصالح الاحزاب على ثلث تمر المدينة ليرجعوا عنه فاتى سعد بن معاذ وسعد بن عبادة ذلك وخالفاه
ورجع الى قولهما وقد كان قال لابي هريرة اخرج فناد في الناس من قال لا اله الا الله مخلصا بها قلبه دخل الجنة فخرج
ابو هريرة فاخبر عمر بذلك فدفع في صدره حتى وقع الى الارض وقال لا تقلها فانك ان تقلها يتكلوا عليها ويدعوا
العمل فاخبر ابو هريرة رسول الله بذلك فقال لا تقلها وخلهم يعملون فرجع الى قول عمر رضي الله عنه وقد اطبقت الصحابة
اطباقا واحدا على ترك كثير من النصوص لما راوا المصلحة في ذلك كاسقاطهم سهم ذوي القربى واسقاطهم سهم المؤلفة
قلوبهم وهذان الامران ادخل في باب الدين منهما في امر الدنيا وقد عملوا بارائهم امورا لم يكن لها ذكر في الكتاب والسنة
كحد الخمر فانهم عملوه اجتهادا ولم يحد رسول الله احدا من شاربي الخمر وقد شربها الجم الغفير في زمانه بعد
نزول اية التحريم ولقد كان اوصاهم في مرضه فقال اخرجوا نصارى نجران من جزيرة العرب فلم يخرجوهم حتى مضى صدر
من خلافة عمر رضي الله عنه وعملوا في ايام ابي بكر رضي الله عنه برايهم في ذلك باستصلاحهم وهم الذين هدموا المسجد بالمدينة وحولوا
المقام بمكة وعملوا بمقتضى ما يغلب في ظنونهم من المصلحة ولم يقفوا مع موارد النصوص حتى اقتدى بهم الفقهاء من بعد
فرجح كثير منهم القياس على النص حتى استحالت الشريعة وصار اصحاب القياس اصحاب شريعة جديدة قال النقيب
رحمه الله واكثر ما كانوا يعملون بارائهم فيما يجري مجرى الولايات والتامير والتدبير وتقرير قواعد الدولة وما كانوا
يقفون مع نصوص الرسول صلعم وتدبيراته ~~فانه نقل [illegible] ان نقول [illegible]~~ اذا راوا المصلحة في خلافها فهذا

مذكورة لفظاً فكأنهم كانوا يفهمونه من قرائن احواله ويقضي بوجود ذلك القصد افعلوا كذا ان رأيتموه مصلحة وإلا فأما مخالفتهم
له فيما هو محض الشرع والدين وليس يتعلق بأمور الدنيا وتدبيرها فإنه لم يقل احد انهم كانوا يقولون الوضوء شرط في الصلاة فيجمعون
على ترك ذلك ويجيزون الصلاة من غير وضوء ويقولون صوم شهر رمضان واجب فيطبقون على مخالفة ذلك ويجعلون شوال
عوضاً عنه فإنه بعيد اذ لا غرض لهم فيه ولا يقدرون على اظهار مصلحة عثروا عليها اخفيت عنه صلعم والقوم قد
كان قد كانت علت لهم ظنونهم ان العرب لا تطيع عليا عليه السلام فبعضها للحسد وبعضها للوتر والثأر وبعضها لاستصغارهم
سنه وبعضها لاستطالته عليهم ورفقه عنهم وبعضها كراهة اجتماع النبوة والخلافة في غصن واحد وبعضها للخوف
من شدة وطأته وشدته في دين الله وبعضها للتحاسد او لقبائل العرب الخلافة اذا لم يقتصر بها على بيت مخصوص فيكون رجاء
كل حي لوصولهم اليها ثابتا مستمرا وبعضها لبغضهم رسول الله صلعم وهم المنافقون من الناس ومن في قلبه زيغ وشك من
امر النبوة فاطبق الكل اطباقا واحدا على صرف الامر عنه واحتج رؤساهم بأنا خفنا الفتنة وعلمنا ان العرب لا تطيعه
وتأولوا عند انفسهم النص وقالوا انه النص ولكن الحاضر يرى ما لا يرى الغائب والنصوص قد تترك لاجل المصلحة الكلية
واعانهم على ذلك مسارعة الانصار وادعاؤهم الامر واخراجهم سعد بن عبادة من بيته وهو مريض لينصبوه
خليفة واختلط الناس وكثر الخبط وكادت الفتنة ان تصطرم نارها فثار رؤساء المهاجرين فبايعوا ابا بكر وكانت فلتة
كما قال قائلهم وزعموا انهم اطفأوا بها ثائرة الانصار فمن سكت من المسلمين واغضى ولم يعترض فقد كفاهم نفسه ومن قال
سرا او جهرا ان فلانا قد كان رسول الله صلعم ذكره او نص عليه او اشار اليه اسكتوه في الجواب بانا بادرنا الى عقد البيعة
مخافة الفتنة واعتذروا عنده ببعض ما تقدم اما انه حديث السن او تبغضه العرب لانه وترها وسفك دماءها او لانه
صاحب زهو وتيه او كيف تجتمع النبوة والخلافة في مغرس واحد بل قد قالوا في العذر ما هو اقوى من هذا واوكد قالوا
ابو بكر اقوى على هذا الامر منه وعمر يعضده ويساعده والعرب تحب ابا بكر وتعجبها لينه ورفقه وهو شيخ مجرب
للامور لا يحسده احد ولا يحقد عليه احد ولا يبغضه احد وليس بذي شرف فينتجع على الناس بشرفه ولا ذي قربى
من الرسول صلعم فيدل بقرابته ودع ذا كله فانه فضل يستغنى عنه قالوا لو نصبنا عليا ارتد الناس عن الاسلام
وعادت الجاهلية كما كانت فأيما اصلح في الدين الوقوف مع النص المفضي الى ارتداد الخلق ورجوعهم الى الاصنام والجاهلية
ام العمل بمقتضى الاصلح واستبقاء الاسلام واستدامة العمل بالدين وان كان فيه مخالفة النص قال رحمه الله وسكت الناس
عن الانكار فانهم كانوا فرقا فمنهم من هو مبغض شانئ لعلي فالذي تم من صرف الامر عنه قرة عينه وبرد فؤاده
ومنهم ذو الدين وصحة اليقين الا انه لما رأى كبراء الصحابة قد اتفقوا على صرف الامر عنه ظن انهم انما فعلوا ذلك لنص سمعوه
من رسول الله صلعم ينسخ ما كان قد سمعه من النص على امير المؤمنين عليه السلام لا سيما ما رواه ابو بكر رضي الله عنه من قول النبي صلعم
الائمة من قريش فان كثيرا من الناس توهموا انه ناسخ للنص الخاص وان معنى الخبر انكم مخيرون في نصب امام من
قريش من اي بطون قريش كان فانه يكون اماما واكدوا ايضا في نفوسهم رفض النص الخاص ما سمعوه من قول رسول الله صلعم
ما رآه المسلمون حسنا فهو عند الله حسن وقوله سألت الله ان لا تجتمع امتي على ضلالة فاعطانيها فاحسنوا الظن بعاقدي
البيعة وقالوا هؤلاء اعرف باغراض رسول الله صلعم من كل احد فامسكوا وكفوا عن الانكار ومنهم فرقة اخرى هم الاكثر
اعراب وجفاة وطغام اتباع كل ناعق يميلون مع كل ريح فهؤلاء مقلدون لا يسألون ولا يتكبرون ولا يبحثون وهم مع
امرائهم وولاتهم لو اسقطوا عنهم الصلاة الواجبة لتركوها فلذلك امحق النص وخفي ودرس وقويت كلمة العاقدين
لابي بكر وقواها زيادة على ذلك اشتغال علي وبني هاشم بأمر رسول الله صلعم واغلاق بابهم عليهم وتخليتهم الناس يعملون

رأى ؟

ما شاوا واحبوا من غير مشاركة لهم فيما هم فيه لكنهم ارادوا استدراك ذلك بعد ما فات وهيهات الفايت لا رجعة له وان ادى علي
عليه السلام بعد ذلك نقض البيعة فلم يتم له ذلك وكانت العرب لا ترى الغدر ونقض البيعة صوابا كان او خطا وقد قالت الانصار وغيرها
ايها الرجل لو دعوتنا الى نفسك قبل البيعة لما عدلنا بك احدا ولكنا قد بايعنا فكيف السبيل الى نقض البيعة بعد وقوعها
قال النقيب رحمه الله ومما جرى على بيعة ابى بكر رضى الله عنه والعدول عن على عليه السلام مع ما كان سمعه من الرسول صلعم في
امره انه انكر مرارا على الرسول صلعم امورا اعتمدها ولم ينكر رسول الله عليه انكاره بل رجع في كثير منها اليه واشار فيها
لموافقته فاطمعه ذلك في الاقدام على اعتماد كثير من الامور التي كان يرى فيها المصلحة مما هي على خلاف النص وذلك نحو
انكاره عليه الصلوة على عبد الله بن ابى المنافق وانكاره فدا اسارى بدر وانكاره عليه تبرج نسا الناس وانكاره قضية
الحديبية وانكاره امان العباس لابي سفيان بن حرب وانكاره واقعة ابي حذيفة بن عتبة وانكاره امره عليه السلام بنداء الصوايح
وانكاره على النسا بحضرة رسول الله هيبتهن له دون رسول الله صلعم الى غير ذلك من امور كثيرة تشتمل عليها كتب الحديث
ولو لم يكن الا انكاره قول رسول الله صلعم في مرضه ايتوني بدواة وكتف اكتب لكم ما لا تضلون بعده وقوله ما قال وسكوت
النبي صلعم واعجب الاشيا انه قال ذلك اليوم حسبنا كتاب الله فافترق الحاضرون من المسلمين في الدار فبعضهم يقول
القول ما قاله رسول الله صلعم وبعضهم يقول القول ما قال عمر فقال رسول الله وقد كثر اللغط وعلت الاصوات قوموا
عني فما ينبغي لنبي ان يكون عنده هذا التنازع فهل يبقى للنبوة مزية او فضل اذا كان الاختلاف قد وقع بين القولين وميل
المسلمين بينهما فرجح قوم هذا وقوم هذا افليس ذلك دالا على ان القوم سووا بينه وبين عمر وجعلوا القولين مسئلة
خلاف ذهب كل فريق الى نصرة واحد منهما كما يختلف اثنان من عرض المسلمين في بعض الاحكام فنصر هذا القول قوم
ونصر ذلك اخرون فمن بلغت قوته وهمته الى هذا كيف ينكر منه ان يبايع ابا بكر لمصلحة راها ويعدل عن النص ومن الذي كان
ينكر عليه ذلك وهو في القول الذي قاله الرسول صلعم في وجهه غير خايف من الانكار ولا انكر عليه احد لا رسول الله
ولا غيره وهو اشد من مخالفة النص في الخلافة وافظع واشنع قال النقيب رحمه الله على ان الرجل ما اهمل امر نفسه
بل اعتذر عذرا واجوبة وذكر انه قال القوم عرضوا له بحديث النص ان رسول الله رجع عن ذلك باقامته ابا بكر في الصلوة
مقامه واوهمهم ان ذلك جار مجرى النص عليه بالخلافة وقال يوم السقيفة ايكم يطيب نفسا ان يتقدم قدمين قدمهما
رسول الله في الصلوة ثم اكد ذلك بان قال لابي بكر وقد عرض عليه البيعة انت صاحب رسول الله في المواطن كلها شدتها
ورخاها وصرح له بنا ان غار عليا بخطبته لبنت ابي جهل فاوهم ان رسول الله صلعم كرهه لذلك ووجد عليه وارضاه
عمرو بن العاص فروى حديثا افتعله واختلقه على رسول الله صلعم فقال سمعته يقول ان ال ابي طالب ليسوا لي باوليا انما
وليي الله وصالح المومنين فجعلوا ذلك كالناسخ لقوله عليه السلام من كنت مولاه فهذا علي مولاه فقلت للنقيب رحمه الله ايصح
النسخ في مثل هذا النص لتخيل الشيء هل تقتضي وقت فعله فقال سبحان الله من لا يعرف العرب هذا وان كان سمعوه فضلا ان
يحكم بعدم جوازه وهل يفهم هم حذاق الاصوليين هولا قوم يتخدعون بادنى شبهة ويستميلون بادنى سبب ويتمشى
الامور معهم على ظواهر النص واوايل الادلة وهم اصحاب جهل وتقليد لا اصحاب تفصيل ونظر قال رحمه الله ثم اكد
ذلك حسن الظن للناس بهم انهم اطلقوا انفسهم عن الاموال وزهدوا في متاع الدنيا وزخرفها وسلكوا مسلك
الرفض لها واكلوا الخشن ولبسوا الكرابيس فلما الفت اليهم الدنيا اقلوا ذكرها وفرقوا الاموال على الناس وقسموها
منهم ولم يتدنسوا منها بقليل ولا كثير فمالت اليهم القلوب واحبتهم النفوس وحسنت فيهم الظنون وقال من كان في
نفسه شبهة منهم او وقفة في امرهم لو كان هولا قد خالفوا النص لهوى انفسهم لكانوا اهل دنيا ولظهر منهم الميل

البهاء والرغبة والاستئثار بها وكيف يحمدون على انفسهم من يخالف النص ويترك لذاك الدنيا وما زينها فيحسنون الدنيا
والآخرة وهذا لا يفعله عاقل في العموم عقله دون البار اسلمه وان صحبه فلم يبق عند احد شك في امرهم ولا ارتياب
في فعلهم وثبت العقائد على آرائهم وبرايهم وتصويب افعالهم وتتبوا لذة الرياسة وان اصحاب الهمم العالية لا يلتفتون
الى المآكل والمشارب والمناكح وانما يرغبون في الرياسة والحكم ونفاذ الامر كما قال الشاعر شعر وقد رغبت عن لذة المال انفس
وما رغبت عن لذة الامر والنهي ❁ قال رحمه الله والكرم من الرجلين ومن البالغ فمثل تلك العلة وحلف الناس وحرروه
وصفقوا عليه بعدان من الى نكارهم افعاله وجبهوه في وجهه وفسقوه وذلك لانه استأثر هو واهله بالاموال واعتنوا
فيها واستبدوا بها فكانت طريقتهما وطريقتهم مخالفة لطريقة الاولين رحمهما الله فلم يصبر العرب على ذلك ولو كان عثمن رحمه الله
سلك طريق عمر في الزهد وقمع النفس وردع الامراء والولاة عن الاموال وحمل استعمال اهل بيته ووفر اغراض
الدنيا وملاذها وسهوا بها على الناس اهدافيها تاركا لها معرضا عنها لما ضربته شئ قط ولا انكر عليه احد قط ولو حول
الصلوة من الكعبة الى بيت المقدس بل لو اسقط عن الناس احدى الصلوات الخمس واقنع منهم باربع وذلك لان همم الناس
مصروفة الى الدنيا والاموال فاذا وجدوها سكتوا واذا فقدوها هاجوا واضطربوا الا ترى رسول الله كيف قسم غنائم
هوازن على المنافقين وعلى اعدائه الذين يتمنون قتله وموته وزوال دولته فلما اعطاهم احبوه اما كلهم او اكثرهم ومن لم
يحبه منهم تقلبه جاملة وداراه وكف عن اظهار عداوته والاجلاب عليه ولو ان عليا علم صنع اصحابه بالمال واعطاه
الوجوه والرؤساء لكان امره الى الانتظام والاطراد اقرب ولكنه رفض جانب التدبير الدنيوي وآثر لزوم الدين والتمسك
باحكام الشريعة فاضطرب عليه اصحابه وهرب كثير منهم الى عدوه وقد ذكرت في هذا الفصل خلاصة ما حفظته عن النقيب
ابي جعفر رحمه الله ولم يكن امامي المذهب ولا يبرا من السلف الصالح ولا يرتضي قول الغالين من الشيعة ولكنه كلام اجراه
على لسانه البحث والجدل الذي بينه وبينه على ان العلوي لو كان كراميا لابد ان يكون عنده نوع من التشيع وميل على الصحابة وان قل
انتهى وقد استوفينا ما حكاه ابن ابي الحديد من كلام النقيب لانه كلام بديع غريب وقد بلغ الغاية في تقرير ذلك المعنى
الذي اتى به فاحسن واجاد واما قولهم لو كانت النصوص ثابتة لم يكن لقل من يتواترها على علم وتقريرها علم الآخر
فقد اجيب عنه بان ابتداءها لا يثبت له الا اذا علم او علمت حاجة الاحاجة الى العمل بها وادام يكن كذا الكلام بجب اسنوزدها
ولا يقدران تكون الشبهة قوية عندهم في امامة عمرو ومن قويت عنده الشبهة لم يؤثر معه الادلة ولان النصوص كانت
مستبعدة عن الارتداد ومعلومة عن مفتقرة الى الاذكار ثم انه عليلم قد اورد كثيرا مما يدل على امامته وعلى اولويته وعلى
افضليته في مقام بعد مقام وحديث الشورى قد تضمن ما فيه من المناشدة كثيرا من ذلك وهو معلوم الصحة هذا حاصل
ما اجاب به الفقيه حميد في العمدة قوله قال حسان بن ثابت ذكر في المجلس ان حسان بن ثابت قام وقال يا رسول الله اني قد قلت
ابياتا افتاذن لي في انشادها فقال قل فانشد هذه الابيات وزاد فيها صاحب المجلس بعد قوله اماما وهاديا ❁
فمن كنت مولاه فهذا وليه فكونوا له اتباع صدق مواليا ❁ قال صاحب المجلس قال محمد بن جرير الطبري في تاريخه
وذكر بعض النبي صلعم لعلي بما قام له به يوم الغدير حتى لعد الكثير من الشعراء الذين هم من اهل العلم بمغازي رسول الله صلعم في
ذكر مقام النبي بما قام له به وذكروه في اشعارهم فمنهم الكميت بن زيد الاسدي في قصيدة له اولها ❁ نفى عن عينك الارق
الهجوعا ❁ وهم يمتري منه دموعا ❁ وفيها لدى الرحمن يشفع بالمثاني فكان له ابو حسن مطيعا ❁
حطوطا في مسيرته حمولا الى مرضاة خالقه سريعا ❁ ويوم الدوح دوح غدير خم ابان له الولاية لو اطيعا ❁
ولكن الرجال تبايعوها فلم ار مثلها خطرا منيعا ❁ وقال السيد الحميري ❁ اتهاني عن خلال الجحد وجبتم بما به انقرب ❁

الا انه

الى الله عز الله جل ثناؤه بزحزحني عن حر نار تلهب به وحبهم مثل الصلوة وانها على الناس من بعد الصلوة لاوجب به
الم تسمعوا يوم الغدير مقالة لاحمد عند الدوح والحوض شب به قوله حتى يصقى ابن عمك اى يضربه
بلسانه ولما اورد المخالفون على هذا النص اسئلة وشبها عن منها ما لا يعول عليه ومنها ما قد اشار
المصنف اليه ومنها ما اورده الجاحظ وبعض اصحاب الحديث وهو انه لا يعلم بين مكة والمدينة غدير يسمى غدير خم ولا نسمع
بذلك واحتج بمنع الانكار والاستظهار بما ورد في ذكره من الاشعار من اسلم ذلك وانه لا يعرف ولا نسمع به فلا يقدح
فيما اسند الينا الخبر عليه اذ لا يستند شيء من اركان الدلالة اليه الا انه الحجة في الخبر وغيره ومنها انه صلعم لم يرد
بكونه اولى بالمؤمنين من انفسهم ولا يكون علي عليه مولى لهم ذلك التصرف وانما اراد حسن النظر لهم في تدبيره الامور ثم
كما قال صلعم انما انا لكم كالوالد والجواب انه عدول عن الحقيقة الى المجاز ولا يسوغ ذلك لغير موجب وقد تقدم ان لفظة مولى
حقيقة فيما اوردناه وانه الغالب عليها عرفا والاستعمال ومنها ان قالوا ظاهر الخبر يقتضي بان يكون علي عليه اولى بالتصرف في
امور المسلمين وامكن الجمع بهما من العبادات والمباحات والمناكحات والجواب بان مثله يلزم في النبي صلعم والتحقيق ان الادلة
قد قامت على ان المؤمنين اولى بعض ما يتعلق بهم من الامور وليس يدل الخبر الا على الامور التي يليها الرئيس المالك لامر
الرياسة ومنها انه كان يلزم ثبوت ما ذكرتم لعلي عليه في زمن الرسول صلعم كما كان ثابتا له صلعم لانكم زعمتم ان حكم علي في
ذلك حكمه صلعم والجواب ان الخبر وان اقتضى ظاهره ذلك الا ان الاجماع منعقد على انه لا تصرف لاحد في زمنه صلى الله عليه وآله وسلم

النص الثالث

قوله ثم من الكتب المشهورة الصحيحة الى آخره يعني منها صحيح البخاري وصحيح مسلم
وجامع الترمذي فان هذا الخبر مذكور فيها قوله في سائر اسانيد ادعى ان الخبر متواتر ومنهم من قال انه متلقى
بالقبول وان العمدة اختلف علماؤنا رحمهم الله في العلم به فمنهم من ادعى كونه معلوما بالاضطرار واجراه مجرى الخبر
الوارد لكونه متواترا ومنهم من قضى بصحته ولم يقض بكونه متواترا بل سلك في صحته طريقة الاجماع وهذا بعد
الاتفاق على كونه معلوم الصحة وان في تعليق الشرع والاجماع على صحته يقع به العلم بانه صلعم قاله وان احتمل
من طريق التواتر قال مولانا عليه ومن صرح بتواتره المحدث العلامة يوسف بن عبد البر فانه ذكر الحديث في مختصره
لسيرة ابن هشام وقال والاثار بذلك متواترة صحاح قوله كفاه الشهرة فيه نظر لانها لا تكفي فيما طريقه الدلالة
القاطعة اذ لا تفيد القطع لكن يكفيه الاجماع على انه صحيح لا بالنظر الى العدد والحصر وهي الصحة التي يكون في الخبر الاحادي
فيثمر عليه الطريق ان النبي صلعم قاله وانه صدر منه قوله ودليل ذلك الاستثناء الى آخره وكذلك ما يعلم من صحة استثناء
عمر ما ذكر معه فكان يصح ان يقول الا انه لا نبي بعدي ولا احد لي من الامر ما ولست لا يخلفني على امتي قوله دائما
هي لكن سند ... يعني لكن الى آخره يعني ويكون من قبيل الاستثناء المنقطع وهذا على قول بعض النحاة ان الا فيه بمعنى لكن الناصبة
والاكثر يجعلها بمعنى لكن بل يقدرها بذلك بتقدير معنى وما نصب بعدها فعلى الاستثناء قوله ومنها الوزارة
وشده الازر هكذا اي الاصل والاحسن استعمال وشد الازر بحذف التاء مثلا المعنى وشد ظهري وبازر موسى
كما قال اشدد به ازري والوزارة في الاصل الاعانة والوزير المعين والازر القوة والمعنى اعانته وشد قوته تكريرها
قوله وهو الذي فدى النبي بنفسه يعني ليلة نام على فراشه حين خرج من مكة مهاجرا وقد سبق ذكر ذلك قوله
وكشف الكرب عنه صلعم يعني بمقاماته في الجهاد كيوم بدر واحد وحنين وخيبر والخندق وقد سبق ذكر ذلك قوله والنسب
والمصاهرة وغير ذلك يعني من حسن طاعته وسبق اجابته واخلاص محبته وعدم مفارقته وسائر خلاله الكريمة
وخلائقه العظيمة قوله وكما هو مشهور في قصة سبب هذا الخبر ذكر في السيرة النبوية عن ابن اسحق ان رسول الله

بلغ

ان رسول الله صلعم لما سار في غزوة تبوك خلّف عليا في اهله وامره بالاقامة معهم فارجف به المنافقون وقالوا ما خلفه الا
استثقالا له وتخففا منه فلما قال ذلك المنافقون اخذ علي سلاحه ثم خرج حتى اتى رسول الله صلعم وهو نازل بالجرف
فقال يا رسول الله زعم المنافقون انك انما خلفتني انك استثقلتني وتخففت مني فقال كذبوا ولكن خلفتك لما تركت ورائي فارجع
فاخلفني في اهلي واهلك افلا ترضى يا علي ان تكون مني بمنزلة هرون من موسى الا انه لا نبي بعدي فرجع علي الى المدينة وذكر الفقيه حميد
في العمدة ان جبريل هبط الى النبي صلعم بخبره بخروج علي بن ابي طالب وما قال المنافقون فيه فامر صلعم بالفرس وجاس معه اليه
يسالونه عن شي يقوله ويعرضه في غزوة المعابد فاخبرهم بما قال له جبريل وبان الله امره باستخلاف علي على المدينة
فمنهم من ركب ليتلقاه فما برحوا من موضعهم حتى طلع مقبلا فلقاه صلعم ماشيا ومعه الناس فعانقه رجل برجل ثم جلس رسول
الله وحوله الناس فقال صلعم ما اقبل بك الينا فقص عليه القصة فقال ما خلفتك الا بامر الله وما كان يصلح لها احد غيري
وغيرك اما ترضى ان اكون استخلفتك كما استخلف موسى هرون اما والله انك بمنزلة هرون الحبر ولما رجع صلعم من غزاته
تلك وقسم للناس جعل لعلي سهمين فقال الناس انكر ذلك اما رايتم صاحب الفرس الابلق امام عسكرنا في الميمنة مرة وفي
الميسرة مرة قالوا بلى قال ذلك جبريل وقال لي يا محمد ان لي سهما مما فتح الله عليك وقد جعلته لابن عمك فسلمه اليه قال الش
فلنتبرك ممن شرع علينا بما قاله صلعم [illegible] اشار المصنف الى ان منازل موسى اكثر مما ذكره ولهذا قال منها ومنها
ولم نقل وهي وقد عد غيره سوى ما ذكره وهو كون هرون معصوما وكونه افضل امة موسى فجعلهما من منازله المتعلقة
بموسى وهما ثابتان لعلي عليه السلام قوله وقد اعترض المخالف هذا الى اخره للمخالف مطاعن متعددة على هذا الاستدلال
منها ما ذكره المصنف وبيانه قالوا انما يصح التشبيه على الحد الذي ذكرتم لو كان منازل هرون من موسى علمت من جهة موسى
وليس كما يذهبون الى ذلك في منازل علي عليه السلام من محمد صلعم وليس كذلك فان منازل هرون من موسى حصلت من جهة الله لا من
جهة موسى واجيب بانه لا فرق فان منازل علي وان علمت من جهة النبي فهي حاصلة من عند الله لانه بالوحي الوارد منه وان لم
يعد فيها تكلم [illegible] فالحال واحد ومنها ان ما ذكر [illegible] الاحكام التي امرها الى النبي صلعم الى الخليفة من بعده
وهي اقامة الحدود ودوام الجمعات ونحوها كانت كلها الى موسى وهرون حتى يقوم بها علي كما قام بها هرون وذلك امر غير
معلوم بل لا قدر حاله فيه لاختلاف الشرائع والمصالح واجيب بان ذلك لا يلزم ولكننا نلزم ان يثبت لعلي عليه السلام ما كان
الى النبي صلعم الا النبوة كما انه ثبت لهرون جميع ما كان الى موسى وان اختلف ما كان لموسى وما هو لمحمد صلعم ومنها ان الخبر
ما سيق لاثبات استحقاق الخلافة بعد وفاته صلعم وانما اريد به انه عليه السلام خليفته صلعم حيث امره في حياته كما استخلف
موسى هرون على بني اسرائيل حين خرج للميقات زمنه ومناجاته في طور سينا واجيب بان ظاهر الخبر الشمول وان لعلي عليه السلام
جميع المنازل التي كانت لهرون من غير فصل بين كونه خليفة له في حياته وبين غيرها من جميع المنازل الا ما استثني
قوله هو الخلافة اللغوية هي ان يخلف الرجل صاحبه على قومه في الامور التي يتصادبون الى كبير القبيلة لها على ما لا يخفى
ذلك وليست الخلافة الامامة للنبي في ملك الاحكام قوله ومعنى شرعيا قد وقع التنبيه والاشارة على ان اللفظ
منتقل اليه الى اخره فيه اشكال من وجوه احدها انه قال وما ذلك التنبيه وما بلغ الا اشارة فلم لا يقول لذلك ذكر
ولا حرج ما يدل عليه الثاني انه لم يعد من المجمل ان يرد لفظ لها معنى مستعمل واضح ويجوز ان يستعمل في المستقبل
لمعنى اخر بل الظاهر انه لم يكن بيان المراد بها التي يستعمل هي فيه ولا يعد هذا من اقسام المجمل الثالث انا لو سلمنا ثبو
المعنيين معا وان المعنى الشرعي قد صار اللفظ مستعملة فيه فليس مثل هذا يعد من المجمل بل المجمل اللفظ الوارد
من الشارع على المعنى الشرعي الا الموجب يقتضي صرفه عنه واذا امكن الاجمال ليس من جهة كون اللفظ له معنيان

لا نصح

شرعي

شرعي ولغوي بل من حيث ان له معنى غير معلوم ويستقل فيكون مجملا حتى يعرف ذلك المعنى فلا فائدة في ذكر المعنى اللغوي
والا في جعله من اسباب الاجمال وبالجملة ففي مضمون هذا الكلام الذي جاء به المصنف نكارة وقلق وعدم استقرار وكيف يتصور
ورود خطاب من النبي صلى الله عليه وسلم الذي لا يقصد بخطابه العبث والالغاز حصول بيان من امته بعد موته ويبقى على ذلك الخطاب
بانه لا معنى له في تلك الحال ولا استفادة منه فائدة وكيف يصح حمل ذلك اللفظ على معنى غير حاصل في وقت وروده لكن
يعرف من بعد فيحمل اللفظ عليه ويعلل بانه طارئ فيختص والخطاب اليه وكان يلزم اذا كان للفظ معنى شرعي
ورد ذلك المعنى بانه جرى عرف الشرع لمعنى اخر ان يصرف ذلك اللفظ اليه ويحكم على اللفظ بانه يفيده لانه
المعنى الطارئ بعد كيف يتصور ان ينعقد الاجماع على انه قصد باللفظ معنى شرعي لم يسبق من الشارع ذكر له ولا
نص عليه فان مثل هذا لا يكون الا بالتوقيف من جهة الشارع او المواضعة من اهل الشرع قوله لظهورها
وبادرتها الى العلم اراد بظهورها اشتهارها وانتشارها لكونها ادلة على امامته واتفاق اهل الافاق من شيعته
على الاستدلال بها ويرد على دعوى بادرتها الى العلم سؤال وهو ان يقال من قواعدكم انه لا يؤدي الى العلم الا النصوص
الصريحة التي لا تحتمل التأويل ولا يمكن حملها على خلاف ظاهرها وهذه النصوص التي اوردتموها ليست من هذا القبيل
بل حكمتم عليها بانها من قبيل الالفاظ المشتركة بين معان كثيرة لا يفيد المقصود الا معنى واحد منها لم اختلم في
على انه المراد بها دليل غير نفسه ولو سلم صحتها فاكثر ما يقتضيه ان يصير افادة اللفظ لذلك المعنى من قبيل الظهور
ودلالة الظاهر على معناه ليست بقطعية لانه معرض للاحتمال وتارة يحكمون على تلك الالفاظ بانها مجملة وان
المراد بها يتبين من بعد بما دلالته غير قاطعة وكيف يمكن مع ذلك نظم تلك الادلة في سلك الحجج القاطعة والبراهين الساطعة
والجواب والله الموفق للصواب ان احوال الناظرين في الادلة والمجتهدين لها تختلف باختلاف قوة الفطنة وضعفها
وجودة القريحة وذكائها وامداد الله بتنويره واعانته على تحصيل المطلوب وتقريبه فغير مستبعد ان يفضي تلك الادلة
بالناظر فيها الى العلم اليقين وان تقف بنا ملها دون رتبة القاطعين وان تختلف في الاستثمار منها حال الكاملين
والخاملين ومجرى الاحزن الاولى والعلم امر يجده الانسان من نفسه ويعرف حصوله بحصول اسبابه
عليه سور حكمه وهو السكون والطمانينة وانتفاء الشك والتجويز ممن ادعى ذلك من عيون الائمة وفضلاء السادة
واهل الاجادة والافادة وارباب القرائح المنقادة والبصائر الوقادة صدقناه وعرفنا انه نال امنيته ومن عجز
عن درك التحقيق ورمي به ضعف حظه من نيل مرامه الى مرمى سحيق فشانه ان يعترف بعجزه ويقعد والاستغفار
مالشرع وسعه وان يقف نفسه في منزلة المطلوب ولا يتخطى بقدمه الكثيف الى درجة العلم المكنون والله
ولي التوفيق ومانح درك التحقيق قوله اما بان يكون دلالته ظنية واما بان يكون متنه ظنيا اراد بظنية متنه
ان يكون منقولا على غير حد التواتر ويكون سنده احاديا وهو مخالف للاصطلاح فان المتن نص الحديث ولفظه
ويعبر به عن الدلالة فاذا قيل هو ظني في متنه فالمراد ان دلالته غير قطعية قوله فهي كثيرة قد سبق ذكر ما
قاله الامام المنصور وغيره في كثير منها جملة ولا باس في ذكر قوله نحو خبر الطائر وخبر هوي النجم وخبر الراية
اما خبر الطائر فقد سبق ذكره وهو مما دلالته ظنية واما خبر النجم فهو ما روي عنه صلى الله عليه وسلم انه لما انقض نجم
ذات ليلة قال انظروا الى هذا الكوكب فمن انقض في داره فهو الخليفة من بعدي فنظروا فاذا قد انقض في منزل علي
عليه السلام ذكره في انوار اليقين وغيره وهو مما يعزى الى انس بن مالك رضي الله عنه قيل هو سبب نزول قوله تعالى والنجم اذا هوى
ما ضل صاحبكم وما غوى واما خبر الراية فهو ما رواه في الحدائق عن عبد الله قال دخل علي يوم قتل عمرو بن عبد ود

على رسول الله صلعم وسيفه يقطر دما فقال صلعم اللهم الحق عليا بنجوه لم يلحق بها احد قبله ولا يلحق بها احد بعده

قال فهبط جبريل على النبي صلعم باترجة فاقبلها هدية من الطالب الغالب الى علي بن ابي طالب **قوله** وخبر المواخاة قد تقدم

ذكره ذكر ذلك في مناشدة امير المؤمنين لاهل الشورى وذكره الترمذي في جامعه من حديث ابن عمر قال لما آخى رسول الله صلعم

بين اصحابه جاء علي تدمع عيناه فقال له يا رسول الله آخيت بين اصحابك ولم تواخ بيني وبين احد قال فسمعت رسول الله صلعم

يقول انت اخي في الدنيا والآخرة **قوله** والاخبار الدالة على عصمته سيأتي ذكرها **قوله** والخبر المروي في قصة قوله

وانذر عشيرتك الاقربين الى آخره قال الحاكم في التهذيب وعن البراء بن عازب لما نزل قوله تعالى وانذر عشيرتك جمع بني عبد المطلب

وهم يومئذ اربعون رجلا الرجل منهم ياكل المسنة ويشرب العس فامر عليا فادنى برجل شاة ثم قال ادنوا بسم الله فدنا

القوم عشرة عشرة فاكلوا وشبعوا ثم دعا بقعب من لبن فشرب منه ثم قال اشربوا بسم الله فشربوا حتى رووا فبدرهم

ابو لهب وقال هذا ما سحركم به الرجل فسكت يومئذ ولم يتكلم ثم دعاهم من الغد على مثل ذلك من الطعام والشراب ثم انذرهم ودعاهم

الى الايمان وقال من يوازرني ويواخيني ويكون وليي ووصيي بعدي وخليفتي في اهلي فسكت القوم فاعادها ثلاثا والقوم

سكوت وعلي يقول كل مرة انا فقال في المرة الثالثة انت فقاموا يقولون لابي طالب اطع ابنك فقد امره عليك **قوله** ونحو

قصة خبر براءة وهو ما اخرجه [illegible] ابن عباس ان النبي صلعم بعث ابا بكر في الطريق اذ سمع رغاء ناقة رسول الله صلعم القصوى

فخرج ابو بكر فزعا فاذا علي قد دفع اليه كتاب رسول الله صلعم فيه امرا على الموسم وصار علي المبلغ لبراءة والمأمور بها

ينادي بالكلمات فلما قدم ابو بكر قال يا رسول الله احدث في شيء قال لا ولكني امرت الا يبلغها الا انا او رجل مني **قوله**

وخبر فتح خيبر قد سبق ذكره

فصل في الاستدلال على امامة علي بالوصاية

قوله ومن طريق النقل الى آخره

كان من جهة ان يأتي بالمنقول في ذلك وقد سبق في اثناء الاحاديث المذكورة في شأن تفضيل علي على امامه ذكر وصايته ومن

ذكرها في مناشدته حيث قال علي انشدكم الله وبحق [illegible] هل فيكم من احد هو وصي رسول الله صلعم في اهله غيري قالوا اللهم

نعم وهذا صريح في المقصود ومع رواية علي لذلك ففيه شهادة من حضره من الاكابر واعترافهم وتقريرهم لذلك [illegible]

[illegible] قوله ويكون وليي ووصيي بعدي **قوله** واستدلاله بذلك من جهة الشرع الى آخره يقال ليست الوصية توجب

مطلقا بل اذا كانت [illegible] والاحوال الحاصلة في ذلك [illegible] ان هذا اما يوجب تعيين الوصي [illegible] انه على علي بعينه واما

اذا ثبت ذلك بطريق النقل فقد حصل التعيين [illegible] الاستدلال **قوله** انه صلعم بل الظاهر الى آخره [illegible] ومن

المعلوم ان كثيرا ما يوصي الموصي الى من يعتقد ان غيره ابلغ منه ويوصي الامام الى من لا يصلح للامامة لمرجحات تخص

في ذلك واكثر ما يقتضيه ان عليا اولى بالامامة ويحتج في ذلك انه علي هو الامام بعده **قوله** وقال [illegible] الذي يكون

الى غيره الوصاية فهو يقال ليس الوصاية [illegible] الدين واستيفائه وتنفيذ ما اوصى به [illegible] او تطوع

ولهذا يقولون في وصف علي صلعم قاضي دينه ومنجز وعده **قوله** واذا كان للرجل ولاية في شيء من

الامور الى آخره ليس على اطلاقه اما الوقف والمسجد فلا يستقيم ذلك الا اذا كان الموصي هو الواقف ولم يجعل الولاية

الى غير الوصي واما اذا كان متوليا من جهة الواقف او من جهة الامام فلا ولاية لوصيه على ذلك واما الايتام فان كان الميت

متوليا عليهم بالوصاية فصحيح ان وصيه يقوم مقامه في التولي عليهم وان كان متوليا عليهم من غير وصاية فلا ولاية لوصيه

الا ان يكون الميت ابا واما النكاح فليس الولاية فيه تثبت للوصي كالموصي **قوله** او غير ذلك مما يشاكله ما ذكر

كالمجنون كالصغير والمهمل كالمسجد **قوله** فيجب ان ينتقل الامر الى وصيه تعالى فيلزم مثله في الامام اذا اوصى الى غيره

ان يقوم مقامه في الامامة ولعله يفرق بان الامام ليس اليه الاستبداد بذلك بخلاف النبي صلعم وبالجملة فالاستدلال بالوصاية

لا تخلو

امير [illegible] ... [illegible] (margin)

لا يخلو عن تكلف في جميع الجزافه **قوله** ما روي عنه عليه السلام انه لما حكي له يوم السقيفه في الرواية انه عليه السلام لما انتهى اليه خبر
السقيفه وما كان فيها فسال ما قالت الانصار فاخبر بذلك احتجاجا قال فماذا قالت قريش قيل احتجت بانها شجرة
رسول الله صلعم فقال احتجوا بالشجرة واضاعوا الثمرة **قوله** وهذا دليل على ان الاشارة انما هي فيمن اوصانا النبي
صلعم تعالى بهم لا ما يلزم ان يكون فيمن اوصاه صلعم فيهم ولم يوص عليا على انفراده بذلك بل اوصى فيهم ومن مقتضاه ان
الامارة فيهم يوضح ذلك ان المأثور والمذكور في السير النبوية عن ابن اسحق عن الزهري عن عبد الله بن كعب بن مالك
ان رسول الله صلعم قال يا معشر المهاجرين استوصوا بالانصار خيرا فان الناس يزيدون وان الانصار على هيئتها
لا تزيد وانهم كانوا عيبتي التي اويت اليها فاحسنوا الى محسنهم وتجاوزوا عن مسيئهم **فصل** في الاستدلال
على امامة علي عليه السلام بكونه افضل الامة بعد رسول الله صلعم **قوله** الا ان قريشا بعضهم تقال ولم لا يكون ذلك وما
وقع من شدة الانكار واهانة سعد ان صح لكون الانصار ليسوا من منصب الامامة لا لاجل كونهم مفضولين **قوله**
ويؤيد هذا ما روي ان عليا عليه السلام الى آخره الظاهر ان كلامه عليه السلام ومشاقه يقضي بان الانكار لاجل مجانبته المنصب الحقيقي
وليس فيه ما يقضي بان المراد اعتبار الادخل في الفضل لان الفضل لا يحصل بشرف النسب والارتفاع فيه **قوله**
حتى لو تعين لهم الافضل مع جميع الشرائط كلامه هذا يقضي بان الفضل لا يحصل بشرف النسب والارتفاع فيه عنده
ليس مرجعه الى كمال الشرائط بل الى الزيادة في العفاف والصلاح او الى كثرة الثواب وان كان لا بد ان تعتبر وبان هذا المعنى
الاخير مما لا يطلع عليه فلا يشترط هنا وقد يسوغ في هذا المعنى ما يرشد الى الارجح **قوله** وسكينا للبرهما
الدهما والزهما على المصغر هي الداهية والجوهري سميت بذلك لاظلامها **مسألة** الاستدلال بكونه افضل
الامة لا يستقيم الا على انه اولى بالامامة لا على انها ثابتة له فان الافضلية ليست بمجردها طريقا الى الامامة ودالة
عليها بالاتفاق وانما هي شرط لا بد منه عند البعض وليست الامامة بحصول الشرط بل لا بد من حصول الطريق وهي
النص او الدعوة والخروج او العقد والاختيار عند القائلين به وحسب الخلاف في ذلك **فصل** في الاستدلال
على امامته عليه السلام بكونه معصوما **قوله** في قوله اللهم والِ من والاه الخبر بتمامه وعاد من عاداه وفي رواية
وانصر من نصره واخذل من خذله ومما يدل على العصمة من الاخبار قوله صلعم لا يحبك الا مؤمن ولا يبغضك الا منافق
والكلام في هذا الاستدلال على نحو ما سبق من انه يدل على الاولوية فقط وحكمه حكم الافضلية فانه لا اشكال ان المعصوم
افضل من غيره **فصل** في الاستدلال على امامته عليه السلام باجماع العترة الطاهرة **قوله** وقال قوم هم ازواج النبي صلعم
قال في تعليق الشرح الذي عليه اكثر اهل العلم من المتكلمين والفقهاء ان المراد باهل البيت في الآية الازواج وقال
بعضهم اهل بيت النبي من ينتسب بابيه الى هاشم وادعى صاحب الجوهرة الاجماع على ان المراد باهل البيت علي وفاطمة واولادهما
وانما الخلاف هل يدخل فيهم غيرهم اولا فقال بعضهم يدخل فيهم الازواج وقال بعضهم يدخل فيهم المنتسب الى هاشم وكلام جار
الله في الكشاف مقتض بان المراد باهل البيت الابناء لكن لمة الزوجات لانه قال وفي هذا دليل بين على ان نساء النبي من اهل بيته
وقد ورد في الحديث ما يمكن الاستدلال به على انهم بنو هاشم وان الزوجات ليس من اهل البيت وهو ما اخرجه مسلم من حديث
زيد بن ارقم اذكركم الله في اهل بيتي قال الراوي فقلنا من اهل بيته نساؤه قال لا وايم الله ان المراة تكون مع الرجل
العصر من الدهر فيطلقها فترجع الى ابيها وقومها اهل بيته اصله وعصبته الذين حرموا الصدقة بعده **قوله** وما
روي عنه صلعم انه لما نزلت هذه الآية جمع عليا وفاطمة الى آخره قال الفقيه حميد وقد ورد هذا المعنى من طرق كثيرة بعبارات مختلفة
قال مولانا عليه السلام في صحيح مسلم عن عائشة قالت خرج رسول الله صلعم غداة وعليه مرط مرحل من شعر اسود فجاء الحسن فادخله ثم جاء

الحسين فادخله ثم جاءت فاطمة فادخلها ثم جاء علي فادخله ثم قال انما يريد الله ليذهب عنكم الرجس اهل البيت ويطهركم تطهيرا
وفي جامع الترمذي عن ام سلمة قالت نزلت هذه الاية وانا جالسة على باب البيت انما يريد الله ليذهب عنكم الرجس اهل البيت ويطهركم
تطهيرا وفي البيت رسول الله صلعم وعلي وفاطمة والحسن والحسين فجللهم بكساء وقال اللهم ان هولاء اهل بيتي فاذهب
عنهم الرجس وطهرهم تطهيرا فقلت يا رسول الله الست من اهل البيت قال انك الى خير وانت من ازواج رسول الله وفي جامع
الترمذي ايضا عن انس قال كان صلعم حين نزلت هذه الاية انما يريد الله ليذهب عنكم الرجس اهل البيت يمر بباب فاطمة
اذا خرج الى الصلوة يقول الصلوة اهل البيت انما يريد الله ليذهب عنكم الرجس اهل البيت وفي هذه الاحاديث دلالة واضحة
على ان هولاء عليهم السلام اهل البيت وان الاية نزلت فيهم قوله والاظهر ان فايدة الاية تعالى هذا بناء على انه لا فايدة لها
الا تحته الاحكام وهو غير مسلم وقد ذكر جار الله ان الفايدة كونه بين انه انما نهاهن وامرهن ووعظهن لئلا يقارف اهل بيت
رسول الله المآثم وليتصونوا عنها بالتقوى واستعار للذنوب الرجس وللتقوى الطهر لان عرض المقترف للمقبحات
يتلوث بها ويتدنس كما يتلوث بدنه بالارجاس واما المحسنات فالعرض منها نقي مصون كالثوب الطاهر وفي هذه الاستعارة
ما ينفر اولي الالباب عما كرهه الله لعباده ونهاهم عنه ويرغبهم فيما رضي الله وامرهم به قوله ولا يبعد ان يقال
فكان القياس ان يقول عنكن هذا الايراد على من جعلهن من اهل البيت ولم يجعل اللفظ مقصورا عليهن كما يقضي به كلام
الزمخشري ثم انا لو فرضنا انه مقصور عليهن فلا مانع من ذلك كما ورد في خطاب موسى لزوجته امكثوا اني انست نارا قال
في الكشاف روي انه لم يكن مع موسى غير امراته وقد كنى الله عنها بالاهل فتبع ذلك ورود الخطاب على لفظ الجمع قوله
سياق الاية فان اولها واخرها فيهن اي ما قبلها وما بعدها من الايات فالذي قبلها يا نساء النبي لستن كاحد من النساء ان اتقيتن
الى قوله تعالى واقمن الصلوة واتين الزكوة واطعن الله ورسوله انما يريد الله ليذهب عنكم الرجس اهل البيت ويطهركم تطهيرا
والذي بعدها واذكرن ما يتلى في بيوتكن الاية قوله لا يمنع ان يكون وسطها في غيرهن قال في العمدة لان كل واحدة
من الجمل اذا ثبتت واستقلت في الافادة بنفسها وجاز ان تجري على ظاهرها ولا يجب تعلقها بما تقدمها ولا بما تاخر عنها
يوضحه انه تعالى قال في الصافات فانكم وما تعبدون ما انتم عليه بفاتنين الا من هو صال الجحيم وهذا خطاب يتوجه الى بني ادم
ثم قال وما منا الا له مقام معلوم وانا لنحن الصافون وانا لنحن المسبحون وهذه حكاية لكلام الملائكة عليهم السلام ثم قال وان
كانوا ليقولون لو ان عندنا ذكرا من الاولين لكنا عباد الله المخلصين فعاد الى ذكر بني ادم قوله ويكون عثمان او غيره
جعلها في هذا الموضع ظنا منه انهن المقصودات الى قوله فقد وقع احيانا كثير في الترتيب حتى اصطلح الناس على مصحف عثمان
هذا كلام فيه نكتة وكم يتفوه جاهل مسلم لغير المعصوم وظاهره يقضي بان كلا من قراء الصحابة فعل في القران ما اراد من التقديم
والتاخير واتى به على ما يهواه من الترتيب وهذا غير مسلم والقران الكريم مصون عن مثل ذلك وقد ذكر كثير من العلماء منهم
المهدي عليه السلام ان النبي صلعم الذي تولى جمع القران وترتيبه وورد في الاخبار ما يقضي بانه صلعم لم يمت حتى قد كمل القران جمعا
وترتيبا وانه قرئ عليه وقراه على بعض اصحابه وكان يعرضه على جبريل عليه السلام كل عام مرة الى عام وفاته فانه عرضه
مرتين ومما اخرجه ابو داود والترمذي عن ابن عباس عن عثمان قال كان يستوي الرسول صلعم ينزل عليه السور ذوات العدد
وكان اذا انزل عليه شيء دعا بعض من كان يكتب فيقول ضعوا هذه الايات في السورة التي يذكر فيها كذا وكذا فاذا انزلت عليه
الاية يقول ضعوا هذه في السورة التي يذكر فيها كذا وكذا ويقوي ذلك ان القران غير مرتب على ترتيب النزول ونحسبه
فان اول ما انزل اقرا باسم ربك الذي خلق واول ما انزل في المدينة سورة البقرة واخر ما انزل بها سورة براءة واخر ما انزل
من ايات الاحكام اليوم اكملت لكم دينكم الاية واخر ما انزل من ايات القران واتقوا يوما ترجعون فيه الى الله وفي ذلك دلالة

على

على ان ترتيب القران بهذه الكيفيه من جهه التوقيف وانهم لو رتبوه بحسب اختيارهم لما عدلوا عن ترتيب النزول ومما يدل
على ان امر القران توقيفي اختلاف الحال في الايات حيث عد مدهامتان ايه مستقله وقوله لم يلد ولم يولد ايه مستقله
وعدت ايه الكرسي وحدها على طولها ايه مستقله وكذلك ايه الدين على طولها واتساع الفاظها ومعانيها وكذلك امن
الرسول الى اخر السوره فانه عد ايتين **قوله** ولسنا علينا في دعوى الاجماع اكثر من هذا اما الاجماع الظني فمثل
هذا يكفي فيه واما الاجماع القطعي المعلوم فلا نسلم ان كونه الظاهر من مذهبهم والمتفق عليه مصنفات من صنف
منهم والمشهور من عقائدهم وكونه لا يعلم لاحد منهم خلافا يكفي في حصوله بل لا بد من النقل المتواتر الحاصل عنه العلم
الضروري بان كل واحد منهم قال بذلك وصرح به ونص عليه نصا لا يحتمل التاويل فاما الصدر الاول ومن يليهم من اهل
البيت فذلك امر ممكن لحصرهم لقلتهم وانحصارهم وتقارب ديارهم واما بعد انتشار اهل البيت واتساعهم وعدم انحصارهم
وتغلغلهم في كل افق وخفا كثير من اعيانهم وعلمائهم من البعداء سيما في ذلك حجبهم والمستورين منهم في هذا المعنى كلام ذكره
في المجموع المنصوريه حاصله نفي العلم باجماع الامه لما علمه وان نثبت ان نرجع الى اهل البيت فنسالهم كان في ايام الامام عبد الله
من الحسين ولحاق ادريس بن عبد الله بالمغرب وبعضهم بالمشرق وتشتتوا تحت كل كوكب وفيهم العلم ووراثه النبوه وليس
لكل منهم مع علمه ووقفنا على كلام نفيس لبعض المحققين من السادة المتاخرين (صاحب العواصم) ذكر فيه هذا المعنى واوضحه واستظهر على
وحققوا ان في العتره من الكثره والعدد ما يمتنع معه قطعا الاحاطه باقوالهم فيما يدعى فيه اجماعهم واشار الى ذكر ابن
حزم وعدد في كتابه جمهره النسب من علما العتره ودعاتهم والمعتبرين منهم الذين لا يعرفهم اكثر المدعين لاجماعهم ولا يعرف
لهم مصنف ولا استقل لهم خلاف في الري وطبرستان والحجاز والاندلس واليمامه وغيرها من الجهات وهم عدد كثير
ومع عقد فان امول ناعلم ولعل فيهم ايضا من لم يعرفه ابن حزم ولا شيع بذكره وايضا فكثير من اهل البيت قد اختلط
بطوائف من الفقها وذهب الى مذاهبهم واعتزى الى ائمتهم كالشافعي وغيره **قوله** فهو صريح ما تجوزه الحشويه وليس
يستحيل عنده تعالى اما على قاعدتهم في ان العلم بمجرد الاخبار المتواتره من علوم العقل فلا يستقيم هذا في حق الخالق كما
لا يستقيم في حقنا ان نرى شيئا بعيننا نرى به حقيقته بل لا نعلمه وان كان جائزا من جهه الامكان لان العلم من فعل الله
ووافقنا اخبارنا ان شا فعله وان شا لم يفعله **قوله** فان التكليف المترتب عليه شامل يعني التكليف باتباعه **قوله**
ولابد عونه هو مستقيم فانه صلى دعا الى الله والى دين الاسلام ولكن الاحسن ولا نعتبره فان الدعوه لا يشترط فيها
الانبيا وغيرهم دون البعثه **قوله** واليه ذهب ابو علي وابو عبد الله هكذا في تعليق الشرح وغيره والذي في الغرر ان
القائل بذلك من المعتزله الشيخان معا ابو علي وابو هاشم والشيخ ابو عبد الله وحكى ذلك عنهم الشيخ ابو القاسم البستي
قوله حتى لو لم يرد وعيد لكان الاجماعان ظنيين ظاهره يقضي بان القطعيه في اجماع الامه وافادته للعلم انما ثبت لما ورد
من الوعيد وقيام الدلاله على فسق مخالفه ولولا ذلك لم يكن حجه قاطعه وفيه نظر فانه ليس من لازم كل دليل قطعي
ان يرد الوعيد على مخالفته وتفسيق من خالفه وقد صرح الامام يحيى بذلك في كتاب التحقيق وقال اجماع العتره كاجماع
الامه وهو قاطع عند من قال به لان المستند في كون اجماع الامه حجه مخالفه يفسق بنص الله في كتابه بخلاف اجماع العتره لانا
نقول هذا سهو ونظر فان التفسيق لمخالفه غير وكونه حجه على الانفراد غير فاحدهما منفك عن الاخر والتفسيق فيمن خالف
اجماع الامه انما وقع لدليل منفصل يعني لا لكونه حجه قاطعه **قوله** لنا قوله تعالى هو اجتباكم الى اخره اعلم ان وجه دلاله
هذه الايه الكريمه على ان اجماع اهل البيت حجه فيه خفا ونعتمد على ما حرروه وتحملوه واما على ما فسرته في الكشاف وغيره
فليست من الدلاله على ذلك في شي لان اجتباكم الله مبني على انه خطاب للامه ومعنى اجتباكم اختاركم لدينه ونصرته ودل عليه قوله

[illegible]

الاية وهو قوله تعالى يا ايها الذين امنوا فانها خطاب للمومنين على سبيل العموم من غير تخصيص لا ولا دا تهم وتوكده ان مضمون
الاية طلب القيام بالركوع والسجود والعبادة وفعل الخير واقامة الجهاد وهذا مما لا اختصاص لا ولاد ابرهيم به فدل على
ان المراد به الامة جميعا قال جار الله فان قلت لم يكن ابرهيم ابا للامة كلها قلت هو ابو رسول الله فكان ابا لامته لان امة الرسول
في حكم اولاده وجزم في الكشاف بان قوله ليكون الرسول شهيدا عليكم وتكونوا شهداء على الناس متعلق بسماكم قال اي فضلكم
على الامم وسماكم بهذا الاسم الاكرم ليكون الرسول شهيدا عليكم انه قد بلغكم وتكونوا شهداء على الناس ان الرسل قد بلغتهم
واصحابنا سنوا الاستدلال على انه متعلق بقوله هو اجتباكم قلنا تامل قوله وان تناول جميع ولد ابرهيم يعني حتى اليهود
والنصارى هكذا ذكره اصحابنا وهو عندي غلط فاحش فان الاية خطاب للذين امنوا كما صرح بذلك كما وكما هو قوله افلا حاج الى
من يشهد عليه انكان لما هو معروف من ذكر الشهادة في الاخرة وكونها دليلا على ارتفاع المنزلة ولم يرد شيء من ذلك كقوله تعالى
لتكونوا شهداء على الناس ويكون الرسول عليكم شهيدا وقوله فكيف اذا جئنا من كل امة بشهيد وجئنا بك على هولاء شهيدا الا
والمراد به في الاخرة ونعوذ لك كرامة عظيمة ومنزلة رفيعة واي منزلة ارفع من ان يضمهم الله مع شهداء الرسل على
اممهم بالتبليغ يوم يقوم الناس لرب العالمين قال جار الله بعد ذكر ان المراد ذلك في هذه الاية التي نحن بصددها واذا
حكم بهذه الاية الكريمة والاثرة فاعدوه وتقوا به ولا تبطلوا النصر والولاية الا منه قوله ونحوها من الادلة
الاجماع اما المعتبر منها فليست واردة مورد خطاب المواجهة كقوله ويتبع غير سبيل المومنين وقوله لن تجتمع امتي
على ضلالة قوله والخطاب رجس قال اصحابنا الرجس لفظة مشتركة بين معان ثلثة القذر والعقاب والغضب
فلا يجوز ان يراد اذهاب الاقذار لان حكمهم وحكم غيرهم على سواء في وجوب ازالتها وما به يزال ومحال ان يراد العقاب
من غير واسطة اذهاب المعاصي لعلمنا بانهم وغيرهم على سواء في ان الكبائر الواقعة منهم يستحق عليها العقاب لان الادلة في ذلك
عامة للمكلفين على سواء فلم يبق الا ان يراد اذهاب المعاصي لا بطريق الالجاء لانه يسقط التكليف وهم مكلفون لا محالة بل بفعل
الالطاف التي يعصمهم عن فعلها وهو معنى العصمة واذا ثبت كونهم معصومين عن القبيح كان اجماعهم حجة واجب الاتباع
والدلالة هذه مبنية على ان ما اخبر الله بانه يريده فهو واقع لا محالة ولا شك في ذلك فان القادر على فعل اذا اراده ولا
مانع له عن ايجاده وقع منه وجود من جهته فان قيل من اين لكم ان من الالطاف ما ليس يقع وان من المكلفين من لا لطف
له قلنا لو كان ما يجري شيء من هذا القبيل لم يخبر الله بانه يريده لانه لا يريد المستحيل قوله كما في قوله تعالى كذلك يجعل الله
الرجس على الذين لا يعقلون البلاء على الذين لا يومنون قوله فحملها عليهما جميعا فيه مع عدم ما يمنع من حملها على العقاب ولا
كلام فيما ذكره المصنف من جهة وهو انه اذا اذهب عنهم الرجس الذي هو الخطايا بالالطاف المانعة عنه فقد اذهب عنهم عقابه
اذ العقاب على امر لم يفعل مستحيل لم يذكر اهل اللغة ان الرجس اسم للمعصية حقيقة وبنى جار الله على استعماله
في الاية مجازا واستعارة كما تقدم عنه انه استعار للذنوب الرجس لان المقترف لها يتلوث بها ويتدنس وبني على ان المراد
بالرجس في قوله كذلك يجعل الله الرجس على الذين لا يومنون هو العقاب بل الخذلان ومنع التوفيق وصفه بنقيض ما
يوصف به التوفيق من الطيب قال مولانا عليه ويكون عنده استعارة شبه الخذلان بالرجس الذي هو القذر فاستعير له
قال او اراد الفعل المودي الى الرجس وهو العذاب من الارتعاش وهو الاضطراب ولم يذكر ابن فارس في مجمله من معاني
الرجس الا القذر واما الجوهري فذكر معه العقاب منسوبا الى الفراء قوله ذكر الحاكم عن جعفر بن محمد الى اخره هذا تفسير
عن غير الظاهر لان المعنى كما ذكره جار الله واجمعوا على استغاثتكم بالله ووثوقكم به وقولهم اعتصمت بحبله يجوز ان يكون
تمثيلا لاستظهاره به ووثوقه بحمايته بامساك المتدلي من مكان مرتفع بحبل وثيق يامن انقطاعه وان يكون الحبل

استعاره

305

استعارة للعهدة والاعتصام لو توثق بالعهد او ترشيح الاستعارة الحبل بما يناسبه قوله في الحبسة الاشباح يعني
الاشخاص وهم النبي صلعم وعلي وفاطمة والحسنان وقد نظن ان هذه العبارة تختص بهم وليس كذلك فانه لا تخصيصها بهم الا
التعبير وتقوم ذكرهم وتعدادهم قوله مروي في الصحاح رواه مسلم في صحيحه عن زيد بن ارقم قال قال رسول الله صلعم الا
واني تارك فيكم ثقلين احدهما كتاب الله وهو حبل الله من اتبعه كان على الهدى ومن تركه كان على ضلالة وفي رواية قال واهل
بيتي اذكركم الله في اهل بيتي اذكركم الله في اهل بيتي قوله متلقى بالقبول والخبر يوضحه ان الامة بين مستدل به على ان
اجماعهم حجة وبين مستدل به على تفضيلهم على سائر الناس فلولا كونه صحيحا والا لجاز ان يظهر من بعضهم انه غير صحيح قال
وقد ورد هذا الخبر بصيغ كثيرة والفاظ مختلفة فلا بد ان يكون فيها ما هو صحيح او ان يكون صحيحا كالاخبار عن شجاعة علي
وسخاء حاتم وقد سلك كثير من العلماء في الاستدلال على صحة اجماع الامة بقوله صلعم لا تجتمع امتي على ضلالة هذا المعنى كل
من انصف بنفسه علم قطعا ان الاخبار التي وردت في العترة بالصيغ المختلفة والطرق الكثيرة تزيد على ما ورد في اجماع الامة
وقد ذكر بعض العلماء انه متواتر لفظا ومعنى والاكثر على ما ذكرنا من تواتره معنى قوله فقد امننا صلعم الى اخره يعني لو جاز
ان يجمعوا على ضلالة لما حسن منه ان يؤمننا من ذلك لانه يكون تغريرا وتلبيسا على المكلفين وقد استدل بالخبر من وجه
اخر وهو انه صلعم قرن بينهم وبين الكتاب فلولا انهم حجة كالكتاب والا لما حسن منه ذلك كما ان الله تعالى لما قرن بين
مشاقة الرسول واتباع غير سبيل المؤمنين دل ذلك على ان اتباعهم واجب كوجوب اتباع الرسول قوله اذا وافق الكتاب
الجواب عن هذا السؤال بما ذكره المصنف وقد اجيب بوجه اخر وهو انه صلعم علق نفي الضلال بالتمسك بهما فلولا ان اتباع
العترة واجب والا لما حسن ذلك لانه لا يحسن من الحكيم ان يجمع بين امرين في تعليق السلامة بهما ولا يحصل الا باحدهما كالا
يحسن ان يرغب في فعلين في الجمع مع كون احدهما وجوده وعدمه بمنزلة واحدة ومما يرد على هذا الدليل ان يقال الاستدلال
بهذا الخبر متفرع على العلم بالعترة من هم واجاب في العمدة بان العترة هم اولاد الرجل واولاد اولاده دون من عداهم لان
هذه اللفظة متى اطلقت تسبق ذكرا الى الافهام ولا خلاف في ذلك بيننا ولهذا المراد حقيقة واما الخلاف بيننا ولهذا العترة هم لماذا لم
يكن عليه دليل وحصرها عليهم فان قيل قد قال ابو بكر نحن عترة رسول الله واقر ولم ينكر ذلك احد قلنا مجاز بدليل عدم
سبق معناه الى الفهم عند الاطلاق ولان من المعلوم انه اذا قيل جاءت العترة كذا او ذهب العترة الى كذا او قام العترة لم
يخطر على البال الا زيادة عترة ذريته صلعم فاقتضى كونها حقيقة فيهم فقط وظاهر المذهب كلام الجوهري في صحاحه ان العترة
تستعمل لغة في نسل الرجل كما هو مقصودنا وفي رهطه وفي ما القطعة وعترة الرجل نسله ورهطه الادنون الا ان ذلك لا يمنع
من عليه استعماله هنا في نسله صلعم وجريان العرف بذلك وحصر استعماله في غيره على جهة المجاز العرفي قوله فكذلك
يقتضي انه حجة قاطعة كاجماع الامة يعني للوعيد على المخالفة عنهم كما ورد الوعيد في اتباع غير سبيل المؤمنين الا ان الدال
على ذلك في اجماع الامة ايات قرانية معلومة وهذا خبر احاد فبينهما فرق قوله قال عليه السلام قدموهم ولا تقدموهم وتعلموا
منهم ولا تعلموهم ذكر الفقيه حميد هذا الحديث في العمدة وان النبي صلعم قاله في اهل بيته وان تمامه ولا تخالفوهم فتضلوا ولا تشتموهم
فتكفروا قوله وكذلك حكمه صلعم بانهم باب حطة وزدعه صلعم بعد قوله ومن تخلف عنها غرق وهوى وهم باب حطة من دخله
غفر له وفي رواية وهم باب السلم من دخله كان امنا قوله سخاء حاتم وحلم قيس هو قيس بن عاصم المنقري وله في الحلم
حكايات كثيرة تدل على انه ابلغ فيه الغاية واما سخاء حاتم فهو اشهر من نار على علم وهو القائل يخاطب امراته ماوية وقد لامته
على بسط يده به
اماوي ان تصبح شراي بقفرة من الارض لا ماء لدي ولا خمر ۝ ترى ان ما انفقت لم يك ضائري وان يدي مما بخلت به صفر ۝
اماوي ما يغني الثراء عن الفتى اذا حشرجت يوما وضاق بها الصدر ۝

القول في ذكر ما احتجت به المعتزلة وغيرهم

وذكر انه اتاه ... اخوان فقراء ... وفي القوم رجل له ناقة سمين فقام ذلك الرجل ... فاتى راس صاحب هذه ... وهو يقول ما معناه ادركوا ناقتي ... فطلبوا الناقة فوجدوها قد ... [illegible]

على امامة ابي بكر قوله فالكلام معه لقوله نشرته فيه قد تشقق كره ذلك فاما القول بالنص الجلي فهو كاد ذكره الشيعة على احد
قسا ده واما القول بالنص الخفي فهو مما اشتبه على كثير من الناس ولكن قد تقدم من ابطاله ما يدفع الالتباس قوله لا تعدو
الاقسام المتقدمة يعني النص والعقد والدعوة والحلية والارث وسائر ما ذهب اليه الذاهبون على احلامهم في طرق الامامة
قوله خرط القتاد مثل يضرب لمن ساغ الامر وحصول الحائل دونه والقتاد شجر له شوك قوله رووا ان عليا ما بايع ابا بكر
قط وكذلك لم يصح ان عليا قاتل معه واحضر شيئا من حروبه وقد سبق حمل المصنف لما ورد عن علي عليه السلام مما يقضي بالرضا
والدخول في امامة ابي بكر على التقية ولا باس به فانه لا يمكن ان اظهار رجالا في ذلك غير مامون الضرر قوله وخطبته الشقشقية
هي قوله عليه السلام اما والله لقد تقمصها ابن ابي قحافة فلان يعني ابا بكر وانه ليعلم ان محلي منها محل القطب من الرحا ينحدر عني السيل
ولا يرقى الي الطير فسدلت دونها ثوبا وطويت عنها كشحا وطفقت ارتئي بين ان اصول بيد جذاء او اصبر على طخية عمياء يهرم
فيها الكبير ويشيب فيها الصغير ويكدح فيها مؤمن حتى يلقى ربه فرايت الصبر على هاتا احجى فصبرت وفي العين قذى وفي الحلق
شجا ارى تراثي نهبا حتى مضى الاول لسبيله فادلى بها الى فلان بعده ثم تمثل بقول الاعشى شتان ما يومي على كورها
ويوم حيان اخي جابر فيا عجبا بينا هو يستقيلها في حياته اذ عقدها لاخر بعد وفاته لشد ما تشطرا ضرعيها فصيرها
في حوزة خشناء يغلظ كلمها ويخشن مسها ويكثر العثار والاعتذار منها فصاحبها كراكب الصعبة ان اشنق لها
خرم وان اسلس لها تقحم فمني الناس لعمر الله بخبط وشماس وتلون واعتراض فصبرت على طول المدة وشدة المحنة
حتى اذا مضى لسبيله جعلها في جماعة زعم اني احدهم فيا لله وللشورى متى اعترض الريب في مع الاول منهم حتى صرت
اقرن الى هذه النظائر لكني اسففت اذ اسفوا وطرت اذ طاروا فصغى رجل منهم لضغنه ومال الاخر لصهره مع هن وهن
الى ان قام ثالث القوم نافجا حضنيه بين نثيله ومعتلفه وقام معه بنو ابيه يخضمون مال الله خضم الابل نبتة
الربيع الى ان انتكث عليه فتله واجهز عليه عمله وكبت به بطنته فما راعني الا والناس الي كعرف الضبع
ينثالون علي من كل وجه حتى لقد وطئ الحسنان وشق عطفاي مجتمعين حولي كربيضة الغنم فلما نهضت
بالامر نكثت طائفة ومرقت اخرى وقسط اخرون كانهم لم يسمعوا الله سبحانه يقول تلك الدار الاخرة نجعلها للذين لا
يريدون علوا في الارض ولا فسادا والعاقبة للمتقين بلى والله لقد سمعوها ووعوها ولكنهم حليت الدنيا في اعينهم
وراقهم زبرجها اما والذي فلق الحبة وبرا النسمة لولا حضور الحاضر وقيام الحجة بوجود الناصر وما اخذ الله
على العلماء الا يقاروا على كظة ظالم ولا سغب مظلوم لالقيت حبلها على غاربها ولسقيت اخرها بكاس اولها ولالفيتم
دنياكم هذه ازهد عندي من عفطة عنز قال ابن عباس لما انتهى امير المؤمنين في الخطبة الى هذا الحد قام اليه رجل من اهل
السواد فناوله كتابا فاقبل ينظر فيه فلما فرغ من قراءته قال له ابن عباس رحمه الله لو اطردت خطبتك من حيث افضيت
فقال هيهات يا ابن عباس تلك شقشقة هدرت ثم قرت قال ابن عباس رحمه الله فوالله ما اسفت على كلام قط كاسفي
على ذلك الكلام الا يكون امير المؤمنين بلغ منه حيث اراد قال مولانا عليه السلام ولقوله عليه السلام تلك شقشقة هدرت سميت هذه
الخطبة الشقشقية والشقشقة بكسر الشين الاولى والاخرة كالرئة يخرجها البعير من فيه اذا هاج قال الجوهري
واذا قالوا للخطيب ذو شقشقة فانه يشبه بالفحل قوله ونحو ذلك يعني من كلامه عليه السلام القاضي بالتظلم والتجرم وعدم
الرضا بما كان من التقدم قوله في حكاية الشعر به وما ذكر سعد انه بال قائما المذكور ان سعد بن عبادة خرج الى الشام
بعد بيعة ابي بكر وذهب مغاضبا فمات في وجهه ذلك قال معوية في كتاب كتبه الى ابنه قيس بن سعد وقد كان ابوك اوتر غير
قوسه ورمى غير غرضه فاكثر الحز واخطأ المفصل فخذله قومه وادركه يومه فمات بحوران طريدا غريبا والسلام

وذكر

وذكر انه بال في جحر فقتلته الجن وسمع هاتف يقول قد قتلنا سيد الخزرج سعد بن عباده ورميناه بسهمين فلم نخطئ فؤاده
فاسار هذا الشاعر وهو من الانصار الى ان ذلك غير صحيح وانه احتيل في قتله خيفة منه وظاهر الامر في هذه الحكايات انه
مات عقيب توجهه الى الشام وفي صدر خلافة ابي بكر وظاهر ما ذكره ابن حجر في تقريب التهذيب انه مات في خلافة عمر لانه قال مات بارض
الشام سنة خمس عشرة وقيل غير ذلك والله اعلم اي ذلك كان **قوله** كما هو مشهور في قصه لولا علي لهلك عمر ذكرها الهادي عليه السلم
في كتاب الاحكام وهي انه اتي عمر في ولايته بامراة ادعي عليها الفجور فسالها فاقرت فامر برجمها فانكر ذلك علي عليه السلم وقال هذا سلطانك
عليها فاي سلطان لك علي ما في بطنها فقال لم اعلم حملها قال فاستبرئ رحمها فقال امير المومنين عليه السلم لعلها ما عرفت الحد فخلي سبيلها
ثم قال عمر عجزت النساء ان تلدن مثل علي لولا علي لهلك عمر **قوله** ونحو ذلك مما يدل على ان حربهم للحق في التشريه احبارهم في ذلك مشهوره
والروايات فيه غير محصوره وما كانوا الا اتباعا للحق بسلفونه بالقول والاذعان لمن اتي به من الصحابه حتي من المخدرات ذوات العفه
والعورات قال عمر كلكم افقه من عمر حتي المخدرات في الستور **مسئله** من عاده اصحابنا انهم يذكرون في هذه المسئله حكم من تقدم
على امير المومنين وابتزه هذا الامر وحكم من قعد عن نصرته او توقف في امامته وامتنع من بيعته وحكم من حاربه وبغى عليه فاعرض
المصنف عن ذلك ولم يعده من هذه المسئله لانه في الحقيقه ليس منها وقد ذكر حكم من تقدم عليه من اكابر الصحابه واسوق الكلام
على ذلك وتلتا عذره في تعديه لذلك على مسائل الامامه وذكر باخر حكم المتوقفين مشيرا الى ذلك واما حكم من حاربه وبغى عليه
فهم ثلاث فرق **المارقون** وهم الخوارج وقد سبق ذكرهم وبيان حكمهم **والقاسطون** وهم معاويه واتباعه وسياتي
ذكر حكمه في المسئله التي هذه لان المصنف اخره اليها **والناكثون** وهم طلحه والزبير واتباعهما ومنهم عايشه ام
المومنين رضي الله عنها واهل الجمل ولاخلاف بين المحصلين من الفريقين المعتزله والزيديه في فسق من حاربه عليه السلم مطلقا والفئة في قتالهم لانهم
بغوا على امام الحق بالاتفاق والباغي بالاجماع من الفساق ويدل على ذلك ان الله اباح قتلهم بقوله وان طائفتان من المومنين اقتتلوا
فاصلحوا بينهما فان بغت احداهما على الاخرى فقاتلوا التي تبغي حتي تفيء الى امر الله ومن جاز قتله لم يكن مومنا وقد ذهب سليمان بن جرير الى
ان حرب طلحه والزبير ومن معهما كفر بناء على قاعدته في ان الخروج على الامام كفر وهو كلام لا دليل عليه فانه لا يكون الذنب كفرا
الا بدليل سمعي قطعي ولا نعلم دليلا في السمع يدل على ذلك وقيل لا يقطع بخطا طلحه والزبير ومن معهما وهذا يأتي على القول بان الامامه
مسئله اجتهاديه ظنيه اما على سبيل الاطلاق او بعد البلايه للخلفا لعدم الاجماع كما ذهب اليه بعض الفقها واكثر المجبره اذا عرفت
ذلك فاعلم ان طلحه والزبير من كبرا الصحابه وجلتهم ومن اعيان اصحاب رسول الله العشره المبشرين بالجنه اما طلحه فكفي له
مقامه يوم احد وما كان من ذبه عن رسول الله وتقديمه نفسه دونه حتي ناله ما ناله وكان صلعم يقول من احب ان ينظر الى شهيد يمشي
على وجه الارض فلينظر الى طلحه وهو من المقصودين بقوله من المومنين رجال صدقوا ما عاهدوا الله عليه واما الزبير فهو
حواري رسول الله صلعم وله المقامات المحموده في الجهاد والمواقف المشهوده التي ليس لها زاد وكان من خواص علي عليه السلم واهل
مودته والغاضبين لغضبه لما كان من حديث السقيفه واما عايشه فهي ام المومنين وسيده نسا الصادق الامين وزوجته
في الدنيا والاخره وصاحبه الزلفه عنده والمحل الارفع ولها من الفضايل ما ليس لغيرها من جنسها وهي معدوده من فضلا الصحابه
ولا يشك عند احد من المسلمين المنصفين في ان ما لهم لامير المومنين هفوه من الهفوات وعثره من اسوا العثرات فنعوذ بالله
من الخذلان ومن كيد الشيطان وقد ذهب الاكثر من القاطعين بخطاهم الى انها قد صحت توبتهم والله سبحانه قد تداركهم بالطافه
ونالهم بحسن سابقتهم فروي من توبه عايشه انها قالت اذا ذكر يوم الجمل احزنني حزنا واشارت الى خلفها وانها
قالت يا ليتني مت قبل الذي كان من شان عثمان وقالت وددت اني ثكلت عشره مثل ولد الحارث بن هشام واني لم اسر مسيري الذي
سرت فيه وروي انها كانت اذا ذكرت خروجها تبكي وتقول يا ليتني مت قبل هذا وكنت نسيا منسيا واما طلحه فقد روي انه لما اصيب بسهم

قال بعد ما خاف من عشيه ما رات مصرع سيح اصل من مصرعي ونات واسد متمثلا ﴿شعر﴾ ندمت ندامة الكسعي لما رات عيناه

ماصنعت يداه ﴿شعر﴾ وروى ان عليا عليه السلام واجهه قبل قتله وذكره قول النبي صلعم اللهم وال من والاه وعاد من عاداه فذكره فقال

له امير المومنين فلم تقاتلني قال لم اذكر لم ... وروى ان امير المومنين وقف عليه بعد قتله فاثنى عليه خيرا وقال اني لارجو ان

اكون انا وهو ممن قال الله فيهم ونزعنا ما في صدورهم من غل اخوانا على سرر متقابلين واما الزبير فروى ان عليا عليه السلام في تلك

الحال حتى احلفه فانه دوابها فقال له علي عليه السلام انشدك الله اتذكر يوم مر بك رسول الله ونحن في مكان كذا وكذا فقال للزبير

اتحب عليا فقلت الا احب ابن خالي وابن عمتي وعلى ديني فقال يا علي اتحبه فقلت الا احب ابن عمتي وعلى ديني فقال يا زبير اما

المقصود

والله لتقاتلنه وانت له ظالم فقال الزبير بلى والله لقد انسيته ثم ذكرته الان والله لا اقاتلك فذهب يشق راجعا وهو يشد ﴿شعر﴾

تذكر امور التي يخشى عواقبها ليه احمد في الدنيا وفي الدين ﴿شعر﴾ نادى علي بامر كنت اجهله قد كان عمر ابيك الخير مذ حين ﴿شعر﴾

احترت عارا على نار مؤججة انى يقوم لها خلق من الطين ﴿شعر﴾ ونوكد صحة توبة الزبير ان ابن جرموز لما لحقه بوادي

السباع فقتله واتى عليا عليه السلام براسه قال له علي عليه السلام اشهد اني سمعت رسول الله صلعم يقول بشر قاتل ابن صفية بالنار وروى

ان ابن جرموز قال حسدا بالله وانا اليه راجعون ان قاتلناكم فنحن في النار وان قتلنا لكم فنحن في النار وروى انه انشد ﴿شعر﴾

اتيت عليا براس الزبير وقد كنت ارجو به الزلفة ﴿شعر﴾ فبشر بالنار قبل العيان فبئست بشارة ذي التحفة ﴿شعر﴾

فسيان عندي قتل الزبير وضرطة عير بذي الجحفة ﴿شعر﴾ وروى ان ابن جرموز كان ممن قتله امير المومنين يوم النهروان

من جملة الخوارج وذهب الامامية وبعض الزيدية انه لا صحة لتوبتهم وان الظاهر كونهم ماتوا على خطائهم وحاربهم ولا يثبتوا ما علموا

ان يقولوا ذلك مطلقا فليس بصحيح لظهوره في التواريخ ونقله فيها كما اوردنا ذكره من تلك الروايات وان قالوا انما حاربهم امير المومنين

ونعلم عليه معلوم قطعا وتوبتهم منقوله من طريق الاحاد فلا ينتقل من المعلوم من حالهم الى المظنون فهو كلام مشكل الجواب

عنه لكن ما اوردنا ذكره من فضلهم وحسن سوابقهم وما ورد فيهم مما يقضي بحاتمهم في الاخرة يعضد تلك الروايات ويشهد بصحتها

ويقضي العمل بها في حقهم والبنا عليها وقد قال قاضي القضاة اذا قد صنا ان توبتهم لم يتواتر فالظن كاف فيها واستدل على ذلك

بان من اظهر التوبة سميناه تائبا وحكمنا عليه بذلك مع انا لا نامن ان يطوى باطنه على خلاف ظاهره اذ لا سبيل الى العلم بالامر الكامن الباطن

وقد ضعف ما ذكره القاضي ولا شك في ضعفه لانه التسوية حال من علمنا منه اظهار التوبة والنطق بها وحال من اخبرنا عنه

الاحاد بذلك خبرا لا نقطع بصدقه واما كوننا لا نقطع لمنافقه من اظهر التوبة لا علا به فذلك ليس من فرضنا كانا

نحكم باسلام من اظهر الشهادتين وخصال الاسلام وان جوزنا انه لا يعتقد ذلك والاسلم والاحوط ان لا نقطع بما كان منهم من

البغي ونقول الطريق توبتهم وانابتهم ولا نقطع بذلك ويوجه حسن الظن فيهم لسابقتهم وما لهم من الفضائل وما ورد فيهم من الاخبار

القاضية بالفوز بالجنة والنجاة من النار ونسعى اجلالهم وصيانتهم اكراما لرسول الله ورعاية لمكانهم منه واحتراما لجانبه

العزيز الرفيع في حقهم فلا نطلق المحاسن عليهم ولا الحط من شانهم واكثر ما ينتهي اليه المتحامل عليهم التوقف واما النيل من

الاعراض والتصدر لهم للترشق بالسنة الثلب والقدح كالاغراض على نحو ما قال السيد الحميري في عايشة ﴿شعر﴾

جاءت مع الاشقين في هودج تزجي الى البصرة اجنادها ﴿شعر﴾ كانها في فعلها هرة تريد ان تاكل اولادها ﴿شعر﴾ فلا يحسن ذكره وان

كان مطابقا لما وقع منها لكرامة وقد خلت لها ما كسبت ولكم ما كسبتم ولا تسئلون عما كانوا يعملون **مسئله** اخ اعلم ان الذي

جرى لامير المومنين وسيد الوصيين ومني به من عدوان هذه الامة وبغيها عليه في حياته وبعد موته مما تحار فيه الافكار

فانه عليه السلام مع اتصافه الى اعلى درجات الفضل والجزالة لكل خصلة شريفة ومنقبة سامية منيفة جرى عليه وانتهى اليه ما لم

يتفق لعترة من ارذل هذه الامة ولا يوجه الى احد من اشرارها وفساقها ورمي بالكفر والخروج عن الملة ودانت طوايف

بذلك

بذلك واعتقدته تدينا منهم وتحزبا للصواب عندهم ونزلوه منزلة اشقى الناس واشرهم تضيعا بالادناس واعتاد طوائف
بذلك اخر شتمه ولعنه وجعلوه سنة سلى على المنابر في اسرار واذكار الذكر وحال الاجماع لا فضل الصلوات وفي القيام
بابلغ شعار للاسلام وبطموه في سلك الخطبة التي شرعت للاشادة بذكر الله وذكر الرسول وحسن الثنا على الله وشكر اوله
حتى ذكر بعض علما التاريخ انه عليه كان يلعن في كل جمعة من فوق اعواد الف منبر في جميع امصار الاسلام واقطاره
وما من منبر الا ويحضره ويسمع خطبته طائفة من المسلمين وزمرة منهم فيا لكيد للاسلام كان الله سبحانه ما شرع الجمعة
ولا بالغ رسوله في الحث والتحريج في حضورها الا ليلعن افضل خليقته بعد نبيه وصفوته فاعجب من هذه المحنة العظيمة
في الدين الهادية لاركانه المضعضعة لبنيانه الحديرة بان يهتز لها العرش المجيد وترجف الارض والجبال وتبيد وعلى
العكس من ذلك والنقيض والمبالغة في مخالفة القالي والبغيض ما كان من طوائف الغلاة من الغفلة الفاسدة والقول فيه عليه
بما لا يقوله الا الكافر الجاحد حتى اشركه قوم منهم في الربوبية وقوم في النبوة وافضى بهم الغلو الى المقالات الشنيعة والزاهر
الفضيعة ذكر بعض علما التاريخ انه عليه لما قاتل بعض طوائف الغلاة كان اذا قتل احدهم ترحمه اقوام عليه وسارع اليه
وقال عجلت البكرة لترضي فاعجب من هذه الاحوال المعاكسة والاقوال المتنافسة والمذاهب المتباعدة والانظار المختلفة
الفاسدة وذلك دليل على ان هذه الدنيا الدنية والدار الردية مع ابهامها الى الارض مقر للرذائل والادناس ومجال للمخازي
وفضائح الناس وان اولياء الله فيها هدف للمصائب وغرض لسهام النوائب وغرضه لاذى الجهال وعدوان ارباب الضلال
وفي حظوظ الناس للناس اشياء والذي عرض في شان امير المومنين من افراط الغالين وتفريط القالين مصداق ما قاله
الصادق الامين يهلك فيك اثنان محب غال ومبغض قال وهو شبيه بما جرى له يعني عيسى روح الله فانه عليه قتله قوم
وبالغوا في انقاصه وسبه ووصفوه من اوصاف النقص بما ليس من اهله وغلا فيه قوم فادعوا له الالهية واخرجوه
من عالم الانسانية كما قال الشعبي حكاه عنه ابن عبد ربه في العقد مثل علي بن ابي طالب في هذه الامة مثل المسيح بن مريم
في بني اسرائيل احبه قوم فكفروا في حبه وابغضه قوم وكفروا في بغضه وورد هذا المعنى مرفوعا الى النبي صلعم في كتاب الزخائر
لمحب الدين الطبري

القول في امامة الحسن والحسين عليهما السلام

اما امامتهما بعد ابيهما فثابتة بالاجماع الطرق المعتبرة عند الامة على اختلافهم فيها من النص والدعوة والخروج والعقد والاختيار
فلا سبيل لاحد ان يعرض لشك في امامتهما وتحقيق الكلام في ذلك ان الحسن عليه امام بعد ابيه عليه الى ان مات عليه امامته والحسين
امام بعد صنوه وعقب موته الى ان قتل سلام الله عليهما ولو لم يدع ويظهر نفسه الا بعد موت معاوية للنص واما من يقول
بالعقد والاختيار وسبق النص كما هو قول اكثر المعتزلة فلا تثبت امامته عليه الا بعد موت معاوية لانه لما بلغ نعي معاوية احتج
الناس اليه وبايعوه وارتضوه فيتفق المعتزلة والزيدية على القطع بامامته بعد موت معاوية وانها قطعية وقال اكثر المحققين
بل تجوز امامته بعد موت اخيه ظنية اجتهادية والظاهر من مذهب الزيدية ان امامته قبل موت معاوية قطعية الا انه قد نسب
الى بعض اصحابنا التردد في كونها قطعية او ظنية قيل وسبب ذلك على ان النص على امامتهما هل هو متواتر او غير متواتر وخالف
الخوارج في ذلك فالمنصف فضلا منهم على انه في امامة الحسن وروي عنهم تكفيره عليه لدخوله مع ابيه في التحكيم والعقيدة
ذكره في البحر ان خلافهم في امامتهما معا وان زعم بعض الطغام ان الحسن امام الى ان صالح معاوية فصارت الامامة لمعاوية
بعد ذلك واختلف امامته عليه قال واما الحسين فان الحشوية اليزيدية يقولون بامامة يزيد دولته وانه خارج عليه
وبعضهم صرح بان قتله عليه كان جائزا شرعا قوله واشاره الى امامتهما وجعل بعضهم هذا الحديث دليلا مستقلا
على امامة امير المومنين وعده من النصوص عليها لان المراد انه خير منهما فيها فلا اقل من ان يكون الاولى والاحق بها

اذ فيه نص على انه افضل منهما وقد ثبت كونهما امامين فاذا كان افضل منهما ولن يكون كذلك الا وهو اجمع لخصال الامامة كان
بان يكون اماما اولى واحق واعلم ان هذا الخبر مما ادعى بعضهم تواتره وبعضهم ادعى الاجماع على صحته والاجماع على صحته
يقوم مقام تواتره في القطع بان النبي صلعم قاله وحكى الفقيه حميد اجماع العترة على صحته قال وقد ظهر بين الامة ولم يعلم
من احد منهم انكاره بل هم بين مستدل به على امامتهما وبين متأول له على صحتهما ولو لم يكن صحيحا لظهر من بعضهم انكاره
ووجه الاستدلال به ظاهر فانه صلعم نص على امامتهما نصا صريحا لا يحتمل التأويل ولا يقدح في ذلك انه يلزم منه ثبوت امامتهما في
كل زمان فيكونان امامين في زمن ابيهما ويكون الحسين اماما في زمن الحسن ونقل الواحد تأويله على انهما يصيران امامين
اذا بويع لهما فانه وان اقتضى ذلك فالاوقات التي ذكرها خارجة بالاجماع الامة على انه لا امر لهما في زمن ابيهما ولا للحسين في زمن
الحسن فصارت تلك الاوقات مستثناة من الخبر لعدم الدلالة على حق وجها وبقي ما عداها على اصل دلالته واما حمله على
انهما يصيران امامين اذا بويع لهما فعدول عن ظاهر الخبر وخروج عنه فلا يصار اليه لعدم الدليل عليه ومن الادلة على
ثبوت امامتهما عليهما السلم اجماع العترة قال الفقيه حميد فان ذلك معلوم ضرورة من احوالهم ومن الادلة على ذلك ايضا ان كل واحد منهما
عليهما السلم قام ودعا وبايعه اهل الحل والعقد قال الفقيه حميد وذلك معلوم ضرورة ومن الادلة ايضا انهما افضل الخلق بعد ابيهما وقد
ثبت ان الافضل اولى بالامامة من غيره والقول بان الحسن علم كان افضل اهل زمانه هو المختار ودليله اجماع العترة على ذلك
ولان المعلوم كان له علم امامته دل على افضليته اذ لا يكون الامام مفضولا وروي عن ابي علي وبعض المعتزلة ان سعد بن ابي وقاص
كان افضل منه ولو دعا كان احق بالامامة ولانه احد العشرة وقد ورد في فضلهم وارتفاع درجتهم من الاخبار ما لا يخفى ثم
كان الحسين علم افضل اهل عصره بعد اخيه الحسن لما تقدم من الادلة اجماع العترة على ذلك والنص ويدل على فضلهما ايضا
ما ورد فيهما من الاخبار النبوية كقوله صلعم الحسن والحسين سيدا شباب اهل الجنة في الجنة وغير ذلك مما يطول ذكره ولا
يخفى امره قوله فرقة زعمت انه ليس بامام لانه كفر مع ابيه بالتحكيم ولم يبين هذه الفرقة من الخوارج وقد سبق الرد عليهم
قوله وفرقة زعمت انه كان اماما ثم كفر بتسليم الامر الى معاوية هؤلاء ايضا من الخوارج ولا نعول على ما قالوه وقد ذهب
الاكثر من المسلمين الى ان صلح الحسن علم كان صوابا لا خطية فيه ولا مأثم لانه لم يصالح الا بعد ان خذله اعوانه وخشي
على نفسه واهل بيته الاستئصال ولا شك حينئذ في صواب السكون والهدنة وانه الاصلح والارجح لدفع المضار والامن من
الاستئصال ولا نزاع في انه يجوز للامام مصالحة الكفار والبغاة اذا عدم الثقة بانصاره او قل عددهم او لغير ذلك من الاسباب
كما جاز للرسول صلعم ان يصالح المشركين عام الحديبية مع انهم شرطوا الصلح على انه يرد اليهم من جاء من المسلمين ولا يردون اليه
احدا ولم يصالح الحسن علم بترك الامامة والانخلاع عنها بل على امانه واصحابه وارتفاع الحرب وانه لا يجري عقد لاحد
حتى يموت معاوية لكن معاوية غدر ولم يف بشيء منه وقد اختار في البيعة ليزيد قبل ان يموت فاكثر الامة يذهب الى ان الحسن
علم لم يعزل عن الامامة بذلك الصلح بل امامته باقية بعده كما كانت قبله وقالت الحشوية بل خرج بذلك عن كونه اماما وهو
قول عامة المجبرة ولهذا يسمون سنة الصلح عام الجماعة لاجماع الناس على معاوية حجة الاكثرين ان الامامة لا تبطل
بعد ان ثبتت واستقرت الا باختلال شرط من شروطها وحدث من الامام يوجب الفسق ولا شك ان امامة الحسن علم ثابتة
قبل الصلح قطعا ولم يخرج بالصلح عن شيء من الشروط ولا كان ذلك منه معصية لما سبق فضلا عن ان يكون فسقا قال الفقيه حميد
في العمدة ما تقدم عليه الا لما حدث في عسكره من اشياء منها مفارقة عبيد الله بن العباس الى معاوية بالخديعة التي فعلها معه
فاضطرب عسكره لذلك وحدث عليه من الخوارج ما هو ظاهر من الاشهار وطعنه علم في فخذه فاضطر الى الصلح قال ومولانا
ذكر في حديقة معوية لعبيد الله انه كتب اليه ان الحسن قد راسلني في الصلح وهو مسلم الامر الي فان دخلت طائعا الان

كنت

كنت متبرعا والا دخلت وانت تابع وان جئتني الان اعطيتك مائة الف درهم نعجل لك في هذا الوقت نصفها واذا دخلت الكوفة النصف
الاخر فانسل عبيد الله ليلا فدخل عسكر معاوية فاما ما نال الحسن عليه من الخوارج فانهم لما توهموا انه يريد الصلح
شدوا على فسطاطه فانتهبوه حتى اخذوا امامته ونزع مطرفه من عاتقه فبقي جالسا متقلدا السيف بغير رداء ثم ركب واخذ رجل من بني
اسد بلجامه وطعنه فوقعت في فخذه فشقه حتى خالط اربيته فسقط عليه الى الارض وحمل على سرير الى المداين قال
الفقيه حميد وقد روينا ان الحسن عليه قال له عند مصالحة معوية اجاد انت فما ارى من موادعة معاوية قال نعم قال انا
لله وانا اليه راجعون ثم قال لولا ما يكن الا في الف رجل لكان ينبغي لنا ان نقاتل على حقنا حتى ندركه او نموت وقد اعذرنا
فقال الحسن وكيف لنا بالف رجل من المسلمين الى اذكرك يا اخي ان تصير على ما ارى يدا او يرد على امر الى فوالله ما الوكد وبعث
وامه محمد صلى الله عليه وسلم عن ابك ترى ما صنعوا الى ابيها ولا ترجوا ان ندرك حقنا انا اليوم يا اخي في شغف وعذر لنا وشغلنا العذر
حتى قبض بيننا قال فكف الحسين وسكت **قوله** لانه كان ظاهر الفسق بل ظاهر الكفر وفي تعليق الشرح اختلف الناس
في معوية على اقوال بعد اتفاق اكثر الامة على اجماع حصال الشر فيه فمنهم من قال انه كافر وهو قال مسروق ومنهم من قال
انه منافق ومنهم من قال انه فاسق وهذا راي اهل البيت وساير العدلية وهو قول جمهور المسلمين ومنهم من ذهب الى انه مخطي اجتهاد
وهاولا يحتجون بالاجماع قال مولانا علي ولقد صم الاصم عن استماع الحق وطلم بما قاله وعق وحنث فلولا الحشوية
جهاله وتركوا من الباطل والضلاله ولبلس الا من جهنا ولكنهم اتوا شيئا فريا قال سعد الدين التفتازاني في شرحه على العقد
مع انه من يحسن القول في معرفة المشهور من السلف اب اول من بغى في الاسلام معوية قال مولانا علي والقول بانه اجتهاد
خطا المجتهدين هو الظاهر من مذهب اهل الحديث وهم يحسنون الكلام فيه ويثنون عليه ويرضون عنه حتى قال صاحب البهجة
ما لفظه نصيحة عز مصنف وهي ان من يقع في عمرو بن العاص ومعاوية وغيرهم من اجلاء الصحابة او من يشمله اسم الصحبة
التي لا يوازنها عمل وان جل ويتسببون الى سبهم لهنات صدرت منهم مما تقدم النهي النبي صلى الله عليه وسلم بالكلام فيها واخبر بوقوعها
منهم ونهى عن سبهم على الاطلاق فقال لا تسبوا احدا من اصحابي فان احدكم لو انفق مثل احد ذهبا ما ادرك مد احدهم ولا
نصيفه الى اخر ما ذكره وتراهم يتكلفون لمعاوية ذكر فضايل ومناقب واكثر ما ياتون به انه كتب الوحي وربما يروون في شانه
احاديث حتى يجدوا من مناقبه لو اوردوا من فضايله ما اخرجه مسلم من رواية ابن عباس قال كنت العب مع الصبيان فجاء رسول
الله صلى الله عليه وسلم فتواريت خلف باب فجاء فحطاني حطاة وقال اذهب الى معوية فادعه لي قال فجئت فقلت هو ياكل ثم قال اذهب
فادع لي معوية قال فجئت فقلت هو ياكل فقال لا اشبع الله بطنه وممن اورد هذا الحديث في الفضايل وعده من فضايله البارزي
في تجريد جامع الاصول ولعلهم نظروا الى انه صلى الله عليه وسلم قال ما معناه اللهم اني بشر اغضب كما يغضب البشر فمن دعوت عليه من
اصحابي فاجعلها له رحمة او كما قال فاعجب من هذا التكلف والتعسف وايراد المثالب في معرض المناقب واي فضيلة في النهم وسوء
الاكل والتشاغل به عن اجابة الرسول وما يدل عليه ذلك من سوء حظه واخترامه القدوم على رسول الله وقد جعل اليه
وكونه دعا عليه دعا يقضي بالسخط والبغض له واستثقال ما هو عليه وان كل واحد من هذه الامور لحديرة بان يدل على انحطاط
درجته وانخفاض منزلته وسوء حظه وسقوط مرتبته وقال ابن حجر في كتابه تقريب التهذيب في ترجمة معوية بن ابي سفيان
صخر بن حرب بن امية الاموي ابو عبد الرحمن الخليفة صحابي اسلم قبل الفتح وكتب الوحي فانظر الى تكلف المدح والميل اليه
ولقبه بالخليفة وتثبيت الخلافة فيه وحذف ما زاد هنته فظ ما في حاشية البهجة ما لفظه ليس معوية رضي الله عنه من
اجلاء الصحابة بل من ادونهم حالا واقلهم حلالا وعدادهم للدين وهدمهم لقواعده وبلغهم به وعظم جرائتهم على هتك

استثارة واحداثهم الاحداث العظيمة فيه لا يخفى على مميز ولئن شتموا ولعنوا فغير مستنكر ذلك فقد شتموا ولعنوا ابن عم رسول
الله صلعم وسيد العترة وامير المومنين وذا الفضل المبين والله المستعان كيف يسع علمهم ويحسن الظن فيهم ويذكر فضايلهم
وهم الى الرذايل اقرب منهم الى الفضايل ولعلم ان اكثر تعويل اهل الحديث ومن يحسن الظن في معوية على وجهين احدهما ماله من الصحبة
والكتابة والثاني اعتقاد ان ~~اكثر تعويل اهل الحديث ومن يحسن الظن في معوية على وجهين~~ الذي كان منه من الاحداث صدر عن
اجتهاد وظن بلا ثابة به ونحن نبين ما يقتضي عدم التعويل على ذلك اما الصحبة فلا كلام ان له صحبة وان صحبة رسول الله صلعم
شرف وزين فخم ولكن لم يثبت انها تبيح المحرمات ولا تكفر الذنوب الموبقات بل العقل والنقل يقضيان بعكس ذلك اما العقل فلان
شكر المناسب عليه وفي حكمه ان جزاء الصحابي الذي صحب رسول الله صلعم دهرا طويلا وشاهد انوار النبوة وانفجار انهار
الحكمة واخذ شيا عنه من غير واسطة اعظم موقعا من جزاء غيره وادراك الشقاوة وشره التمرد وعظم العتو لمن
يشهد لكن بالنفاق وجميع مساوي الاخلاق واما النقل فقوله تعالى يا نسا النبي من يات منكن بفاحشة مبينة يضاعف لها العذاب
ضعفين واكد ما ذكرناه وذلك ان صحبتهن لرسول الله وهي ابلغ صحبة واخصها واعظمها لم يكن سببا في التجاوز عنهن بل في
التغليظ عليهن فكيف يكون صحبة معوية مع نوع من النفاق بعد التمييز والعلم وابلغ الشقاق سببا في التجاوز عما كاد به الاسلام
واحدثه من المصايب العظام والحوادث الطوام وقد وردت عنه صلعم في تعظيم عقاب الخلفا الذين لا يعملون بعلمهم انهم يكونون
اول اهل النار دخولا فيقولون اي ربنا بدينا بنا قبل عبدة الاوثان فيقال ليس من علم كمن لا يعلم ولا كلام ان اصحاب رسول
الله اكثر الناس علما بالواجبات والمحرمات لانهم شاهدوا الرسول المبلغ واخذوا عنه وعلموا ذلك ضرورة من قصده وعنه صلعم انه
قال انا فرطكم على الحوض وليشفعن الي برجال منكم اذا اهويت اليهم لاناولهم اختلجوا دوني فاقول اي رب اصحابي فيقال
انك لا تدري ما احدثوا بعدك فاقول سحقا سحقا لمن بدل بعدي وفي رواية اخرى لمسلم قال يرد علي امتي الحوض وانا اذود الناس
عنه كما يذود الرجل ابل الرجل عن ابله قالوا يا رسول الله تعرفنا قال نعم لكم سيما ليست لاحد غيركم تردون علي غرا محجلين من
اثار الوضو وليصدن عني طايفة منكم فلا يصلون الي فاقول يا رب اصحابي فيجيبني ملك فيقول وهل تدري ما احدثوا بعدك وان
حوضي ابعد من ايلة الى عدن فانظر في امر معوية وهل احد من اصحاب رسول الله احدث في الاسلام مثل ما احدث فانكر الحدث
لا سيما الذي هدم اركانه وزنق صفوه وخلط فيه وسن فيه للخلفا السو اتباع هواهم واستبدادهم وعدم الالتفات الى حسنة الا
واما الكتابة للوحي فايها وان كانت خصلة شريفة ومنقبة فاضلة لكل من اتصف بها الصلاح والفلاح اهل وقد كان من يعض الكتاب
للوحي ما كان من ردة وغيرها ووقفنا في بعض التواريخ على ان الحافظ بالغ في ذم الكتاب حتى قال ما قولك في قوم اول من كتب منهم
لرسول الله صلعم بالوحي خالفه في كتابة ما نزل الله فيه انا ريسان يهذر الى جزيرة العرب فارا كافرا ثم استكتب معاوية فكان اول
من غدر بامامه وحاول نقض عرى الاسلام في ايام معمر كتب عثمان لابي بكر مع طهارة احلافه فلم يمت حتى اداه عرق الكتابة الى ذم
من ذمه من اوليايه ثم كتب لعمر زياد بن ابيه فانعكس شر مولود وكتب لعثمان مروان بن الحكم فخانه في خلافته واشعل حربا في
مملكته واما الوجه الثاني وهو تحسين الظن بتعويه واعتقاد انه اقدم على البغي اجتهادا منه فلو ادعت الضرورة في خلاف
ذلك لم يعد مجازفة فان معوية لم يكن من اهل البله والجهل بحال نفسه وحال غيره بل من اهل الدها والنكر والافراط في
الالمعية والذكا وحاشا لله ان يعتقد في نفسه انه احق بالخلافة واصلح للمسلمين وانفع في امر الدين من امير المومنين وسيد
الوصيين وافضل امة النبي الامين او ان يعتقد ان ما كان منه من البغي والعدوان واثارة الفتن المفضية الى سفك الدما الواسعة
واتلاف الاموال في طلب الرياسة ومنازعة الامر اهله وما سنه في الدين من سنن الجبابرة وسلاطين الظلم كان اصلح في باب
الدين واعود نفعا على المسلمين وقد كان يظهر على لسانه وفي فلتات كلامه الاعتراف الصريح بحاله وحال من عاداه والاقرار بفضل

امير المو

اميرالمومنين ومحله وبانه بعينه على العكس من ذلك ومهما عرض لمن يشك في امر من اموره فلن يعرض في اخر مكروه كما بدىها الاسلام
وانا بدىها النيابة الا بهدام وهي قيامه وقعوده وكدحه وكده وسعيه وجهده في توليته ابنه يزيد الخمور وامام الفجور قائد
المسلمين وامورهم الدينية والدنيوية وما كان منه من استهتاره ليله واظهاره في ذلك واعمال الحيل والتوصل اليه بكل وجه
وركوبه الصعب والذلول فيه وتعاطي انواع المكر والخديعة لتحصيله والاخذ بالشدة واللين والطوع والقهر حتى تم له ذلك
وجعله خاتمة عمله في عمره الذي انفقه في تعفير قواعد المفاسد وسن السنن السيئة التي عليه وزرها ووزر من عمل
بها الى يوم القيمة افيخطر ببالك انه اجتهد فاداه اجتهاده الى ان يزيد المارد الشارد على الله الذي قتل اسباط رسول الله
وكشف استار حرمه وحرمه واباح مدينته طيبة التي حرمها وقتل اصحابه وابناهم فيها وربط خيله في مسجده وقبره
الى سواريه يبول وتروث فيه اصلح للمسلمين من سبط رسول الله ومن افاضل اصحابه صلعم وارجح لتولي الخلافة على المسلمين
لا والله ما يعتقد ذلك ولا يظنه احد من المميزين واكثر ما ينبغي ان ينتهي اليه من حسن الظن فيه وان لم يكن من اهل ذلك ومستحقه
ان الحامل له على ذلك محبة الدنيا والاخلاد اليها وعدم الالتفات الى الاخرة والتعويل عليها وانه اتبع فيه هواه وباع اخرته
بدنياه اذا كنا على صحة العقيدة الا انه حملنا فهذا احسن المحامل في حقه واما اسواها وليس ببعيد فهو ان يحمل على
الشقاق والنفاق وانه لما اعجزه واباه حرب رسول الله وصده عن دعوة الخلق الى الحق وقهر الاسلام واظهره الله عليهم
وعلى رغم منهم دخل هو وابوه في الاسلام كارهين واظهراه لما لم يجدا مسلكا سواه فلما امكنته الفرصة انتهزها
واسرع الوثبة واعمل فكره في هدم قواعد الدين ونقض ما ابرم منه وتكدير موارده وطمس انواره واثاره وتوعير
مسالكه وهذا هو الذي يرشد اليه مآل امره والذي يقضي به النظر المحرر في شانه ولم يستبق من نسكه بالاسلام الا ما علم انه
لا يبقى ولا استتب له امر مع مفارقته ولعله لو تمكن له الوساد وعزوا ليه يروح له عود عبادة الاصنام وطمس نعت انوار الاسلام
لما عدل عن ذلك وهذا والله كلام من رفع التعصب عن نفسه ووفى النظر حقه وقصد الى السلوك في منهج الانصاف كما بينا
عليه كتابنا هذا من اوله الى اخره قوله منها انه حارب امير المومنين لم يقتصر على حربه والبغي عليه فقط بل ضم الى ذلك
سبه والاستخفاف به وسن لعنه من فوق المنابر حتى كانت تلك سنة لهم مستمرة في حياته وبعد موته فقيل قدر الف شهر في
مدة خلافة بني امية لم ينقطع منها الا في خلافة معوية بن يزيد قدر اربعين يوما ومدة خلافة عمر بن عبد العزيز وهي سنتان
وخمسة اشهر واربعة عشر يوما ومدة خلافة يزيد بن الوليد وهي ستة اشهر وايام فانظر في عظم ما اجترى عليه وقد
قال تعالى ان الذين يوذون الله ورسوله لعنهم الله في الدنيا والاخرة واعد لهم عذابا مهينا قال الفقيه حميد ولا شبهة انه لا اذى لاحد
على الله واما المتاذي ذا اولياوه ولا شبهة ان اذا علي عليه السلام من المؤذيات لكل من دخل في قلبه الايمان وذاق حلاوة الاسلام
فيجب ان يكون معوية ممن لعنه الله في الدنيا والاخرة واعد له العذاب المهين قال والعجب من هولاء الجهلة الذين لو سمعوا رجلا
يسب ابا بكر وعمر وكذلك عثمان على كثرة احداثه لما مالكوا عن الحكم بفسقه بل ربما تعدى ذلك الى قتله وقتاله ولم يحفلوا بما
فعله معاوية الضال من حرب امير المومنين وسبه ولا يتفوهون بذلك قوله كما يشهد به قوله عليه السلام لعمار تقتلك الفئة
الباغية هذا الحديث مما لا شك في صحته واطباق الامة عليه وهو في البخاري من رواية ابي سعيد وقد ذكرنا المسجد قال كنا
نحمل لبنة لبنة وعمار لبنتين لبنتين فراه النبي صلعم فجعل ينفض التراب عنه ويقول ويح عمار تقتله الفئة الباغية يدعوهم الى
الجنة ويدعونه الى النار فانظر الى عدم انصاف الفقهاء واهل الحديث مع موافقتهم على صحة هذا الخبر وروايتهم له وفي الاخر عن
عمار رضي الله عنه قال [illegible] حرب معوية لقد قاتلت هذه الراية يعني راية معوية واحزابه مع رسول الله صلعم ثلث مرات وما
هي اليوم باتقى منها في المرات الاول قوله على يدي امراته بنت الاشعث ذكر ان معوية لما استثقل حياة الحسن عليه السلام [illegible] ما

هو عليه من العداوة الشديدة لآل رسول الله احتال في سمه على يدي امرأته جعدة بنت الأشعث وبذل لها مائة ألف درهم
ووعدها أن يزوجها ابنه يزيد فسقته السم ووفى لها بالمال دون التزويج والأقرب الذي حمله على ذلك ما علم من أنه لا يتم له ما
أراد من عقد الخلافة ليزيد مع بقاء الحسن لميل الناس إليه ولما انعقد عليه الصلح بينه وبينه من أنه لا يجري منه شيء من ذلك وأنه
لا يتم وله في أمر الخلافة وإنما عائدة إلى الحسن بعد موته والله أعلم قوله وأما كفره فقد تقدم أن جماعة يصرحون
بكفره ومتمسكهم ما ذكره المصنف ولأنه كان يقول بالجبر ويعتقده بل لعله رأس أهل الجبر وإمامهم فيه ونقل أنه قال على المنبر
إنما أنا خازن من خزان الله أعطي من أعطاه الله وأمنع من منعه الله فقام إليه أبو ذر رضي الله عنه وقال كذبت يا معاوية إنك لتعطي
من منعه الله وتمنع من أعطاه الله فقال عبادة بن الصامت صدق أبو ذر وقال أبو الدرداء صدق عبادة وروي عنه أنه قال لو كره
الله ما نحن فيه لغيره فقال في العبرة فاعتقد أن الله لو لم يكره شيئا إلا ويغيره مظهرا بذلك أن الله قد أراد ما هو عليه من الأفعال
القبيحة قوله حتى سمي العام الذي استولى فيه بعام السنة وبه سميت المجبرة أهل السنة سامل هذا وسطرته فلم نقف
عليه لغير المصنف والظاهر أنهم يلقبون بأهل السنة اعتقادا منهم أنهم المتبعون للأحاديث النبوية والقائلون بموجبها ولهذا
قال الزمخشري منهم لجماعة سموا هواهم سنة وجماعة حمر لعمري موكفة كما ذكره في الكشاف قوله والمشهور
أنه ألحق زيادا بأبي سفيان هو زياد بن أبيه الأمير المشهور لم يكن له أب معروف وإنما ولد لغير رشدة وكانت أمه بغيا بالطائف
مشهورة بذلك لحملت به عن زنا وكان من أهل الشهامة والكمال في أمور الدنيا وولي إمرة واستكتبه وقربه عمر بن الخطاب وبلغه
عنها أمور لكونهما فاستحضره فوصل إليه إلى المدينة وراجعه وبالقرب منهم علي عليه السلام وأبو سفيان فأعجب علي بكلامه وشاهد
وقال أبو سفيان أن يكون هذا إلا فرسا قد كان أبا سفيان قال والله ما وضعه في رحم أمه غيري أو كما قال وكان زياد هذا من عمال علي
عليه السلام المشددين على معاوية وأراد معاوية أن يعينه فما قدر وبقي على ذلك إلى أن ذهب أمير المؤمنين ووقع صلح الحسن عليه السلام فنزل
به معاوية حتى خدعه واستدرجه على أن يكون أخاه وألحقه بأبيه وثبتت له نسبا لمكر وقضيتهم مذكورة مستوفاة في عدة من التواريخ
ومن طالعها علم منها تقلبنا بلغ معاوية بالدين وتهاونه به ومجاوليه لهدم قواعده وعدم تعويله على شيء منه حتى لقد ذكر في
بعض التواريخ على أنهم أحضروا شهودا على ما أرادوه من الاستلحاق وأنهم احتالوا في تحصيلهم وكان ذلك في المسجد الجامع
فشهد بعضهم أنه اجتمع بأبي سفيان بالطائف وأن أبا سفيان أمره ذات ليلة بأن يطلب له بغيا فطلب له أم زياد فأتى معها وسأله
بعد كيف وجدها فما زاده منها فأثنى عليها فقال لولا دفر في إبطها ونحو ذلك من جزء غليظ الفاحشة ومجازهم الواضحة
قوله فرد ما هو معلوم ضرورة من الدين يعني وهو أن ولد الزنا لا يثبت له أب ولا ينتسب إليه وأن الولد للفراش ولا شك في
ذلك وإنما كان إلحاق ولد الزنا بالزاني عادة الجاهلية وشنيعتهم القبيحة غير المرضية قوله فليبقر بطنه أي ليشقه يقال
بقرها عن جنينها أي شق بطنها قوله وعنه صلعم يا علي لا يحبك إلا مؤمن ولا يبغضك إلا منافق هو مما أخرجه
البخاري ومسلم في صحيحيهما عن علي عليه السلام أنه قال والذي فلق الحبة وبرأ النسمة إنه لعهد النبي الأمي إلي أنه لا يحبني إلا مؤمن ولا
يبغضني إلا منافق وهذا الحديث متمسك من ذهب إلى أن معاوية منافق وكذلك ما روي عنه صلعم يا علي يحبك المؤمنون ويبغضك
المنافقون ومن المعلوم ضرورة أن معاوية في نهاية البغض له عليه السلام واحتج أيضا بما روي عنه صلعم من فرح بموت علي فهو
منافق وكذلك ما روي عنه صلعم فكيف إذا وقع الفرح بموت أعلم العلماء أمير المؤمنين ولا شك أن معاوية سر بذلك وقد روي أيضا
أنه لما بلغه موت الحسن عليه السلام فرح بذلك كثيرا وخر ساجدا وروي أن معاوية سمع مؤذنا يقول أشهد أن محمدا رسول الله فقال
ما معناه لله أبوك يا ابن عبد الله لقد هتفت بذكرك حتى قرنت اسمك وذكرك باسم الله وذكره قال في تعليق الشرح وهذا يقضي بأنه يعتقد
أنه لم يكن رسول الله حقا وإنما اقتضت ذلك لبغيته قوله ولا شبهة أن القاسطين معاوية وأصحابه هو كذلك إلا أن هذا لا يقتضي

310

بكفره لان القاسط هو الجائر ومن بغى وفسق فقد جار **قوله** والمشهور ان الحسن عليه السلم يوم مناظرته مع معوية وعمرو
واشياعهم الى آخره روى انه اجتمع عند معوية عمرو بن العاص وعتبة بن ابى سفيان والوليد بن عقبة بن ابى معيط والمغيرة
بن شعبة فقالوا يا معوية ارسل لنا الى الحسن بن على لنسبّ اباه ونوبخه ونصغّره قال عمرو فان الحسن قد احيى اباه وخفقت
النعال خلفه وامر فاطيع وقال فصدق وهذا رافعه الى ما هو اعظم منه فلو بعثت اليه فاخذنا منه النصفة كان رايا فقال
معوية انى اخاف ان يقلدكم قلائد تبقى عليكم فى قبوركم فوالله ما رايته قط الا خفت جنابه وهبت عتابه فلم يعذروه
فارسل له معوية فقال عليه السلم للرسول من عنده فسمّاهم فقال ما لهم خرّ عليهم السقف من فوقهم واتاهم العذاب من حيث لا يشعرون
اللهم انى ادرا بك فى نحورهم واعوذ بك من شرورهم ما لقسمهم ثم سب وكيف شئت وانى شئت بحولك وقوتك يا رحمان وقال
هذه كلمات الفرج فلما دخل عليهم بدا عمرو بن العاص فتكلم وبالغ فى الوقوع فيه عليه السلم وفى ابيه وفى المسور له ثم تكلم عتبة نحو ذلك
ثم كذلك الوليد ثم المغيرة فلما فرغوا تكلم الحسن عليه السلم فقال والله يا معوية ما شتمنى هؤلاء ولكنك شتمتنى بفحشك وخلقا سيئا وبغيا علينا
وعداوة لرسول الله صلعم قديما وحديثا ولا ابدأ الا بك ولا اقول الا دون ما فيكم ثم احذ عليه السلم فى ذكر فضائل على وتقريرها
عليهم نشدهم الله فيها ثم خرج الى ذكر معوية فقال ونشدتكم الله اتعلمون انك كنت تسوق اباك وتقودانه احوك عتبة هذا على جمل
احمر بعد ما عمى ولعن رسول الله الجمل والقائد والراكب والسائق ونشدتك الله اتعلم انك كنت تكتب لرسول الله وكان بعثك يحتاج
فارسل اليك يوما فقال الرسول هو ياكل فاعاد ذلك مرارا كل ذلك يقول هو ياكل فقال عليه السلم اللهم لا تشبع بطنه فتنشدتك الله
الست تعرف ذلك اثر دعوته فى نهمتك واكلك ورغبة بطنك ونشدتك الله الست تعلم ان رسول الله لعن ابا سفيان فى سبعة مواطن
ثم ذكرها وعدها قال ومنها العسكر يوم ابوك هم ان يسلم فبعث اليه بشعر معروف ثم قال فهذه مواطن لعنت فيها انت وابوك ومنها
ولايتك عمر الشام فخنته وولاك عثمن فتربصت به وقاتلت عليا على امر كان اولى به منك عند الله وعند الكتاب احله صار الى
خير منقلب وصرت الى شر مثوى وقد خفت منك من عوتك قال مولانا عليه السلم فى قول المصنف فقرّر على معوية ان رسول الله
لعنه فى عشرة مواطن نظر لان اكثرها مستند الى ابيه ومقصور عليه وكان الاحرى لعن ابيه بجرى لعنه وليس بمستقيم ثم
قال الحسن عليه السلم واما انت يا عمرو فقاتل لومك انك ولدت على فراش مشترك وقد اجتمع فيك خمسة من قريش ابو سفيان بن حرب
والوليد بن المغيرة وعثمن بن الحويرث والنضر بن حارثة والعاص بن وائل كل واحد منهم يدعى انك ابنه فغلب عليك جزار قريش
الامها حسبا واخبثها منصبا واعظمها لعنة ثم قمت خطيبا فى نادى قريش فقلت انى شانئ محمد فانزل الله ان شانئك هو
الابتر وسا فى ذكر مثالبه ثم قال واما انت يا عتبة فوالله ما انت بحصيف فاجيبك ولا عاقل فاعتبك ولا فيك خير يرتجى ولا
شر يتقى واما وعيدك اياى بالقتل فهلا قتلت الذى وجدته على فراشك الى اخر ما ذكره من توبيخه وتقريعه ثم قال واما انت يا وليد
فلا الومك ان تسب عليا وقد جلدك فى الخمر وقتل اباك بيده صبرا عن امر رسول الله وكيف تسبه وقد سماه الله فى عشر ايات مومنا
وسماك فاسقا الى اخر ما زجره به ثم قال واما انت يا مغيرة فوالله ما كنت حقيقا ان تقع فى هذا الكلام انما مثلك مثل البعوضة حين وقعت
على النخلة فقالت لها استمسكى فانى نازلة عنك فقالت النخلة والله ما شعرت بوقوعك فاسقطى على بهوضك ثم ساق فى اسقاطه
وتكذيبه فلما فرغ نفض ثيابه وخرج فقال معوية ذوقوا فقد سانكم والله ما قام حتى اظلم على البيت الشرى الوهم والاشفق
على اسعاده لهم شعرا واستعذره فى ذلك اعتذارا وهو من المقامات الجليلة **قوله** وقال الشعبى كان خطباء بنى امية
الى اخره روى ابن عبد ربه فى عقده نحو هذا عن عبد الله بن عروة بن الزبير قال بعض ابى له عليا فقال ابوه عبد الله بن عروة
والله ما بنت الدنيا شيئا الا هدمه الدين ولا بنى الدين شيئا فهدمته الدنيا اما ترى عليا وما تظهر هؤلاء من بغضه ولعنه على المنابر
والله كانما ياخذون بناصيته رفعا الى السماء وما ترى بنى مروان ما يندبون به موتاهم من التابين والمدح فكانما يكشفون عن الجيف

التابين ذكر محاسن الميت

قوله ثم فرقة من النواصب النواصب لقب لمن مال عن أهل البيت ونصب العداوة لهم وأنكر فضلهم وظهر بحاملة عليهم قوله
لكفى أي لكفى ذلك دليله على أنه ليس من أئمة الهدى بل من سلاطين الجور والاعتداء وحق ذلك فإن عمر رضي الله عنه عزل عن ابنه
وهو من فضلاء الصحابة وأرباب التقى والعبادة لما اعتقد أن غيره أحق بالأمر منه فذاك فعل أهل العدل وأرباب الفضل وأما
معاوية فإنه سلك سبيل كسرى وقيصر وفرط في النظر للمسلمين وقصر واختار يزيد لأنه ابنه مع علمه بأنه لا يصلح أن يتأمر
وإن استخلافه أمر منكر فلا بورك فيهما من خلف وسلف ولا شكر سعيهما في التعدي والسرف قوله وقد روي عنه صلعم
أنا حرب لمن حاربكم إلى آخره الخطاب موجه إلى الحسنين وأراد المصنف أن يزيد قد حارب الحسين فهو حرب لرسول الله ومحاربة
رسول الله كفر بلا شك وذكر في العمدة أن لفظ الحديث أنا حرب لمن حاربكم سلم لمن سالمكم قاله لعلي وفاطمة والحسن والحسين
قوله عليه مثل عقاب أهل النار وقد روي هذا الحديث بتمامه طويله وهي قد شدت يداه ورجلاه بسلاسل من نار
منكس في النار حتى يقع في قعر جهنم له ريح يتعوذ أهل النار إلى ربهم من شدة ريح نتنه وهو فيها خالد ذائق العذاب الأليم قوله
معها سار مصنوعة الرواة مصبوغة بالدم قوله والأحاديث الواردة في قتل الحسين إلى آخره مما ورد عنه صلعم
أنه قال يقتل ابني الحسين بظهر الكوفة الويل لقاتله وخاذله ومن ترك نصرته وعن معاذ بن جبل قال خرج علينا رسول
الله صلعم متغير اللون فقال أنا محمد أوتيت فواتح الكلام وخواتمه فأطيعوني ما دمت بين أظهركم فإذا ذهب بي فعليكم بكتاب
الله عز وجل أحلوا حلاله وحرموا حرامه أتتكم الموتة أتاكم الطاعون بالروح والراحة كتاب من الله سبق أتتكم
فتن كقطع الليل المظلم كلما ذهب رسل جاء رسل تناسخت النبوة فصارت ملكا رحم الله من أخذها بحقها وخرج منها كما
دخلها أمسك يا معاذ واحص فلما بلغت خمسة قال يزيد لا بارك الله في يزيد ثم ذرفت عيناه صلعم ثم قال نعي إلي ولدي
الحسين وأتيت بتربته وأخبرت بقاتله والذي نفسي بيده لا يقتل بين ظهراني قوم لا يمنعونه إلا خالف الله بين قلوبهم
وسلط عليهم شرارهم وألبسهم شيعا ثم قال صلعم واها لفراخ آل محمد من خليفة مستخلف فاسق مترف يقتل خلفي
وخلف الخلف وعن عائشة قالت دخل الحسين على رسول الله صلعم وهو يوحى إليه فركب ظهره وهو منكب ولعب على ظهره فقال
جبريل عليه السلام أتحبه يا رسول الله فقال يا جبريل وما لي لا أحب ابني قال فإن أمتك ستقتله من بعدك فمد جبريل يده فأتاه بتربة
بيضاء فقال في هذه الأرض يقتل ابنك واسمها الطف فخرج صلعم والتربة في يده وهو يبكي فقال يا عائشة إن جبريل أخبرني
أن ابني الحسين مقتول في أرض الطف وأن أمتي ستفتن من بعدي ثم خرج على أصحابه علي وأبي بكر وعمر وحذيفة وعمار وأبي ذر
وهو يبكي فقالوا ما يبكيك يا رسول الله قال أخبرني جبريل أن ابني الحسين يقتل بعدي بأرض الطف وجاءني بهذه التربة وأخبرني
أن فيها مضجعه ومصرعه قال في العمدة كيف يلتبس أمر يزيد وأحد مثالبه قتل الحسين بن علي ولد رسول الله وإمام
الهدى والذي دمعت له عين رسول الله صلعم قبل قتله واغتم بهلاكه كما علم ذلك بخبر جبريل فأي أمر إلا يعظم لما يعظم
له رسول الله لبناة عن الإسلام قوله وله في ثبوت السقالة هي بقية النسر الذي ذكره الجوهري في صحاحه قوله
يوم الحلبة قال ابن فارس الحلبة خيل تجمع للسباق من كل أوب كما يقال للقوم إذا جاءوا من كل أوب للنصرة قد أحلبوا
قوله نكث ثناياه أو نقضت نكث أصله النكث وهو أن ينكث الشيء فتؤثر فيه بقضيب أو غيره ذكره في المجمل والقضب الغصن
وفي رواية بقضيب خيزران قوله وهذه الأبيات لابن الزبعرى أنشدها في قصة أحد قوله لكنه زاد فيها يعني البيت الآخر
وفي رواية لست من سنخي يزيد أباه وأما قوله لست من عتبة فلعله أراد عتبة بن ربيعة وهو أبو جدته أم أبيه
وهذا منه كفر صريح قال في العمدة حسبي في العدة ولا خلاف بين الأمة أن ذلك كفر

القول في الطريق إلى ثبوت الإمامة بعد الحسن والحسين

وسيأتي ذكر حسب ذلك في القول في الطريق إلى ثبوت الإمامة لكنه أطلق هناك وقيد هنا فجعله

كلاما

كلاما في الطريق الى ثبوت الامامه اليها بعد اهل النص واخذ الاستدلال على المختار الى هذا الفصل **قوله** وقام بسه داعيا الى
الحق ونابذ الظلمه فقد قدمنا شأن معنى الدعوه ومنابذه الظلمه والقصد ما يفهم وان يكون بمكان لا يدلهم عليه فيه ولا نفوذ
كلمة **قوله** هو العقد والاختيار وهذا قول المويد عليهم فيما روى عنه وقد تقدم ذكر صفة العقد والعاقدين وعددهم والخلاف
بين اهل هذه المقاله في تفاصيل ذلك **قوله** والتزمنا في دعوى اجماعهم عليهم السلام اكثر من هذا قد سبق تطبيق كلام المصنف
هذا وما يرد عليه من الاشكال وحاصله ان مثل هذا لا يكفي فيه الاجماع القطعي بل لا بد من النقل المتواتر عن كل واحد بعينه
خلافه منهم عليهم **قوله** وهذا تصريح من مقتدى اهل البيت الحادي الى الله تعالى الحسن كما ذكر بل تصريح بان الدعا الى الله والجهاد من شأن
الامام ومقصود الامامه وهذا مما لا نزاع فيه ولم يصرح بانه لا طريق الى الامامه سوى ذلك **قوله** ونحو ذلك من وجوه
الصلاح يعني في البيعه وقد احسن في تفصيل وجوه المصلحه فيها ولعله بقي منها اتباع السنه في ذلك واقتفا اثار السلف والعمل
بما سنه رسول الله صلعم فيها فقد كان يبايع الناس في صدر الاسلام بعد ظهوره كبيعة الحديبيه فانه صلعم بايع جميع اصحابه
المخلصين الذين يعلم من حالهم انهم غير متخلفين عن طاعته في البيعه وتقررها ومع وجودها وتقررها ولما ذاك الا لان
فيها اجرا وسكونا وطمانينة ونزول سكينه **قوله** لانها طريق اليها هذا تعليل عليل فانه من حق الطريق ان يتقدم
على المطروق اليه لانها وصله اليه ومن حق الوصله الى الشي ان يتقدم عليه فلا يسوغ ان يجعل كونه طريقا علة في مقارنتها
وعدم تقدمها ولا مانع من ان يقال اذا دعا الناس الى طاعته صار اماما في الوقت الثاني من الدعا وجبت الاجابه فيه وفي
كيف يدعو قبل ان يصير اماما قلنا واي مانع من ان يدعو ليصير اماما بالدعوه ويجوز له ان يدعو بعد استكمال الشرائط وجمع
اجابته لا لاجل ذلك

القول في ان الامامه بعد الحسن والحسين مقصوره على اولادهما

قوله وقد اختلف الناس في ذلك فقالت اصحابنا يعني اهل البيت عليهم السلام الا من ذهب منهم الى الاماميه منهم والجارودية من
الزيديه ومعه اكثر الناس المعتزله والصالحيه من الزيديه والخوارج والمجبره وساير الفرق الا شاذا منه **قوله**
اما العقل الى اخره قد سبق في غير موضع ان الامامه شرعيه وان ادلتها وطرقها لا تعلم الا من جهة الشرع واما ارادة المصنف
الاستظهار بما ذكره وغايته ان يدل على الاولويه فقط لا على عدم الجواز في غيرهم وهو لباب هذه المسله والمقصود منها **قوله**
الحمق والجهاله والظلم ونحو ذلك يعني من صفات النقص وما يعود بالخلل على امور الرياسه والحمق بسكون الميم وضمها قلة العقل
قوله لا سيما مع تظاهر الادله يعني مطابقة الشرع لما قضى به العقل على ما نورده من الدليل الشرعي في ذلك **قوله** ولا نجد
علما في بيان اجماعهم اكثر من ذلك قد سبق ما يقال في هذا وما يرد عليه **قوله** قلنا خلاف اصحاب النص مسبوق بالاجماع هذا
احد وجهين يجاب بهما السوال المذكور وهو الاقوى منهما وحاصله ان مذهب الاماميه في العتره حادث قد سبقه انعقاد اجماعهم
في الصدر الاول على جواز الامامه في البطنين فلا يعتد بخلاف من خالف في ذلك منهم بعد تقرر الاجماع وسبقه وذلك الاجماع ظاهر
من حالهم وانهم كانوا يطبقون على امامة القايم منهم حسنيا كان او حسينيا ولذلك لم يخالف احد منهم في امامة النفس الزكيه محمد
بن عبدالله ولا في امامة اخيه ابرهيم ولا في امامة الحسين بن علي الفخي وكلهم من اولاد الحسن وال في العمي وذلك معلوم ضرورة
من حالهم لمن عرف الاثار وسمع الاخبار فلا معنى لمباهتة الاماميه في شي منه قال واذا تقرر ان ذلك مذهبهم في الصدر الاول
صح ما رمناه من الاجماع على حصر الامامه في البطنين **قوله** على ان خلاف اصحاب النص الى اخره في هذا ما يكدر ويغير صحة
ذلك الاجماع المدعى من وجه اخر وهو ان خلاف الاماميه ليس خلافا في محل النزاع وهو عدم جواز الامامه في غير اولاد
الحسنين بل هم موافقون في ذلك واما العوامه فقصروها على بعضهم فاذن الخلل في دعوى الاجماع على محل النزاع **قوله** فقد
واتفقا انها لا تجوز في غير ولد البطنين لعل الاولى حذف لفظه ولد هذا ولقايل ان يقول ليس مثل هذا بعد موافقه للثله

هي ان الامامة مقصورة على اولاد الحسنين ومعنى قصرها عليهم ايجابا انها فيهم ولا يجوز في غيرهم على معنى انهم منصبها
وليس الامامية يوافقون الا في طرف منه وهو انها لا تجوز في غيرهم واولاد الحسين في ذلك عندهم مثل غيرهم فلم
يجعلوا المنصب ولا بطنا والله والا عبد وابه ولهذا غدم بعض اصحابنا ممن لا يقول بالمنصب بل لكون النص ورد في جماعة
معينين منهم ولو ورد النص على اولاد الحسن او غيرهم من العرب والعجم لثبتت فيهم الامامة ويوضح ما ذكرنا من قولهم على
النص انهم اسقطوا الغير اولاد الحسين كامير المؤمنين والحسنين لما ورد النص عليهما ونفوها عمن لم يرد نص عليه من
اولاد الحسين كزيد ويحيى بن زيد والناصر الوجه الثاني لجز به والحقيقة ان يقال ان الامامة من اهل البيت وان قصروا
بان الامامة لا تجوز الا في عدد مخصوص من ابناء الحسين فانما عولوا في ذلك على النص واذا ابين بطلانه سقط ما بنوه على ذلك
لان العترة وكذلك الامة اذا افترقت في المسئلة على قولين ثم صح بطلان احدهما تعين الحق في القول الاخر لانه لو بطل
مع بطلان الاول لادى الى خروج الحق عن ايديهم من حيث انهم قد صاروا كلهم قائلين بالباطل في مسئلة واحدة وخروج الحق
عن ايديهم يبطل كون اجماعهم حجة واجبة الاتباع وتحقيق هذا ان معنى كون اجماع العترة حجة ان جملتهم معصومة
عن الخطأ بحيث انهم لا يتفقون عليه فاذا امرنا انهم افترقوا على قولين كل واحد منهما خطأ فهم وان لم يتفقوا على احدهما
ويقولون بكل واحد منهما فقد اتفقوا معا على خطأ تضمنه ذلك وهو عدم القول بالحق في المسئلة ومخالفته والخروج عنه واعتقاد
خلافه قوله ويستتبع لك عن قريب ان مثل هذا القدر يكفي الى اخره قد سبق لنا تقرير ذلك وتحقيق ان الامة اذا افترقت على
قولين فقط وتبين خطأ احدهما لزم صحة الاخر لان الاجماع عليه بل اللازم على حكم عليهم جميعا بالاجماع على مخالفة الحق ومباينته
قوله فان قيل ان اجماع من عدا اصحاب النص الى اخره هذا سؤال واقع وقد احسن المصنف في تحقيقه وتلخيصه ولا اشكال ان دعوى
من ادعى الاجماع في هذه المسئلة دعوى فارغة وان الاجماع مما نحن فيه والتحقيق انا مسلمنا هذه لها طرفان احدهما ان
الامامة جائزة في هذا المنصب الشريف والثاني انها لا تجوز في غيرهم فاما الطرف الثاني فلا ينبغي ان يخطر ببال دعوى الاجماع فيه
وكيف واكثر الامة على خلافه واما الطرف الاول فدعوى الاجماع فيه ليست بعيدة عن الصواب وهو اجماع الصدر الاول فان
مذهب الامامية حادث والمعلوم من حال الصحابة كلهم الاتفاق على صحتها في اهل البيت حيث قد اجازوها فيمن هو ابعد منهم
ومن منزلته دون منزلتهم وكذلك من بعد الصحابة من التابعين وتابعيهم الى ان حدث خلاف الامامية قال الرازي في اتفق
اهل المقالات على ان الامامية لم ياخذوا مذهبهم عن ائمتهم وانما وضعها المنصور ابو الدوانيق لما ظهر انه لا يزال قائم من العلوية
يخرج عليه ورأى جماعة من الشيعة قد ذهبوا الى ان لهم اماما غائبا منصوصا عليه وينكرون امامة القائم وهم الكيسانية
فلا حيلة له الحيلة فاعملها في جماعة من اصحابه وبعث بذلك الى الاقطار التي يظن ان فيها من جهال الشيعة من تطرق عليه
الشبهة وبالجملة فالقول بجوازها فيهم اجماع السلف واقرب من سائر المذاهب الى اجماع من بعدهم ويصور في تصحيح الوجه
المذكور في اجماع العترة وهو ان قول اصحاب النص قد دلت الادلة على بطلانه فلو بطل قول سائر الامة بجوازها فيهم لكان الحق
قد خرج عن ايدي الامة وكانوا متفقين على الخطأ وهو مباينة الحق وعدم التمسك به واعتقاد خلافه قوله لكان لا اخبر نا ان يدعى
ان اكثر المحققين حسبه ابيات اذا ضرب المثل وانا قائل بذلك والقائل بان اكثره خمسة ايام عشر الشافعي واتباعه وبالعشر
اهل المذهب وغيرهم قوله فعلى بعضها دينه مثل دية المسلم وعلى البعض مثل نصف دية الاول كلام اهل المذهب والثاني كلام
ك ومن تابعه قوله ولم يحصل دليل قاطع مثل هذا على جوازها في غيرهم لم يعتد المصنف بادلة من اجازها في قريش وهي دعوى
الاجماع وما رواه من الاخبار اما الاجماع فلمنع صحته ودعوى ثبوت الخلاف واما الاخبار فلانها احادية والمسئلة قطعية
ولا اعتد بما احتج به من اجازها في جميع الناس من الاثار والاخبار لان دلالتها مستفيضة بما سبق وقد تقدم ذكر ذلك مفصلا قوله

فيبقى هذا الجواز في غيرهم منفيا على الأصل هذا بناء على أن الأصل عدم جواز الإمامة في الناس على تسلسل العموم وأنه لا بد
من اشتراط المنصب فمن ادعى جوازها في بعض مخصوص لزمه أن يقيم الدليل على ذلك وما لم يقم عليه دليل بقي على ذلك الأصل ورجع
إليه وللقائل أن يقول لا نسلم أن الأصل عدم الجواز بل الأصل بعد ثبوت وجوب الإمامة ولزوم نصب الإمام جوازها
فيمن صلح لذلك وحصل بقيامه واستنابته الغرض المقصود منها فإذا كان المقصود من الإمامة حفظ بيضة الإسلام وحماية
حوزته أن تضام وسد الثغور ونظم أمر الجمهور وإقامة الجمع والحدود ونصب الحكام وقبض أموال الله وصرفها في محلها
وإقامة الجهاد وإجراء جميع ما ذكر على القوانين الشرعية والقواعد السوية المرضية فمن المعلوم أن ذلك لا يتوقف
على منصب مخصوص ولا يتعذر فيمن صلح له من غير أهل البيت فيعلم جواز نصب من صلح لذلك منهم ومن غيرهم ويكون ذلك هو
الأصل المرجوع إليه إلا بدليل ينقل عنه وقد ادعى الإمام المهدي عليه أن قيام الدليل الشرعي على وجوب الإمامة كما يدل عليه
فهو يدل على جواز نصب كل من صلح للقيام بالمقصود منها ويحصل به العلم بذلك قرشيا كان أو غيره هاشميا كان أو غير
هاشمي قال وهذا دليل قوي مستقل على جوازها في غيرهم وبعض ما ذكره أصحابنا من أنه لا دليل عليه وذكر أنه لا وجه
للاختصاص به ويعونه بهم أنه أورد سؤالا آخر حاصله أن شروط الإمامة نوعان الأول ما يكفي في معرفة وجوب اعتباره
معرفة المقصود بالإمامة لتوقفه عليه كالبلوغ والعقل والذكورة والفضل والحرية والعلم والورع والشجاعة والتدبير
وسلامة الأطراف والحواس والسخاء فمن المعلوم أن المقصود بالإمامة على الأتم على الوفاء والكمال لا يحصل إلا بالعالم الجامع لهذه
الصفات وإلا وقع الخلل في المقصود الثاني ما لا يعلم اشتراطه من هذه الجهة لعدم توقف المقصود عليه فلا يعلم اشتراطه
إلا بدليل خاص وهو المنصب لعلمنا بأن القيام بالأمر إذا حصلت فيه تلك الشروط المذكورة في النوع الأول أمكنه القيام
بما يجب نصب الإمام لأجله فلا يعلم اشتراط كونه من منصب مخصوص إلا بدليل خاص يدل على اعتباره فيه فيقال المعتبر
المنصب دل على ما ذهب إليه من اشتراطه واعتباره فيبطل الطالب مطلوبا وقولهم إن الإمامة حكم شرعي فلا يجوز ثبوتها
لغير من اتفق على جوازها فيه إلا بدليل شرعي جوابه أن الشرع إذا أوجبها وعرف المقصود بها ولم ينص على شرط
لها دل الشرع على وجوب نصب من علم أنه يقوم بالمقصود وإيجابها على الإطلاق دليل واضح على جواز نصب كل
صالح لها ولا يحتاج إلى دليل آخر كما في إيجاب الجهاد فإنا علمنا أن المقصود منه نكاية الكفار والبغاة فإذا كان لا يتم
إلا بإعداد السلاح والكراع والنهوض إليهم علمنا وجوب ذلك بمجرد إيجاب الجهاد وإن لم يقع نص على ما ذكر وكما إذا قال
السيد لعبده اصعد السطح وأطلق فإنه يجب عليه صعوده بأي وجه أمكن من نصب سلم أو تسلق من بعض جوانبه
ولا يشترط أن يكون على كيفية مخصوصة فإذا كان وجوب الإمامة ورد مطلقا وجب نصب إمام يتم به الغرض المقصود
منها ووجب القضاء بجواز ذلك كائنا من كان إلا بدليل شرعي قطعي يوجب اشتراط منصب مخصوص ثم إنه استدل بدليل
عقلي في هذه المسألة ذكر أنه لم يسبق إليه حاصله أن الإمامة لا يتم الغرض منها إلا بالانقياد لصاحبها ولا شك أن الانقياد
لمن هو من أشرف المناصب أقرب من الانقياد لغيره ولا نزاع في أن الفاطميين أشرف المناصب وإذ كان ذلك فاقتضى ذلك
اعتبار هذا المنصب واشتراطه في الإمامة ثم ذكر بعد تقرير أصوله ما يمكن أن يرد عليه وأجاب عنه من ذلك أنه يلزم
عليه أنه إذا وجد من غير المنصب من يعلم طريق انقياد الناس له انقيادا أبلغ من انقيادهم لذي المنصب المذكور أن يجب
العدول إليه وذلك إما لكثرة ماله أو رجاله أو سعة صدره أو ظهور نسكه ولا مانع من ذلك فقد انقاد الناس لمعاوية
دون أمير المؤمنين لأمور دعتهم إلى ذلك مع عدم مساواة معاوية له ولا مداناته له علما في شيء من شروف المنصب وسائر
خصال الفضل والكمال قال مولانا عليه وهؤلاء أهل مصر ونواحيه انقادوا لملوكهم مع كونهم من جنس السودان وربما

ان بعضهم قد مسّه الزيغ كسلاطينهم في زماننا انقياداً لا سيفاً دون مثله لاحد من اهل المناصب العاليه احاز ما حاصله
ان كل الحق يفترض كونه سيفاً في الانقياد غير علو المنصب لا يقوم مقامه في ذلك لانه يطلق تارة ويزول اخرى كلكثرة المال
وكثرة الرجال ولانه لا سيفاد لذلك الا اسقاط الناس ومجالهم دون اشرافهم وقد يكون الانقياد لتحصيل اذ لطلب بطل
حصول ذلك لكن ظهر نسكه فان سبب انقياد المقاد له الخوف او ان يدعو عليه او رجاء ان يدعو له مع اعتقاد حصول
الاجابه فليس منه وبين ان يدعو عنه الا ان يدعو فلا يجار خلاف الانقياد للستر والمنصب فانه يستمر ويدوم ويجتمع
في صاحبه الداعيان الديني وهو وجوب طاعة الامام والدنيوي وهو شرف منصبه وعلو درجته ولا يكمل الداعيان في
حق غيره بعد بمرجح آخر قال مولانا علم ولا يخفى على المتامل ما في هذا الدليل والجواب عما يرد عليه من التكلف وكونه
مركباً على حسن صناعه مورده وجوده لحنا ونه وانه ليس مطابقاً لما بعده هو وغيره من جوز الاحدية هذه
المسئله بالادله القاطعه ولا هو منها في شي واجود ما يعتمد عليه من الادله ههنا اجماع العترة في الزمان
الاول على جوازها فيهم وعدم جوازها في غيرهم قبل حدوث مذهب الاماميه ودخول من دخل فيه منهم وما سواه
فغايته الاستظهار وليس مستقلا بالاعتبار والله سبحانه ولي التوفيق وهو ولي التحقيق وهو حسبنا
وكفى وسلام على عباده الذين اصطفى ، قال المصنف عليه السلام وافق الفراغ من تاليف هذا الكتاب
المسائل كتاب المعراج الى استخراج اسرار المنهاج المقوم للاعوجاج المتمم لمرتاد هذا الفن بغيتها كل محتاج
بعد العشا الآخرة من ليلة السبت لثمان ليال ان بقين من شهر صفر سنة تسع وثمانين وثمانمائة
بالدار المباركة المعمورة باعلى وادي فلله حرسها الله بالتقوى وكما افرغ نحو من الاعوزه
علينا سماع هذا السفر عليه مع علمنا بحواشيه في حاشية الام فرغ من اول سماع
له وتصحيح ظهر يوم الاربعا الاربع ليال بقين من شهر ذي القعدة سنة
تسع وثمانين وثمانمائة بمدينة سافر من بلاد خولان رحم الله مشقوا لاسم
وافق الفراغ من زبره ضحا النهار من يوم السبت لثلث مضين من شهر جمادى الاخرى سنة تسع وتسعين وثمانمائه
وذلك على يدي مالكه اوفى عباد الله الى رحمته واحوجهم الى عفوه ومغفرته الراجي من كرم الله ان يخلد
في شفاعة الرسول وان يلهم من الطاعة وحسن الخاتمة بسمى الامل والسول
محمد بن حسن بن محمد بن مسعود بن عبد الله المقرى الحارثي
نسباً والزيدي مذهباً والعدلي معتقداً رزقه الله علم هذا الكتاب والعمل
بما فيه وفهم دقائقه وغوامضه ومعانيه كان ذلك بمسجد الامام
المنسوب الى الفليحي بصنعاء اليمن حرسها الله بالصالحين امين

الحمد لله حمداً يوافي نعمه ويكافي مزيده